

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

HIPNOTISMO E MEDIUNIDADE (1943): O OLHAR DE CESARE
LOMBROSO SOBRE O ESPIRITISMO

MARINGÁ

2022

GABRIELA HARUMI ARAKI

***HIPNOTISMO E MEDIUNIDADE (1943): O OLHAR DE CESARE
LOMBROSO SOBRE O ESPIRITISMO***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito obrigatório para a obtenção do título de Mestrado em História.

Área de Concentração: História, Cultura e Política, Linha de pesquisa: História, Cultura e Narrativas.

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Vanda Fortuna Serafim
Coorientadora: Prof^ª Dr^ª Luciana de Fátima Marinho Evangelista

MARINGÁ

2022

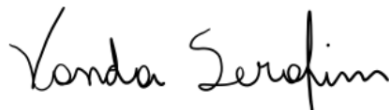
GABRIELA HARUMI ARAKI

***HIPNOTISMO E MEDIUNIDADE (1943): O OLHAR DE CESARE LOMBROSO
SOBRE O ESPIRITISMO***

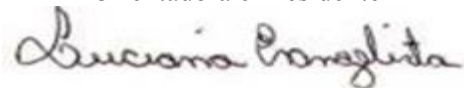
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito obrigatório para a obtenção do título de Mestrado em História, Área de Concentração: História, Cultura e Política, Linha de pesquisa: História, Cultura e Narrativas.

Data: 03/08/2022

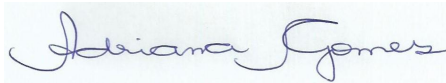
BANCA EXAMINADORA



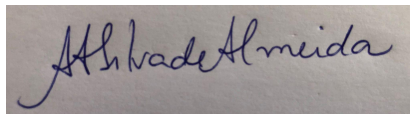
Prof^a Dr^a Vanda Fortuna Serafim (UEM)
Orientadora e Presidente



Prof^a Dr^a Luciana de Fátima Marinho Evangelista (UEL)
Coorientadora



Prof.^a Dr^a Adriana Gomes (UNIVERSO/RJ)
1^a Examinadora



Prof^a Dr^a Angélica Aparecida da Silva de Almeida (IF Sudeste/MG)
2^a Examinadora

Maringá

Agosto de 2022

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

A659h

Araki, Gabriela Harumi

Hipnotismo e mediunidade (1943) : o olhar de Cesare Lombroso sobre o espiritismo /
Gabriela Harumi Araki. -- Maringá, PR, 2022.
176 f.

Orientadora: Profa. Dra. Vanda Fortuna Serafim.

Coorientadora: Profa. Dra. Luciana de Fátima Marinho Evangelista.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências
Humanas, Letras e Artes, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em
História, 2022.

1. Cesare Lombroso. 2. Espiritismo. 3. Século XIX. I. Serafim, Vanda Fortuna, orient. II.
Evangelista, Luciana de Fátima Marinho, coorient. III. Universidade Estadual de Maringá.
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de História. Programa de Pós-
Graduação em História. IV. Título.

CDD 23.ed. 133.9



ATA DE DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

1. **Nome do(a) Aluno(a):** Gabriela Harumi Araki
2. **Área de Concentração:** História: Cultura e Política
3. **Título da Dissertação:** “Cesare Lombroso e o Espiritismo na Itália do século XIX”
4. **BANCA DA DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO:**
Profa. Dra. Vanda Fortuna Serafim - Orientadora - UEM – (Webconferência)
Profa. Dra. Luciana de Fátima Marinho Evangelista – Coorientadora - UEL – (Webconferência)
Profa. Dra. Adriana Gomes – UNIVERSO (Webconferência)
Profa. Dra. Angélica Aparecida da Silva de Almeida – IF/SUDOESTE DE MG (Webconferência)
5. **Data:** 03/08/2022
Horário: 13h30min
Local: webconferência
6. **Parecer:** A banca destaca a originalidade do tema de pesquisa e sugere a adequação do título para *Hipnotismo e Mediunidade* (1909): o olhar de Cesare Lombroso sobre o Espiritismo. Solicita a corroboração de passagens interpretativas da dissertação com citações da fonte que justifiquem a fala da autora, bem como, o encaminhamento do texto para revisão textual antes do depósito final.
7. **Resultado:** [X] APROVADO(A) [] REPROVADO(A)
8. **Observações:** Defesa realizada por webconferência, conforme previsto na Portaria nº 004/2020-PPH/UEM, em conformidade com a Portaria CAPES nº 36, de 19 de março de 2020, Portaria nº 122/2020-GRE/UEM, Ato Executivo nº 004-2020-GRE/UEM e Resolução nº 003/2020-CEP/UEM.

Maringá, 03 de agosto de 2022.

Profa. Dra. Vanda Fortuna Serafim
(Orientador da dissertação – UEM)

Prof. Dr. João Fábio Bertonha
Coordenador do PPH

À minha mãe, Sandra.

AGRADECIMENTOS

A finalização de uma pesquisa deste porte me conduziu à realização de uma retrospectiva dos principais momentos que marcaram a construção da mesma. Um caminho que foi traçado com diversas dificuldades, mas que só foi possível trilhá-lo com a companhia e todo suporte das pessoas mencionadas neste espaço. O ato de revisitar as memórias que me trouxeram ao lugar que estou hoje me comove intensamente, porque conheci os obstáculos que foram apresentados a mim, mas também porque posso afirmar que em muitas situações fui capaz de abraçá-los e os ressignificar – o que me permitiu uma observação das problemáticas enfrentadas e a reflexão sobre as possíveis soluções.

Meus primeiros agradecimentos direcionam-se à minha mãe, Sandra, por todas as oportunidades que lutou para que eu tivesse acesso, por sempre me incentivar e estar ao meu lado em todas as minhas escolhas. Serei eternamente grata por ter você em minha vida. Para mim, serão sempre nossas conquistas, porque tenho você comigo me apoiando. Não existem palavras suficientes para descrever meu amor e dedicação a você, mãe.

À minha família de Cianorte: minha avó Cacilda, um exemplo de mulher forte e determinada. À minha tia Zilda, que me inspirou a seguir com a licenciatura e me ensinou muito sobre a profissão e sobre a vida. À minha prima Ana Carolina, crescemos juntas e sempre levarei muito de você comigo, com orgulho e admiração. Ao meu tio Luciano, obrigada pelo apoio e por todas as conversas que tivemos. À minha tia Veronice, ao tio Cleyton e meus primos Alfredo e Alberto, obrigado por sempre torcerem por mim! A José Carlos, que sem seu auxílio também não seria possível muitas das minhas realizações. Cada um, a sua maneira, colaborou para a pessoa que sou hoje. Eu amo muito vocês.

Ao meu pai, Henrique, que colaborou em grande medida para a minha estadia e formação. Sei do seu esforço e tenho muita admiração pela pessoa que você é. Embora não estejamos sempre presentes na vida um do outro, saiba que meu amor por você também é incondicional. À minha tia Satiko e minha batian Tieko, vocês sempre foram peças fundamentais para meu contato com minhas raízes ancestrais. Ao meu ditian Noboru (*in memoriam*), obrigada por toda a fundação construída pensando em nossa família. Tenho muito respeito, amor e admiração por vocês, e espero que saibam disso.

Não poderia deixar de agradecer à família que construí em Maringá: ao Vitor, meu companheiro de todas as horas, obrigado por ser meu porto seguro, por todo o amor que compartilhamos e por ver em mim muitas coisas que eu não conseguia enxergar. Eu agradeço por nossas trajetórias terem se cruzado e anseio por tudo o que ainda iremos viver e construir,

porque juntos somos mais fortes. À minha sogra Rosinei, que é fonte de inspiração e garra, obrigada por todo carinho, apoio e pela amizade que construímos ao longo dos anos. Ao meu sogro Djair (*in memoriam*), sei que ficaria muito feliz de participar do encerramento deste ciclo sobre o qual conversamos muito, meu muito obrigada por tudo o que me ensinou, pelo laço que desenvolvemos e por ter tido a oportunidade de compartilhar momentos tão importantes com você. Deixo aqui registrado o meu amor e admiração por vocês.

Meus agradecimentos também se estendem à pessoa que orientou este trabalho e quem tive a oportunidade de aprender: Profa. Vanda, obrigada por ser este grande exemplo de profissional e mulher. Te agradeço pela paciência, pelo incentivo, pelas oportunidades, conversas e por tudo o que compartilhamos nos últimos anos. Não teria sido possível desenvolver este trabalho sem o seu suporte, tampouco eu teria obtido resultados que extrapolam este texto sem o seu auxílio. Obrigado por não soltar minha mão apesar dos lapsos, por ter confiado a mim essa tão estimada fonte de pesquisa e a orientação do Projeto Institucional de Iniciação Científica (PIC) da Giovanna – uma honra e um desafio que concluímos com muita felicidade.

À professora Luciana de Fátima Marinho Evangelista (UEL), por ter assumido a orientação desta pesquisa e por todo o apoio desde quando lecionou a disciplina de Estágio Supervisionado II, quando eu ainda estava na graduação. Às professoras Adriana Gomes (UNIVERSO) e Angélica Almeida (IF/Sudoeste de Minas Gerais), pela atenciosa leitura, pelas sábias sugestões e pelas riquíssimas trocas que tivemos, tenho muita admiração e gratidão por vocês. Ao professor Marcelo Gulão Pimentel (Colégio Naval/RJ) pelas conversas, sugestões e apoio. Aos membros do Núcleo de Estudos de História do Espiritismo (NUESHE) e ao Laboratório de Estudos de Política e Ideologia (LEPIDE): obrigado pelo acolhimento durante as reuniões das quais participei e pelo apoio na continuidade deste trabalho.

Aos meus colegas de laboratório e grupo de pesquisa, agradeço imensamente por esta rede de confiança que fomos capazes de construir ao longo dos anos. À Gabriella, Mariane, Laís, Rafaela, Giovanna, Gabriel, Leonardo e Maria Izabel: nossas parcerias e apoio extrapolam os eventos em que atuamos juntos como comissão organizadora, tenho um carinho gigantesco por cada um de vocês. Obrigado por me lembrarem que com o trabalho em grupo podemos obter resultados incríveis.

Às amigas que construí no ambiente da Universidade Estadual de Maringá (UEM), que foram tão importantes durante a graduação e o curso de mestrado, e também para o meu desenvolvimento enquanto ser humano. À Jéssica (Ovelha), agradeço pelo apoio, pelo afeto e por tantas risadas, você é incrível e tenho muito orgulho de ser sua amiga!

À Gabriella Bertrami, pelos incontáveis momentos em que choramos de rir no Pastel, pelos desabafos, pelas horas que passamos estudando no *Google Meet* e incentivando uma à outra a continuar. Nossa amizade transcende os muros da universidade, e você sabe como sou grata e feliz por ter você ao meu lado. Sem esse apoio mútuo, não teríamos construído este “Santo Forte” como temos hoje! Além de uma grande pesquisadora, te admiro muito como pessoa, amiga.

Tendo em vista que esta dissertação foi construída em um contexto pandêmico e de isolamento, me solidarizo a todos que perderam alguém por conta do Coronavírus (Covid-19). E também a todos que passaram por dificuldades, que tiveram suas famílias desestruturadas em decorrência de uma crise sanitária e financeira no país.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento desta pesquisa, sem o qual não teria sido possível realizá-la. Ser pesquisador (a) no Brasil não se trata de um trabalho fácil: somos acometidos pela falta de subsídios, reconhecimento e de uma estrutura que incentive a realização dos trabalhos de pesquisa científica. Por isso, não poderia deixar de lado meu agradecimento e admiração registrados aqui a todos que insistem e continuam desenvolvendo estudos de alta qualidade em meio ao contexto social e político que marcou a concretização do presente trabalho. A resiliência de cada um de vocês é fonte de inspiração e de força.

Por fim, meus agradecimentos também se estendem a todos que acreditaram em meu potencial para desenvolver e concluir esta pesquisa, pelo voto de confiança e pelo apoio que recebi durante estes dois últimos anos. Ainda que eu não tenha mencionado cada pessoa (professores, colegas, pessoas além da universidade) que colaborou de alguma maneira, que fique registrado meu muito obrigado!

Vivemos num tempo atônito que ao debruçar-se sobre si próprio descobre que os seus pés são um cruzamento de sombras, sombras que vêm do passado que ora pensamos já não sermos, ora pensamos não termos ainda deixado de ser, sombras que vêm do futuro que ora pensamos já sermos, ora pensamos nunca virmos a ser.

(Boaventura Souza Santos)

ARAKI, Gabriela Harumi. *Hipnotismo e Mediunidade (1943): o olhar de Cesare Lombroso sobre o Espiritismo*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual de Maringá, 2022.

RESUMO

A presente pesquisa teve como objetivo compreender as condições que tornaram possíveis a elaboração de um conhecimento médico, científico e antropológico na segunda metade do século XIX sobre o Espiritismo por meio da obra *Hipnotismo e Mediunidade*, de Cesare Lombroso (1943). Tendo em vista que o Espiritismo foi um importante sistema de ideias que mobilizou reflexões sobre a sociedade, política, e acerca dos saberes psiquiátricos e psicológicos, percebeu-se a relevância de se entender como produções historicamente localizadas, como a do psiquiatra italiano, lidaram com os fenômenos espíritas em fins do século XIX e início do XX. Dada a ausência de estudos historiográficos específicos que se debruçassem sobre a referida temática, optou-se pela análise a partir da História Cultural. Com relação às orientações metodológicas, procedeu-se com base em Michel Foucault (2008) e seus estudos sobre análise de discursos. As ferramentas analíticas fornecidas pela arqueologia foucaultiana possibilitaram o reconhecimento de um feixe de relações em que se verificou a articulação de três saberes distintos na construção da visão lombrosiana sobre o Espiritismo: a medicina psiquiátrica, a ciência positivista, e a antropologia evolucionista. No que concerne aos aportes teóricos, operou-se principalmente com base nos conceitos desenvolvidos por Pierre Bourdieu (1989, 2004, 2007) acerca do campo científico, dos sistemas simbólicos e do *status* vinculado ao especialista, e Michel de Certeau (1982) sobre o lugar social. Neste sentido, foi possível verificar como a articulação destas noções foram úteis para a reflexão que buscou situar historicamente a produção de conhecimento científico por Cesare Lombroso (1943) sobre as manifestações espíritas e verificou-se o estabelecimento de reflexões direcionadas aos corpos marginalizados, mais especificamente aos corpos femininos, que eram inseridos em um paradigma histórico patológico da psiquiatria oitocentista.

Palavras-chave: Cesare Lombroso; Espiritismo; Século XIX.

ARAKI, Gabriela Harumi. *Hypnotism and Mediumship (1943): Cesare Lombroso's view on Spiritism*. Thesis (Masters). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual de Maringá, 2022.

ABSTRACT

The present research aimed to understand the conditions that made possible the development of medical, scientific and anthropological knowledge in the second half of the 19th century on Spiritism through the work *Hypnotism and Mediumship*, by Cesare Lombroso (1943). In view of that Spiritism was an important system of ideas that mobilized reflections on society, politics, and on psychiatric and psychological knowledge, the relevance of understanding how historically located productions, such as that of the Italian psychiatrist, dealt with the spiritist phenomena at the end of the 19th and beginning of the 20th century. Given the lack of specific historiographical studies that focused on the aforementioned theme, we opted for the analysis based on Cultural History. Regarding the methodological guidelines, it was based on Michel Foucault (2008) and his studies on analysis of the discourse. The analytical tools provided by foucauldian archeology made it possible to recognize a web of relations in which the articulation of three different knowledges was verified in the construction of the Lombrosian view of Spiritism: psychiatric medicine, positivist science, and evolutionary anthropology. With regards to theoretical contributions, it operated mainly on the basis of concepts developed by Pierre Bourdieu (1989, 2004, 2007) about the scientific field, symbolic systems and the status linked to the specialist, and Michel de Certeau (1982) about the social place. In this view, it was possible to acknowledge how those concepts were constructed for the reflection that was propose in this research to historically locate the production of scientific knowledge by Cesare Lombroso (1943) on the spiritist manifestations, and it was verified the establishment of reflections directed to marginalized bodies, more specifically to female ones, which were inserted into a hysterical and pathological paradigm of 19th century psychiatry.

Keywords: Cesare Lombroso; Spiritism; 19th Century.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1. O DISCURSO DE CESARE LOMBROSO SOBRE O ESPIRITISMO ENQUANTO OBJETO DE PESQUISA	18
1.1 Cesare Lombroso e o Espiritismo: revisão bibliográfica	18
1.1.1 Cesare Lombroso e o Espiritismo: considerações do campo da medicina e da criminologia.....	19
1.1.2 Considerações a partir da História, Ciências da Religião e dos Estudos Literários	25
1.2 Hipnotismo e Mediunidade: questões de ordem metodológica	36
1.3 Questões de ordem teórica: “campo científico” e “lugar social”	49
2. CESARE LOMBROSO E A TEMÁTICA DO ESPIRITISMO	60
2.1 A construção do pensamento científico em Cesare Lombroso	65
2.2 Espiritismo e mesmerismo na Itália do século XIX	86
2.3 As sessões mediúnicas com Eusapia Palladino	90
2.4 A publicação de <i>Ricerche sui fenomeni ipnotici e spiritici</i> em Turim, 1909	94
2.4.1 Sobre a tradução da fonte	102
3. O DISCURSO DE CESARE LOMBROSO SOBRE O ESPIRITISMO	107
3.1 O desenvolvimento das Pesquisas Psíquicas	107
3.2 A produção de um conhecimento científico sobre o Espiritismo	113
3.3 Uma reconstrução antropológica das crenças mediúnicas	122
3.4 Os saberes médico-psiquiátricos na compreensão das médiuns e históricas	135
3.5 Eusapia Palladino e a Mediunidade no discurso de Cesare Lombroso	146
CONSIDERAÇÕES FINAIS	158
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	169
ANEXO A – Informações obtidas pelo setor XX da Federação Espírita Brasileira (FEB), via e-mail	175

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa de mestrado teve como objetivo compreender o discurso científico sobre o Espiritismo elaborado pelo médico italiano Cesare Lombroso (1943), por meio da obra *Hipnotismo e Mediunidade*. A partir da perspectiva da História Cultural, buscamos entender de que maneira os conhecimentos científicos e os sistemas de ideias do século XIX possibilitaram a difusão e sistematização destas ideias historicamente localizadas.

Vale salientar que o Espiritualismo moderno e o Espiritismo, em seus aspectos polissêmicos, têm sido temas de pesquisas científicas de grande relevância para a compreensão dos sistemas de pensamento formulados especialmente na segunda metade do século XIX. Dentre estes estudos, ressaltamos a apresentação das possíveis inter-relações entre a cultura política dos Estados Unidos da América e o Espiritualismo moderno, produzido pela historiadora estadunidense Molly McGarry (2008). A pesquisa de McGarry permite perceber as nuances de um movimento com um engajamento político-social muito mais intenso, se comparado a Itália. Ann Braude (2020), em seu estudo, demonstrou que o Espiritualismo norte-americano foi fortemente marcado pelas lutas femininas pelo sufrágio em fins do século XIX, bem como pelas ideias de amor livre contrárias aos casamentos arranjados e à impossibilidade de divórcio. Com base nestas leituras, foi possível entender a importância deste movimento para a consolidação de um pensamento individualista e pela reivindicação de reformas sociais no referido contexto.

Uma das principais questões tangentes ao contexto do século XIX foram as discussões raciais. Sobre essa temática, os historiadores Rodrigo Farias e Marcelo Gulão Pimentel (2021) afirmam que a questão racial foi um dos elementos que mais influenciaram a rejeição de uma parcela dos espiritualistas norte-americanos à crença na reencarnação – ideia fundamental no Espiritismo elaborado por Allan Kardec, na França. A lógica de que um branco poderia reencarnar no corpo de um negro e vice-versa, causou um notável desconforto àqueles que eram pró-escravidão e, ainda que Kardec, o maior representante francês do pensamento espírita, tenha se esforçado em disseminar a teoria reencarnacionista entre os estadunidenses, havia ainda uma grande parcela dos espiritualistas que privilegiava apenas a perspectiva da vida após a morte, afastando-se da reencarnação.

Na França, o movimento ficou conhecido como Espiritismo a partir da codificação realizada sob autoria de Allan Kardec, pseudônimo do pedagogo francês Hippolyte León Denizard Rivail (1804-1869). Ao buscar se distanciar das formas de educação clerical que eram

aplicadas nos liceus franceses, Rivail estabeleceu os elementos basilares de sua concepção do mundo, o empirismo, acompanhado da racionalização dos fenômenos (PIMENTEL, 2014). De maneira semelhante aos EUA, Lynn Sharp (2006) afirmou em seus estudos que a crença na reencarnação não foi predominante na sociedade francesa, todavia, foi fundamental no processo de ressignificação das relações entre indivíduo e sociedade potencializado pela herança do Iluminismo francês.

No Brasil, por sua vez, consideramos importante salientar a configuração plural das crenças espíritas e das práticas mediúnicas. Conforme explicado por Angélica Almeida (2007), o Espiritismo foi introduzido no Brasil em sua versão francesa, e estabeleceu-se em concorrência à Igreja Católica, às doutrinas protestantes e às religiões afro-brasileiras. Adriana Gomes (2013), em sua pesquisa sobre a judicialização do Espiritismo no contexto do Rio de Janeiro em fins do século XIX, afirmou que as práticas espíritas “com seus esquemas simbólicos de pensamento se incorporaram nas consciências individuais de uma parcela da sociedade brasileira, sobretudo nos intelectuais” (p. 16).

Na primeira metade do século XX, Almeida (2007) verificou diversas fraturas internas no processo de configuração do Espiritismo no Brasil. Segundo a autora, foram estabelecidas disputas acerca da literatura espírita, da prática do assistencialismo e das práticas de estudo e investigação. Diante disso, Almeida demonstrou de que forma o discurso de médicos brasileiros se utilizavam da “loucura espírita” como uma estratégia discursiva fundamentada na psiquiatria, que reivindicava a “hegemonia no campo científico, ligado às questões mentais” (p. 13).

Ao pensar nos estudos sobre o Espiritismo, todavia, verificamos a ausência de pesquisas historiográficas que se dispõem a pensar a temática no contexto italiano. Desta maneira, os estudos realizados por Cesare Lombroso, sistematizados na obra *Hipnotismo e Mediunidade* – ainda que secundarizada, e isso tanto nos estudos sobre o médico quanto na história do Espiritismo – demonstram grande potencial para a análise histórica, contribuindo para expandir as perspectivas historiográficas de análise.

Tendo em vista que tal constatação se tornou fundamental para o desenvolvimento do presente trabalho, cabe frisar que ela antecede à produção do mesmo, isso porque o interesse pela obra *Hipnotismo e Mediunidade* surgiu em 2017 em decorrência de uma conversa com a Prof^a Dr^a Vanda Fortuna Serafim, que orienta o presente trabalho. A partir da minha inserção no Grupo de Pesquisa em História das Crenças e das Ideias Religiosas (HCIR/UEM), da participação nas reuniões semanais do Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades (LERR/UEM) e do meu interesse manifesto em estudar Espiritismo, a professora Vanda me

sugeriu a leitura desta obra. Na época, eram realizados junto ao grupo de pesquisa estudos acerca das relações entre ciência, ideias e crenças, com vistas à compreensão dos discursos dos intelectuais sobre as crenças mediúnicas e afro-brasileiras. Especialista em Nina Rodrigues – médico brasileiro que dialogou, em partes, com Cesare Lombroso em seus estudos racialistas – a professora Vanda me alertou sobre a potencialidade do trabalho sobre Lombroso e o Espiritismo, e acenou para a importância, necessidade e urgência de uma pesquisa que se debruçasse sobre o tema.

Assim, entre 2018 e 2019, desenvolvi o projeto de Iniciação Científica intitulado “*Hipnotismo e Mediunidade* (1959): as percepções de César Lombroso acerca dos fenômenos mediúnicos na Itália do século XIX”¹, financiado pela Fundação Araucária. Em seu desenvolvimento, foi possível perceber as relações históricas entre a mediunidade e a ciência, mais especificamente, como a mediunidade, entendida como capacidade de se comunicar com os espíritos dos mortos, foi pensada e elaborada por meio dos discursos médico-científicos, especificamente o discurso de Cesare Lombroso (1943). A partir dessa pesquisa, constatamos a possibilidade de propor um projeto de mestrado sobre a temática e o texto aqui apresentado é resultado dessa movimentação.

Sabemos que Cesare Lombroso foi um importante médico psiquiatra italiano do século XIX e que seus estudos foram, de fato, pioneiros na fundação da Antropologia Criminal como uma disciplina que associava os saberes médicos e antropológicos para compreender como eram os criminosos em suas variadas formas de pensar, agir, ser e, especialmente, acerca de suas características anatômicas. Entretanto, a historiografia e os estudos sociais privilegiaram apenas estas contribuições de Lombroso, eclipsando *Hipnotismo e Mediunidade* e o interesse do médico nos estudos dos fenômenos espíritas e mediúnicos.

Sobre esta fonte de pesquisa, vale destacar que se trata de uma publicação póstuma, originalmente publicada na língua italiana em Turim, Itália, em 28 de outubro de 1909, sob o título de *Ricerche sui fenomeni ipnotici e spiritici* (Pesquisa sobre os fenômenos hipnóticos e espíritas). No Brasil, foi traduzida em 1943 pela Federação Espírita Brasileira e intitulada *Hipnotismo e Mediunidade*. A obra contemplou diferentes elementos que compuseram a perspectiva lombrosiana sobre o Espiritismo, como as práticas dos oráculos, a comunicação com os mortos em culturas antigas e contemporâneas ao século XIX, as premonições e os

¹ ARAKI, Gabriela Harumi. *Hipnotismo e Mediunidade* (1959): as percepções de César Lombroso acerca dos fenômenos mediúnicos na Itália do século XIX. 47 p. Maringá, 2018/2019, Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC-FA). Departamento de História da Universidade Estadual de Maringá.

sonhos, materializações espirituais, fenômenos mediúnicos e estudos intermediados pelas tecnologias médico-científicas.

Diante das inúmeras possibilidades de pesquisa frente a esse material, somada à ausência de um estudo sistematizado sobre o mesmo, optamos por compreender o discurso científico sobre o Espiritismo pelo médico italiano Cesare Lombroso, no intuito de destacar as suas interfaces com distintos saberes na elaboração deste conhecimento, sem perder de vista as relações intelectuais, o contexto histórico do autor e da obra analisada. A obra *Hipnotismo e Mediunidade* trata-se de um discurso historicamente produzido e localizado, como também da realização de uma ampla pesquisa embasada e produzida por intermédio dos saberes científicos do século XIX. Foi por este viés, inclusive, que se buscou analisá-la.

Do ponto de vista metodológico, partiu-se da arqueologia foucaultiana enquanto ferramenta de análise. Em Michel Foucault (2008), encontramos respaldo metodológico para a análise de discursos e mecanismos que possibilitaram chegar a uma compreensão dos principais feixes de relações que Lombroso (1943) sustentou sua argumentação e consolidou seu raciocínio.

Os principais aportes teóricos que nortearam este estudo foram as noções de “campo científico” e “lugar social” elaboradas por Pierre Bourdieu (1989, 2004) e Michel de Certeau (1982), respectivamente. Por meio do estabelecimento destes conceitos foi possível articular o *status* de Lombroso à sua condição de participante do corpo de especialistas do campo médico-científico italiano. Pautando-se em Boaventura Souza Santos (2008) a respeito dos moldes científicos aos quais os conhecimentos foram organizados no século XIX, compreende-se a relevância dos saberes médico-psiquiátricos e antropológicos no reconhecimento de padrões de comportamento e de leis ancoradas no paradigma da ciência oitocentista.

Com base nestes alicerces teórico-metodológicos, este trabalho foi organizado em três capítulos. O primeiro foi intitulado “O discurso de Cesare Lombroso sobre o Espiritismo enquanto objeto de pesquisa”, no qual estão expostas a apresentação da revisão de literatura sobre a respectiva temática e a discussão de ordem metodológica e teórica que sustentaram a análise desta pesquisa. Neste capítulo foram estabelecidos os principais conceitos e noções que orientaram o raciocínio aqui proposto e que interligam os próximos capítulos.

No segundo capítulo, “Cesare Lombroso e a temática do Espiritismo”, estão dispostos os aspectos biográficos do médico italiano e contextuais da Itália no século XIX. Também foi ressaltada a configuração do pensamento espírita na Itália, bem como se dava a organização de sessões mediúnicas em torno da médium Eusapia Palladino. Por fim, nesse capítulo é

apresentado como esta fonte de pesquisa foi produzida nesse horizonte histórico e do processo de tradução para a língua portuguesa no início da década de 1940.

Em “O discurso de Cesare Lombroso sobre o Espiritismo”, buscamos enviesar as conjunturas sociais e culturais ressaltando a configuração do Espiritismo e o desenvolvimento das Pesquisas Psíquicas, tendo em vista que estes são elementos fundamentais para entender como se situou o discurso lombrosiano sobre o Espiritismo. Neste sentido, este capítulo consistiu no desenvolvimento de nossa análise, em que demonstrou as interrelações entre os saberes médicos-psiquiátricos, científicos e antropológicos na elaboração do conhecimento sobre o Espiritismo por Cesare Lombroso (1943). A partir do estabelecimento destes três pilares nas estruturas do pensamento lombrosiano sobre o Espiritismo, é que este trabalho pôde demonstrar a articulação dos saberes no discurso médico-científico a respeito da correlação entre fenômenos espíritas e mentais.

Entendemos que para Lombroso (1943), o Espiritismo se tratava das crenças nas entidades espirituais e em formas de comunicação com os mortos, mas que eram fruto das sobrevivências primitivas e da degenerescência. Ao inscrever estes fenômenos sob o prisma das anomalias e doenças mentais, foi a partir de uma reconstrução antropológica das crenças mediúnicas que o italiano elaborou seu raciocínio acerca do Espiritismo que se desenvolveu no século XIX. Diante das diversas possibilidades de se compreender o Espiritismo, ele privilegiou a médico-científica e antropológica porque estes sistemas simbólicos dialogavam com suas preconceções sobre o atavismo nos corpos marginais e femininos.

Por meio da realização de sessões espíritas em ambientes artificialmente controlados, era possível produzir os fenômenos mediúnicos e expô-los de maneira que a ciência, a psiquiatria e a antropologia dessem conta de torná-los inteligíveis. Contudo, os sujeitos escolhidos para compor o quadro histórico-patológico da mediunidade eram as mulheres (em maior medida) e homens histéricos, os quais Lombroso considerasse atávicos, e também os povos à margem da Europa central e ocidental. Embora o médico estivesse localizado ao norte da Itália (mais próximo da região central), foi possível notar que havia, inclusive, uma hierarquização entre os italianos – tendo em vista que a questão de identidade nacional foi extremamente relevante no contexto do século XIX – o que veio a tornar-se importante à medida em que introduziu a italiana Eusapia Palladino, cujas origens familiares eram da região centro-sul da península itálica.

Com o objetivo de evidenciar de que maneira Lombroso se distinguiu no cenário de produções culturais historicamente localizáveis, este trabalho apresenta conjecturas possíveis, e que intentam colaborar com as lacunas presentes na História do Espiritismo e na História

Cultural sobre a produção de um discurso intelectual e médico-científico, sobre as crenças espíritas e os fenômenos produzidos pela mediunidade.

1. O DISCURSO DE CESARE LOMBROSO SOBRE O ESPIRITISMO ENQUANTO OBJETO DE PESQUISA

Para a finalidade da pesquisa, este primeiro capítulo busca apresentar o esforço empreendido em levantar e sistematizar os trabalhos acadêmicos produzidos sobre Cesare Lombroso e o Espiritismo, a fim de situar brevemente o estado da arte sobre a referida temática. Em seguida, são apresentadas as principais orientações metodológicas adotadas para a análise da obra *Hipnotismo e Mediunidade*. Por fim, é apresentado o embasamento teórico e conceitual que orientou as reflexões, bem como a abordagem historiográfica do presente trabalho.

1.1 Cesare Lombroso e o Espiritismo: revisão bibliográfica

Buscando situar esta pesquisa em relação aos estudos produzidos sobre Cesare Lombroso e o seu interesse pelo Espiritismo na Itália do século XIX, realizamos uma revisão bibliográfica referente aos estudos acadêmicos que dialogam, de alguma forma, com o trabalho produzido por Lombroso sobre o Espiritismo. Por meio das pesquisas selecionadas e elencadas a seguir, foram constatadas diversas lacunas deixadas pela literatura científica, especialmente em decorrência da forma como a relação de Lombroso com o Espiritismo foi eclipsada pela teoria do criminoso nato.

Apenas na literatura psiquiátrica mais recente, percebe-se um movimento de revisitar esta produção de Cesare Lombroso, com o intuito de compreender as formas de organização de sua perspectiva médico-científica. Este esforço pode ser observado também no campo da criminologia e na elaboração de diferentes olhares para o médico psiquiatra.

Dentre os trabalhos situados no campo das Ciências Humanas, observamos que, frequentemente, Cesare Lombroso (1943) é indicado como um dos representantes intelectuais mais emblemáticos a se aproximar das pesquisas espirituais. Embora tenha sido referenciado em grande parte dos trabalhos sobre o Espiritismo no século XIX e início do século XX, a historiografia não se interessou por historicizar e compreender o trabalho realizado por Lombroso sobre o Espiritismo. Essa ausência evidenciou ainda mais a necessidade histórica e historiográfica de se compreender como o Espiritismo foi abordado na visão do referido intelectual italiano.

1.1.1 Cesare Lombroso e o Espiritismo: considerações do campo da medicina e da criminologia

Nas duas últimas décadas, a produção científica de Cesare Lombroso (1943) tem atraído o interesse de psiquiatras e neurologistas, que buscam a abordagem do médico no século XIX com relação ao Espiritismo e à mediunidade. Ainda que de forma breve, os trabalhos apresentados a seguir reconheceram a escassez de produção científica em torno de Cesare Lombroso e seus estudos sobre o Espiritismo, e com isso buscaram lançar um olhar retrospectivo na História da Psiquiatria ou dos saberes médico-psiquiátricos.

Desta maneira, o primeiro artigo que compõe a presente revisão trata-se da publicação de Carlos S. Alvarado e Massimo Biondi, em 2017, na revista científica *História da Psiquiatria*. Intitulado “Cesare Lombroso sobre mediunidade e patologia”², o propósito do trabalho foi o de destacar, entre outras coisas, a forma com a qual Lombroso descreveu a mediunidade de Eusapia Palladino e de como o médico organizou sua sistematização dos dados obtidos a partir de exames anatômicos. O excerto selecionado pelos autores foi extraído do quarto capítulo correspondente à segunda parte da obra, intitulado “Condições e influências dos médiuns”. Como profissionais e pesquisadores do campo da saúde, Alvarado e Biondi (2017) privilegiaram as questões referentes à constituição da psiquiatria no século XIX, como a diferenciação de diagnósticos entre os psiquiatras sobre uma mesma doença, e a relação entre os médicos e pacientes para a análise e estudo da hipnose e da mediunidade.

Conforme destacado pelos autores, Cesare Lombroso considerou a mediunidade de Eusapia Palladino enquanto uma patologia decorrente da degeneração atávica e psíquica que se manifestava através de crises epiléticas, como também a partir da histeria feminina apresentada por ela. Para Alvarado e Biondi (2017), o que singularizou a visão de Lombroso com relação à mediunidade, foi o reconhecimento da patologia e, ao mesmo tempo, do caráter verdadeiro das manifestações espíritas. Nesse sentido, os autores indicam uma mudança do positivismo materialista para o positivismo espírita, a fim de explicar o interesse de Cesare Lombroso nos fenômenos espíritas e mediúnicos:

Enquanto a maioria daqueles que patologizaram a mediunidade no passado reduziram os fenômenos mediúnicos a um funcionamento anormal, bem como a explicações convencionais de diferentes tipos, Lombroso exibiu uma posição variante defendendo a existência da natureza sobrenatural dos fenômenos (a ocorrência real de telecinesia e materializações) embora aceitasse que o médium apresentava sintomas psicopatológicos. Para tornar este assunto ainda mais complexo, Lombroso acabou aceitando a ação de

² Título original: Cesare Lombroso on mediumship and pathology, *History of Psychiatry*, Sage Publications, 2017.

espíritos desencarnados como explicação para a mediunidade. Isso nos lembra que, no estudo histórico das ideias sobre mediunidade, precisamos considerar essas interações complexas entre a patologia e a ação humana e espiritual. (ALVARADO; BIONDI, 2017, p. 232., tradução nossa).³

Por um viés semelhante ao propósito de ressaltar a singularidade do olhar de Lombroso (1943) com relação aos fenômenos mediúnicos e hipnóticos, Enrico Facco, Serena Fabris, Edoardo Casiglia e Antonio Lapenta (2019), no artigo “Indo além do ícone restrito ao atavismo criminoso: Cesare Lombroso como médico-filósofo e hipnotizador no contexto sociocultural do século XIX”⁴, propuseram uma retomada acerca da hipnose e de sua utilização no contexto do oitocentos. Para tanto, os autores elencaram o trabalho de Cesare Lombroso (1943) enquanto uma das perspectivas que destoam das demais no campo da psiquiatria do século XIX. É interessante destacar que Facco *et al.* (2019) leram as considerações apresentadas por Alvarado e Biondi (2017), e ressaltaram que comumente este tópico foi marginalizado ao tratar da figura de Lombroso nos trabalhos médicos:

Até onde sabemos, apenas alguns artigos citados no PubMed tratam de seu interesse pelo Espiritismo e mediunidade, enquanto seus estudos sobre hipnose foram substancialmente negligenciados ou apenas marginalmente mencionados (Alvarado, 2010; Alvarado & Biondi, 2017). Por outro lado, a hipnose continua sendo um aspecto relevante de seu perfil, apesar de historicamente parecer menos importante do que a criminologia: não há motivos valiosos para pulá-la, a não ser pelo preconceito centenário e pela recusa a priori da hipnose na medicina científica, levando-a ficar enterrada no esquecimento (FACCO *et al.*, 2019, p. 1., tradução nossa).⁵

³ Do original, “While most of those who pathologized mediumship in the past reduced mediumistic phenomena to abnormal functioning as well as to conventional explanations of different sorts, Lombroso exhibited a variant position defending the existence of the supernormal nature of the phenomena (the actual occurrence of telekinesis and materializations) while accepting that the medium presented psychopathological symptoms. To make the topic even more complex, Lombroso eventually accepted the action of discarnate spirits as an explanation of mediumship. This reminds us that in the historical study of ideas about mediumship we need to consider such complex interactions between pathology, and human and spirit agency. [...] In summary, Lombroso’s discussion of Palladino contains much from his previous ideas. In his writings, the medium took the role of the criminal, the mentally ill and women in general. That is, the medium provided him with a further opportunity to defend some of his ideas, while at the same time he was extending the materialistic paradigm that inspired them” (ALVARADO; BIONDI, 2017, p. 232).

⁴ Título original: Moving beyond the narrow icon of criminal atavism: Cesare Lombroso as physician-philosopher and hypnotist in the sociocultural context of 19th century, *General Medicine Open*, 2019.

⁵ Do original, “To our knowledge, only a couple articles quoted in PubMed deal with his interest in Spiritism and mediumship, while his studies on hypnosis have been substantially neglected or only marginally mentioned (Alvarado, 2010; Alvarado & Biondi, 2017). On the other hand, hypnosis remains a relevant aspect of his profile, despite historically looking less important than criminology: there are no valuable reasons for skipping it, apart from the century-old prejudice and a priori refusal of hypnosis in scientific medicine, leading to it being buried to oblivion” (FACCO *et al.*, 2019, p. 1).

Desta forma, percebeu-se que a abordagem de Facco *et al.* (2019) e de Alvarado e Biondi (2017) convergiram para destacar a importância de revisitar a prática da hipnose como um saber legítimo do campo médico oitocentista, geralmente deixado de lado, sobretudo quando se trata de Cesare Lombroso. Embora este posicionamento seja importante para os estudos no campo dos estudos psicológicos e psiquiátricos, essa perspectiva sobre Lombroso se desenvolveu com base na inserção do italiano em um campo proeminente de pesquisas sobre a mente, e que, por ventura, acabou admitindo a existência de entidades espirituais passando a estudá-las de forma quantitativa, como era feito com os criminosos e loucos que já haviam passado pela elaboração teórica do médico psiquiatra, sem questionar, necessariamente, as conclusões que se esconderam por detrás dos números e das descrições psicológicas e anatômicas lombrosianas:

Esta técnica de Lombroso não é mais usada, mas pode ser interpretada como uma forma inteligente de hipnose indireta que leva ao envolvimento de um paciente resistente. Ele frequentemente interpretava os resultados de seus experimentos com hipnotismo de uma maneira moderna e sábia, ou seja: a) os limites acima mencionados do poder do hipnotizador e a resistência dos sujeitos a sugestões desagradáveis; b) as novas habilidades apresentadas na hipnose como resultado do aprendizado implícito; c) necessidade de sugestão específica para obtenção de alterações fisiológicas (como frequência cardíaca); d) o papel da imaginação e do córtex cerebral na percepção. Ele também enfrentou e relatou fenômenos estranhos convencionalmente pertencentes ao campo da parapsicologia, como a indução à distância realizada por Janet com uma postura verdadeiramente científica neutra, observando o fenômeno sem preconceitos e sempre inclinado a encontrar uma explicação física e racional sem descartar-se dela a priori (FACCO *et al.*, 2019, p. 8., tradução nossa).⁶

Com relação ao campo da Sociologia do Direito e Criminologia, podemos observar a latente preocupação de Per Jørgen Ystehede – pesquisador no Departamento de Criminologia e Sociologia do Direito da Universidade de Oslo, Noruega – de revisitar a obra e as ideias de Cesare Lombroso, e também como o psiquiatra colaborou na fundação da Criminologia como disciplina autônoma do conhecimento. No artigo “Aqui estão os dragões: Lombroso, o Gótico

⁶ Do original, “This Lombroso’s technique is no longer used but might be interpreted as a smart form of indirect hypnosis leading to a resistant patient being involved. He often interpreted the results of his experiments with hypnotism in a wise a modern way, i.e.: a) the above-mentioned limits of the power of the hypnotist and subjects’ resistance to disliked suggestions; b) the new abilities shown in hypnosis as a result of implicit learning; c) the need for specific suggestion to get physiological changes (such as heart rate); d) the role of imagination and brain cortex in perception. He also faced and reported odd phenomena conventionally pertaining to the field of parapsychology, like the induction at a distance performed by Janet with a truly scientific neutral stance, observing the phenomenon without prejudice and always inclined to find a rational, physical explanation without dismissing it a priori” (FACCO *et al.*, 2019, p. 8).

e controle social”⁷, de Ystehede e Nicole Rafter (2010), os autores sugeriram quatro possíveis caminhos para se abordar os estudos de Lombroso no campo da Criminologia, dos quais: como um cientista pioneiro, corroborando com o mito científico sobre a figura de Lombroso trabalhado por Hans Kurella (1911) e os seguidores da Escola Positiva de Antropologia Criminal Italiana e Gina Lombroso-Ferrero (2009); como um pseudocientista maléfico, pelas associações e preceitos eugênicos de Lombroso que foram apropriados pelo movimento Nazista alemão; um homem de seu tempo, tendo de ser considerado com base em seu contexto específico de pós-unificação – tal como realizou a historiografia da ciência e da medicina –, e por fim, pelo viés de um cientista gótico, como foi desenvolvido pelos autores.

Para Rafter e Ystehede (2010), o cientista e o Gótico coexistem nas produções de Cesare Lombroso, inclusive e até mais nitidamente, em *Hipnotismo e Mediunidade* (1943). Para sustentar esta argumentação, os autores recorrem às descrições feitas por Lombroso do criminoso nato como um subproduto humano, isto é, uma criatura degenerada, perigosa, perversa e monstruosa. Esta perspectiva de demonização dos criminosos, de que deveriam ser isolados da sociedade pois a sua periculosidade era tamanha que apresentavam riscos à sociedade civil, operou junto ao controle social exercido pelas autoridades médicas e jurídicas. Conforme afirmado pelos autores, os métodos científicos e o Gótico no século XIX foram identificados e associados na literatura produzida neste contexto histórico, tal como os romances de autores como Mary Shelley (1818) e a publicação de *Frankenstein, ou O Prometeu Moderno*; Robert Louis Stevenson (1886), autor de *O médico e o monstro*; Oscar Wilde (1887, 1891) com as publicações de *O Fantasma de Canterville* e *O Retrato de Dorian Grey*; Bram Stoker (1897), autor de *Drácula*, e também de Henry James (1898), com *A volta do parafuso* marcaram as configurações destes aspectos no imaginário gótico.

Por este viés, a “Antropologia Criminal era uma ciência Gótica. Assim, as ansiedades Góticas transformaram-se em preocupações científicas. E ainda, por todo seu Goticismo, Lombroso pregou o positivismo e insistiu no método científico” (RAFTER; YSTEHEDA, 2010, p. 276)⁸. Não obstante, Cesare Lombroso não era o único cientista caracterizado como Gótico pelos autores, ainda vale citar o psiquiatra inglês Henry Maudsley (1835-1918) e o médico escocês James Bruce Thomsom (1810-1973), que desenvolveram processos semelhantes na criação de um criminoso do qual a sociedade deveria iminentemente ser protegida.

⁷ Título original: Here be dragons: Lombroso, the gothic, and social control, *Sociology of Crime, Law and Deviance*, v. 14, 2010.

⁸ No original: Criminal anthropology was a Gothic science. In it, Gothic anxieties become scientific concerns. And yet, for all his Gothicism, Lombroso preached positivism and insisted on the scientific method. (RAFTER; YSTEHEDA, 2010, p. 276)

Um dos principais pontos ressaltados pelos autores e que sustenta a argumentação em torno do cientista gótico em Lombroso, foi de que a coexistência pode parecer paradoxal. No entanto, se observarmos o movimento do romantismo gótico no século XIX não como uma antítese das ciências positivistas e dos princípios de racionalidade humana, mas sim como seu duplo, seu reverso, isto seria possível, ou seja, a partir deste pressuposto, “o científico e o gótico poderiam coexistir facilmente, pois eram apenas duas faces da mesma moeda” (RAFTER; YSTEHEDE, 2010, p. 277). Diante da perspectiva do Gótico como um duplo do cientificismo positivista do século XIX, é possível lançar um novo olhar sobre a desestabilização entre as fronteiras das caracterizações e do emparelhamento “entre animal e humano, mulheres e homens, normal e anormal, são e insanos, e epiléticos e os sem crises” (RAFTER; YSTEHEDE, 2010, p. 277)⁹, realizado por Cesare Lombroso.

Em suma, quando Lombroso se propôs a criar uma nova ciência, a navegar por extensões desconhecidas e ameaçadoras da psique humana, ele era científico e gótico. Romanticamente aventureiro e idealista, ele era como os primeiros viajantes que ignoraram as placas que avisavam "Aqui estão os dragões". A psique humana de fato provou ser povoada por dragões, mas em vez de matá-los, Lombroso naturalizou os monstros, transformou-os em objetos de escrutínio científico, mediu e pesou, catalogou suas anomalias, classificou-os em gênero e espécie, explicou suas origens, e traçou suas árvores genealógicas. A criminologia gótica foi simultaneamente uma ciência e a criação de uma imaginação romântica desenvolvida. (RAFTER; YSTEHEDE, 2010, p. 277-278., tradução nossa)¹⁰

Em 2013, a editora Routledge publicou o livro *O manual Cesare Lombroso*¹¹, obra que foi editada e organizada por P. J. Ystehede e Paul Knepper. Este último, atualmente é professor de Criminologia na Escola de Direito da Universidade de Sheffield, na Inglaterra. A proposta do manual elaborado pelos criminologistas consistiu em apresentar os estudos que têm sido desenvolvidos em torno da obra de Cesare Lombroso no campo da Criminologia. Neste sentido, Knepper e Ystehede (2013) destacaram na introdução da obra que:

⁹ No original: [...] between animal and human, women and men, normal and abnormal, sane and insane, and epileptic and seizure-free. (RAFTER; YSTEHEDE, 2010, p. 277).

¹⁰ No original: In sum, when Lombroso set out to create a new science, to navigate unfamiliar and threatening expanses of the human psyche, he was both scientific and Gothic. Romantically adventure some and idealistic, he was like early voyagers who ignored the signs warning “Here Be Dragons.” The human psyche did indeed prove to be populated by dragons, but instead of slaying them, Lombroso naturalized the monsters, turned them into objects of scientific scrutiny, measured and weighed them, cataloged their anomalies, sorted them into genus and species, explained their origins, and traced their family trees. Gothic criminology was simultaneously a science and the creation of a full-blown, Romantic imagination. (RAFTER; YSTEHEDE, 2010, pp. 277-278)

¹¹ Título original: *The Cesare Lombroso Handbook*, Routledge, 2013.

Há um corpo emergente de trabalho que pede uma nova compreensão de suas teorias e pesquisas nas ciências criminais. No entanto, Lombroso apela a uma ampla variedade de interesses além do criminológico. Lombroso escreveu predominantemente sobre criminalidade, mas também sobre anarquismo e loucura, música, literatura, espiritualidade e sexualidade. Há uma necessidade de um tratamento “interdisciplinar” porque a análise contemporânea de seu trabalho se estende a discussões sobre socialismo italiano, sexualidade, corpo, colonialismo, racismo, antissemitismo, medicina social, anarquismo, doença mental, identificação criminal, estudos de museu, e fotografia (KNEPPER; YSTHEDE, 2013, p. 5., tradução nossa)

O livro *O manual Cesare Lombroso* foi organizado em vinte capítulos, dos quais apenas um foi dedicado para abordar as questões do hipnotismo, mediunidade e fenômenos Espíritos, intitulado “Demonizando o ser: Lombroso e o fantasma da criminologia”¹², de P. J. Ystehede (2013). Neste capítulo, o autor persiste na concepção já exposta da coexistência do cientista e do Gótico em Lombroso, e destacou a discussão criminológica que se estabeleceu a partir da tensão entre os posicionamentos dos médicos do Hospital da Salpêtrière e da Escola de Nancy, sobre quem poderia ou não ser hipnotizado. Conforme destacou Ystehede, para os psiquiatras e neurologistas parisienses, a hipnose só poderia ser aplicada àquelas pessoas com predisposições históricas, as mulheres, ou em pacientes com alguma patologia mental. Ao passo que os médicos da Escola de Nancy argumentavam que circunstancialmente qualquer pessoa poderia ser hipnotizada. Este debate durante o século XIX levou criminologistas, como Cesare Lombroso, a questionar as implicações legais que isso agregaria aos processos de aplicação penal. Com isso, houve um esforço por delimitar as fronteiras entre os hipnotizados daqueles apenas sugestionados, isto é, aqueles facilmente influenciáveis.

Ao considerar os fenômenos Espíritos e a mediunidade enquanto uma continuação dos trabalhos em criminologia do médico italiano, Ystehede (2013) apontou que, para Lombroso, havia também a necessidade de se elaborar uma biologia dos Espíritos, sendo este o último estágio da Antropologia Criminal lombrosiana: uma vez que o homem e a mulher normal, as/os criminosos, as históricas, os anarquistas, os loucos e os negros já haviam sido observados, mensurados, dissecados e cirurgicamente descritos em sua imaginária totalidade de características. O último desafio desta disciplina do saber seria, portanto, observar, medir e substanciar as análises da numinosidade dos espíritos, suas formas e composições, a fim de atribuir aos entes espectrais suas devidas particularidades e potencialidade de influenciar as ações dos vivos. Nesta perspectiva, o autor destacou também a possível utilidade da mediunidade e das aparições de espíritos ou fantasmas dos mortos para auxiliar na resolução de

¹² No original: *Demonizing being: Lombroso and the ghosts of criminology.*

investigações policiais, ou ainda, explicar determinadas atitudes transgressoras por influência das entidades espirituais (YSTEHEDE, 2013).

Um outro aspecto privilegiado por Ystehede (2013) foi a ampla utilização de tecnologias médico-científicas, como o raio-X, criado em 1895 por Wilhelm Rontgen, e que logo foi incluído às práticas da Antropologia Criminal, assim como as fotografias espirituais utilizadas como evidências científicas da existência e veracidade das aparições espirituais, e de comprovar que, a partir do desenvolvimento científico e dos métodos apropriados, seria possível de explicar e estudar cientificamente os fenômenos de aparições e contato com os mortos. Certamente, por este viés, a hipótese espírita de Lombroso não entraria em conflito com o evolucionismo e materialismo que sustentaram as argumentações do psiquiatra italiano sobre o homem criminoso, sendo preciso, por conseguinte, quantificar a médium.

Ainda que Ystehede (2013) tenha reconhecido a importância da médium Eusapia Palladino para a construção do discurso de Cesare Lombroso (1943), percebe-se que este foi um dos aspectos menos aprofundados pelo autor. Ystehed destaca unicamente a justificativa atávica da mediunidade de Palladino, sem problematizar as questões de gênero sobre o olhar do médico italiano. De fato, para Lombroso (1943), a mediunidade de Eusapia Palladino justificava-se por ser mulher, isto é, inferior, além de semianalfabeta, de temperamento difícil, histérica e atávica. Todavia, para uma compreensão histórica do que consistiam estes adjetivos na narrativa de Lombroso, compreende-se a necessidade da utilização de aportes teórico-metodológicos que, substancialmente, tornem possível olhar para as características de Palladino apresentadas pelo psiquiatra não apenas como juízos de valor em seu estudo.

1.1.2 Considerações a partir da História, Ciências da Religião e dos Estudos Literários

Na perspectiva dos Estudos Literários sobre a Europa vitoriana, faz-se importante destacar o artigo de Christine Ferguson (2007), intitulado “Eugenia e vida após a morte: Lombroso, Doyle e a purificação espiritualista da raça”¹³. Em seu trabalho, a autora buscou relacionar as ideias do espiritualismo moderno com os princípios eugênicos, demonstrando como estes foram desenvolvidos nas obras literárias produzidas durante a época vitoriana. Por conta de sua análise se estender também ao escritor Arthur Conan Doyle (1859-1930), recuperamos o que ela considerou importante em Lombroso (1943) para elaborar seus argumentos.

¹³ Título original: Eugenics and the Afterlife: Lombroso, Doyle, and the Spiritualist Purification of the Race, *Journal of Victorian Culture*, v. 12, n. 1, 2007.

Ferguson (2007) destacou acerca das ideias espiritualistas e Espíritas enquanto uma extensão do pensamento eugênico em desenvolvimento na Europa. A partir desta perspectiva, a autora percebeu que frente ao crescente materialismo científico, o “espiritualismo aparece como a culminação lógica e talvez necessária da fascinação de toda a vida desses dois homens com o potencial do corpo para significar tipo racial, nacional e criminoso” (FERGUSON, 2007, p. 65)¹⁴. Neste sentido, foi apontado que embora o Espiritismo tenha sido um movimento que proporcionou espaço para aqueles que eram socialmente silenciados (mulheres, classes trabalhadoras e não-brancos), também dialogou com as ideias eugênicas no século XIX (FERGUSON, 2007).

Espiritismo e eugenia parecem, desde o início, companheiros improváveis, cujos respectivos praticantes sem dúvida não teriam gostado da comparação. Na verdade, os eugenistas e seus simpatizantes normalmente viam o espiritualismo como uma evidência exatamente do tipo de degeneração nacional que estavam tentando curar (FERGUSON, 2007, p. 66, tradução nossa)¹⁵.

Tendo em vista a influência da biologia darwinista no século XIX, compreendemos que ambos sistemas de ideias ressaltavam a questão do evolucionismo biológico e social. Enquanto o Espiritismo se fundamentava na evolução espiritual, a eugenia se voltava para a evolução das raças. Para Ferguson (2007), embora nem Cesare Lombroso nem Arthur Conan Doyle se considerassem eugenistas, eles apresentavam no cerne de seus discursos intelectuais aproximações com os princípios eugênicos defendidos, principalmente, por Francis Galton (1822-1911). Segundo Ferguson (2007), “como Lombroso, Galton era fascinado pela possibilidade de mapear a alma (criminoso) no corpo. Essa busca encontrou um equivalente ficcional, ou, possivelmente, um epítome, nas façanhas da criação literária popular de Doyle, Sherlock Holmes” (p. 76., tradução nossa)¹⁶.

Uma das principais questões levantadas pela autora foi com relação à compreensão de Lombroso (1943) sobre o mundo espiritual e as falhas ocorridas entre as comunicações. Neste

¹⁴ No original: Spiritualism and eugenics seem from the outset to be unlikely bedfellows whose respective practitioners would no doubt have disliked the comparison. Indeed, eugenicists and their sympathizers typically viewed spiritualism as evidence of exactly the type of national degeneration they were trying to cure (FERGUSON, 2007, p. 66).

¹⁵ No original: Spiritualism and eugenics seem from the outset to be unlikely bedfellows whose respective practitioners would no doubt have disliked the comparison. Indeed, eugenicists and their sympathizers typically viewed spiritualism as evidence of exactly the type of national degeneration they were trying to cure (FERGUSON, 2007, p. 66).

¹⁶ No original: Like Lombroso, Galton was fascinated by the possibility of mapping the (criminal) soul on the body. This quest found a fictional equivalent, or, arguably, epitome, in the exploits of Doyle’s popular literary creation, Sherlock Holmes (FERGUSON, 2007, p. 76).

ponto, Ferguson (2007) entende que a justificativa atribuída pelo médico italiano para tais situações se estabeleceu a partir da elaboração de uma visão do pós-vida¹⁷, ou seja,

[...] para explicar a má qualidade das comunicações das sessões espíritas e das manifestações espirituais sem admitir a possibilidade de fraude, ele recorre a caracterizar a própria vida após a morte como defeituosa e imperfeita. Em outras palavras, em vez de culpar a médium por mensagens espirituais ridículas, ele culpa os espíritos. Explicando o sentimento insípido e a gramática incorreta de mensagens que os médiuns afirmavam ter canalizado de grandes pensadores mortos, ele escreve: 'A inteligência dessas personalidades desencarnadas, mesmo no caso daqueles que estavam em vida de intelecto forte, agora estão privados de seu próprio organismo e ser obrigado a usar o cérebro dos vivos, é apenas fragmentário e incoerente'. Para Lombroso, a perda do corpo é mais debilitante do que libertadora; a morte funciona como uma forma de enfermidade recém-infligida que requer um médium vivo como uma prótese comunicativa (FERGUSON, 2007, p. 78-79, tradução nossa)¹⁸.

A médium, para Lombroso, conforme ressaltou Ferguson (2007), ainda não estaria completamente isenta de críticas: por ser considerada atávica, assim como os loucos e criminosos, tinha uma impulsão biológica por trapacear e enganar os outros. Desta forma, Lombroso foi capaz de inserir a médium Eusapia Palladino no paradigma atávico que era privilegiado em seu olhar. Na compreensão da autora, embora Lombroso tenha sido um intelectual pessimista, o italiano comemorou o atavismo ao invés de apenas detratá-lo.

Diante disso, Ferguson (2007) indicou que os exames da anatomia e fisiologia realizados pelo médico em médiuns, loucos, criminosos e prisioneiros de raças que eram consideradas inferiores, só foi possível porque Lombroso reconhecia nestes indivíduos o defeito, a degeneração, a variação que transgredia as fronteiras entre o normal e o anormal. Em outras palavras, a leitura da autora indica que para o psiquiatra, a observação dos desvios foi uma das formas encontradas que possibilitariam o aprimoramento do ser humano e de sua evolução.

¹⁷ A autora argumenta que esta concepção se deu de forma diferente em Lombroso (1909) e em Doyle (1919; 1926). Como já destacado, nosso olhar se preocupou mais com as considerações acerca da leitura de eugenia em Lombroso argumentada pela autora, do que as análises das publicações do escritor inglês propriamente ditas.

¹⁸ No original: [...] rather than blaming the medium for ridiculous spirit messages, he blames the spirits. Explaining the insipid sentiment and incorrect grammar of messages that mediums claimed to have channeled from great dead thinkers, he writes, 'The intelligence of these discarnate personalities, even in the case of those who were in life of strong intellect, being now deprived of their own organism and being obliged to use the brain of the living, is but fragmentary and incoherent.' For Lombroso, the loss of the body is debilitating rather than liberating; death functions as a newly inflicted form of infirmity which requires a living medium as a communicative prosthesis (FERGUSON, 2007, pp. 78-79).

Em sequência, no artigo publicado por Alessandra Violi (2012) e intitulado “Lombroso e os fantasmas da ciência”¹⁹, a autora buscou ressaltar principalmente a utilização da fotografia para captar os espectros dos espíritos, bem como a reivindicação do método científico positivista para a análise dos fenômenos de mediunidade e aparições espirituais. A partir deste viés, a autora indicou que os interesses e estudos de Cesare Lombroso acerca do Espiritismo se deram a partir de uma torção do método positivista, que em suas palavras:

[...] não se trata de um escorregão de um cientista para a dimensão fantástica do "espectral", mas da emergência de um imaginário já inscrito no projeto de ciência positivista, um imaginário que Lombroso leva ao extremo, dando-lhe o aspecto de uma revelação fantasmagórica (VIOLI, 2012, p. 244-245, tradução nossa).²⁰

A respeito deste projeto de ciência positivista do qual referiu-se a autora, compreende-se que a construção da ciência do século XIX ocorreu a partir da reorganização de saberes, explicações, conceitos e visões sobre a sociedade realizados por meio do viés científico. Este raciocínio se assemelha aos destacados anteriores, à medida em que busca destacar a expansão do racionalismo científico que havia florescido nos círculos intelectuais sobre a vida e sobre a morte. Para Violi (2012), as sessões espíritas instauraram um paradoxo que os cientistas do oitocentos se esforçaram para compreendê-lo: trazia ao momento presente um espectro do passado. Operava, portanto, a correlação entre a morte agindo sobre a vida daquele/a que a tornava manifesta no mundo a partir de seu corpo.

O corpo do médium, portanto, ofereceu um acesso à morte (autópsia), mas do ponto de vista da vida: é um corpo que podia se "fingir de morto" apenas porque estava vivo. Assim, no médium, a morte torna-se visível na vida, nos seus sinais vitais, o que significa que este corpo já apresenta a estrutura do espectral: a morte que volta como vida, como um conjunto de evidências que era possível registrar, medir, catalogar, e que me permitem, dando forma ao fenômeno, possuí-lo. [...] Antes mesmo nos ectoplasmas ou nas aparições, o cientista encontra assim a lógica da revelação fantasmagórica no próprio corpo do médium, onde os “traços” mecânicos fazem aparecer os “espectros”, desenhando uma fisionomia do invisível. Deste ponto de vista, a investigação espírita não intervém para substituir o positivismo, antes atinge sua maior ambição: tornar a morte visível, narrável, como um processo "vital" pelo qual passa a matéria. Não é por acaso que Lombroso conclui *Ricerche sui fenomeni ipnotici e spiritici* falando de uma "biologia dos espíritos", da qual traça as

¹⁹ Título original: Lombroso y los fantasmas de la ciencia, *Revista Sans Soleil: Estudios de la imagen*, n. 4, 2012.

²⁰ No original: [...] no se trata de un desliz del científico hacia la dimensión fantástica de lo “espectral”, sino de la emergencia de un imaginario ya inscrito en el proyecto de las ciencias positivistas, un imaginario que Lombroso empuja hasta el extremo dándole el aspecto de una revelación fantasmal (VIOLI, 2012, p. 244-245).

primeiras linhas, entendendo-a como o maior desafio de seu método positivo (VIOLI, 2012, p. 247, tradução nossa).²¹

Desta maneira, no trabalho de Alessandra Violi (2012) prevalece a interpretação sobre as tecnologias médicas e fotográficas concebidas por Lombroso como evidências científicas que atestavam a veracidade do fenômeno. A autora menciona o documentário positivista *A Nevropatologia*²², do neurologista italiano Camillo Negro (1861-1927), filmado por Roberto Omegna e exibido pela primeira vez em 1908, na cidade de Turim. Nesta ocasião, Lombroso compareceu à exibição em que o neurologista e o médico auxiliar, Doutor Rovasenda, demonstravam como se deveria lidar com uma crise convulsiva durante o transe hipnótico. Para Violi (2012), este documentário foi adotado por Lombroso enquanto mais dos que compunham seu “arquivo da morte”, constituído por produções fotográficas e filmográficas, a fim de atestar os fatos que antes eram sido descritos, desenhados e assistidos presencialmente, para serem capturados, congelados por meio dos desenvolvimentos científicos, isto é, apreendidos pela ciência.

De forma semelhante, isso passou também a ocorrer nos ambientes em que se realizavam as sessões mediúnicas. Estes espaços foram mais do que medicalizados, tornando-se verdadeiros laboratórios nos quais eram realizadas experiências psicológicas e mediúnicas com médiuns sujeitos às pretensões de verificação científica. Além das fotografias, no ambiente das sessões e das experiências espíritas, os cientistas se utilizaram da argila com o objetivo de conseguir demarcar tridimensionalmente o espírito.

[...] Notamos como na realidade os traços fisionômicos dos fantasmas reproduzem, lombrosianamente, uma fronteira muito diferente, aquela entre a animalidade e a humanidade típica dos rostos primitivos. Um escultor teve então a tarefa de extrair os relevos das pegadas no barro, obtendo assim uma transferência perfeita da matéria do invisível (a cavidade, o negativo) para o visível (o relevo, o positivo). Em outros casos, a impressão foi capturada pelo

²¹ No original: El cuerpo del médium ofrece por lo tanto un acceso a la muerte (autopsia), pero desde la perspectiva de la vida: es un cuerpo que puede “hacer el muerto” sólo porque está vivo. Así, en el médium la muerte se hace visible en la vida, en sus signos vitales, lo que significa que ese cuerpo presenta ya la estructura de lo espectral: la muerte que regresa como vida, como conjunto de evidencias que puedo registrar, medir, catalogar, y que me permiten, dándole una forma al fenómeno, poseerlo. [...] Antes incluso que en los ectoplasmas o en las apariciones, el científico encuentra así la lógica de la revelación fantasmal en el cuerpo mismo del médium, donde las “trazas” mecánicas hacen aparecer los “espectros”, diseñando una fisionomía de lo invisible. En esta óptica, la indagación espiritista no interviene para sustituir al positivismo, más bien realiza su máxima ambición: hacer visible, narrable, la muerte como proceso “vital” que atraviesa la materia. No por casualidad, Lombroso concluye su *Ricerche sui fenomeni ipnotici e spiritici* hablando de una “biología de los espíritus”, de la cual esboza las primeras líneas entendiéndola como el mayor reto de su método positivo (VIOLI, 2012, p. 247).

²² No original: *La Nevropatologia* (NEGRO, 1908). Disponível em: <https://patrimonio.archivioluce.com/luce-web/detail/IL3000090753/1/omegna-esperimenti-dott-negn-esperimento-nevropatologia-condotto-dai-dottori-negro-e-ravasenda-e-filmato-dal-dottor-roberto-omegna.html?startPage=260>. Acesso em: 29 de abril de 2021.

meio usando uma placa fotográfica em vez de argila, como imagens planas e bidimensionais. [...] O estágio sucessivo da revelação é, portanto, uma espécie de passagem, desta vez móvel, da matéria do invisível ao visível, do amorfo à forma, e da dimensão do tempo à do espaço (VIOLI, 2012, p. 251, tradução nossa).²³

No campo da Ciência da Religião, há o destaque para o artigo de Elaine M. Geraldo dos Santos e José A. Lopes Peixoto (2020), publicado sob o título “O Espiritismo sob a perspectiva dos estudos e da conversão do médico Cesare Lombroso (1857-1909)”. Este estudo considerou inicialmente dois momentos da trajetória do italiano: o primeiro sendo as declarações de Lombroso que associaram o Espiritismo e a mediunidade ao charlatanismo, e o segundo, quando o psiquiatra admitiu, em *Hipnotismo e Mediunidade*, acreditar na hipótese Espírita, tanto nas aparições e comunicações quanto nas influências de que os espíritos poderiam afetar a vida terrena. Segundo os autores,

O foco da nossa análise é problematizar como um médico/cientista cético quanto às manifestações espirituais desenvolveu e divulgou seus estudos por meio de publicações acadêmicas, até a “confirmação”, para ele, dos acontecimentos, mesmo diante do risco de descredibilizar sua carreira profissional (SANTOS; PEIXOTO, 2020, p. 527).

Com base na perspectiva de Candido Procópio sobre as religiões mediúnicas, Santos e Peixoto (2020) ressaltaram em seu trabalho a consideração de que o Espiritismo em Lombroso (1943) foi pensado enquanto uma religião, e enfatizaram a questão da conversão das crenças do médico italiano ao crescente Espiritismo na Europa aos fins do século XIX. Neste prisma, também foi destacado pela leitura dos autores algumas aproximações entre Hippolyte Léon Denizard Rivail, considerado o sistematizador do pensamento Espírita francês, e o médico psiquiatra italiano. Estas aproximações se deram principalmente no campo da frenologia elaborada por Franz Joseph Gall, e no tocante à posição anticlerical que ambos intelectuais apresentam no decorrer de suas trajetórias.

²³ No original: Notamos cómo en realidad los trazos fisionómicos de los fantasmas reproducen, lombrosianamente, un confín bien distinto, el que está entre la animalidad y la humanidad típica de los rostros primitivos. A un escultor le esperaba después la tarea de extraer los relieves de las huellas en la arcilla, obteniendo con ello un traslado perfecto de la materia de lo invisible (la cavidad, el negativo) a lo visible (el relieve, el positivo). En otros casos, la huella era capturada por la médium utilizando en vez de arcilla una placa fotográfica, como imágenes planas y bidimensionales.[...] El estadio sucesivo de la revelación es por lo tanto una especie de pasaje, esta vez móvil, de la materia de lo invisible a lo visible, de lo amorfo a la forma, y de la dimensión del tiempo a la del espacio (VIOLI, 2021, p. 251).

O ceticismo lombrosiano quanto às manifestações espíritas alimentava-se do distanciamento “místico” que sua formação médica exigia, mas que, segundo ele, não impediu a constatação de que um “homem, por educação científica e quase por instinto, fosse contrário ao Espiritismo, esse fui eu” (SANTOS; PEIXOTO, 2020, p. 530).

De fato, consideramos interessante a utilização de fontes jornalísticas pelos autores, os quais realizaram um levantamento das notícias sobre o Espiritismo na imprensa brasileira, mais especificamente no periódico *Pernambucanos*, que indicavam a circulação das ideias e as relações estabelecidas entre o Espiritismo no Brasil com relação ao Espiritismo europeu e os desdobramentos deste movimento no campo das Pesquisas Psíquicas. Entretanto, percebe-se que a análise de Santos e Peixoto (2020) foi estabelecida a partir da oposição e desentendimento entre a ciência e a religião, sem considerar que ambas são crenças socialmente constituídas pelas relações humanas localizadas historicamente, como já alertou Bruno Latour (2004). Para os autores, Lombroso,

Ao converter-se, percebemos que, um dos nomes mais relevantes da ciência forense duvidou, investigou e comprovou sob a sua ótica, a “veracidade” das manifestações mediúnicas. Lombroso contribuiu com uma abordagem metafísica sobre o Espiritismo, ao problematizar cientificamente os fenômenos espirituais, inaugurando um novo olhar sobre a doutrina, que, atualmente, possui uma base científica (SANTOS; PEIXOTO, 2020, p. 544).

Na leitura feita, essa visão continua compactuando com o mito lombrosiano construído pelos seguidores da Antropologia Criminal Italiana nas primeiras décadas do século XX, posterior à morte de Lombroso. Nesta perspectiva, em que se ilumina a figura do médico indubitavelmente fidedigno aos moldes e levantamentos de hipóteses científicas, se exclui a possibilidade de diálogo, reinterpretações e reatualizações que são processos históricos ocorridos na sociedade acerca das diferentes visões, aspectos e explicações religiosas. Vale ressaltar que durante o século XIX, foi a ciência que ambicionou e passou a disputar espaços simbólicos pelas representações do mundo e explicações dos fenômenos da natureza, desqualificando as mitologias religiosas como apego ao “totem e o tabu” (LATOURE, 2004). Nesse sentido, a narrativa de Cesare Lombroso (1943) passa a ser vista apenas como uma obra científica, que fala somente dos processos laboratoriais utilizados para construir aquela verdade organizada de modo científico, e da qual perderíamos de vista outras questões importantes que vieram a tornar possível a elaboração do conhecimento em fins do século XIX e início do século XX.

Um dos referenciais bibliográficos que tornou possível refletir os estudos sobre a mente realizados entre fins do século XIX e início do século XX foi o livro organizado pela historiadora Annette Mulberger, publicado em 2016 e intitulado *Os limites da ciência: Espiritismo, hipnotismo e o estudo dos fenômenos paranormais (1850-1930)*²⁴. Na obra, a autora abordou o processo histórico da construção do campo das pesquisas psíquicas ao encontro do desenvolvimento crescente do Espiritismo francês e Espiritualismo americano. Esta obra foi constituída também por outros estudos de diferentes autores, com ênfase no Espiritismo europeu, e Lombroso foi indicado como um dos principais representantes dos conhecimentos psíquicos na virada do século XIX para o XX.

A perspectiva apresentada por Mulberger (2016) inscreve-se a partir do viés da História da Ciência, a fim de compreender como teorias e práticas, durante a segunda metade do século XIX e início do século XX, foram entendidas como científicas e racionais. Para além de situar os intelectuais e estudiosos das manifestações conhecidas como parapsicologia, Mulberger também retomou as principais ideias do Espiritualismo Americano e Francês, relacionando-as, no plano epistemológico, com a medicina e a psiquiatria do oitocentos. De maneira concisa, a autora buscou evidenciar a participação das mulheres médiuns neste campo e os procedimentos de necessidade científica e empírica nas sessões mediúnicas, em que se reproduziam as aparições e materializações de fantasmas ou espíritos, o processo de transmissão do pensamento, psicografias e fotografias espíritas.

Ao considerar o movimento das ideias espíritas, Annette Mulberger (2016) indicou que o Espiritismo foi um renascimento ocultista que se desenvolveu na Europa, constituído por diversas práticas, tais como a comunicação com os mortos, astrologia, leitura manual e de tarot e necromancia em meados do oitocentos. O movimento, que comportou diversos desdobramentos, também foi objeto de embates e discussões no meio intelectual e científico europeu e americano.

Nem todos os contemporâneos estavam convencidos da autenticidade dos fenômenos exibidos nas sessões. Muitos viram nas atividades mediúnicas reminiscências de tradições medievais como bruxaria, magia negra e feitiçaria, bem como tentativas de enganar o público e lucrar com a inocência dos mais crédulos. [...] Ao longo da segunda metade do século XIX, o público era convidado para exposições de espiritismo (e também de mesmerismo e hipnotismo) como demonstração científica da autenticidade dos fenômenos. Ao mesmo tempo, muitas vezes na mesma sala, os mágicos profissionais tentavam reproduzir esses fenômenos para mostrar os mecanismos ocultos

²⁴ Título original: *Los límites de la ciencia. Espiritismo, hipnotismo y el estudio de los fenómenos paranormales (1850-1930)*, Madrid, 2016.

com os quais foram produzidos (MULBERGER, 2016, p. 34-35, tradução nossa).²⁵

Concomitante aos espetáculos e apresentações do magnetismo animal, hipnotismo e Espiritismo, estas modalidades das sessões mediúnicas foram cada vez mais ocupadas por cientistas das mais diferentes perspectivas. Dentre eles, destacou-se Cesare Lombroso, que teve a possibilidade de estudar e transformar em objeto de análise científica as manifestações e a médium Eusapia Palladino, mundialmente conhecida após os primeiros contatos com o psiquiatra italiano (MULBERGER, 2016). Um dos diferenciais da análise de Mulberger (2016) é a importância dada pela autora à trajetória e participação das médiuns neste processo de construção de um campo científico de pesquisas psíquicas.

De forma semelhante, a historiadora Andrea Graus (2016) examinou o trabalho de Lombroso acerca do Espiritismo, no intuito de conjecturar os motivos que levaram o autor a não mencionar o médico espanhol Manuel Otero Acevedo (1865-1920) em *Hipnotismo e Mediunidade*. Esta controvérsia acerca da autoridade médica foi também articulada com as demarcações no terreno científico e intelectual. Vale destacar que a perspectiva de Graus (2016) se voltou para demonstrar que Otero Acevedo havia realizado experimentos com Palladino antes mesmo de Lombroso aceitar o convite de Ercole Chiaia, em 1891. No primeiro contato entre Chiaia e Lombroso, em 1888, foi estendido ao médico italiano o convite para assistir a uma sessão mediúnica com Palladino, no entanto, Lombroso negou-se a comparecer.

O enfoque da discussão realizada por Andrea Graus (2016) se debruçou prioritariamente à disputa pela originalidade de pesquisa, bem como salientou a participação de Otero Acevedo em defesa dos fenômenos mediúnicos produzidos por Eusapia Palladino. De acordo com a autora, ainda que o contato entre Acevedo e Lombroso tenha sido mínimo, não se deve considerá-lo irrelevante na mobilização eloquente realizada também por Ercole Chiaia para que o psiquiatra italiano comparecesse às sessões da médium.

Chegando a Nápoles, Otero Acevedo tentou convencer Lombroso de que deveria acompanhá-lo nas sessões com Palladino. Muito provavelmente, ele queria fazer uso da autoridade científica de Lombroso para legitimar sua pesquisa e, ao mesmo tempo, construir sua própria autoridade no campo

²⁵ No original: No todos los contemporáneos estaban convencidos de la autenticidad de los fenómenos exhibidos en las sesiones espiritistas. Muchos veían en las actividades mediúnicas reminiscencias de tradiciones medievales como la brujería, la magia negra y la hechicería, así como intentos de engañar al público y sacar provecho económico de la inocencia de los más crédulos. [...] A lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, el público era invitado a exhibiciones de espiritismo (y también de mesmerismo e hipnotismo) como demostración científica de la autenticidad de los fenómenos. Al mismo tiempo, a menudo en la misma sala, magos profesionales trataban de reproducir estos fenómenos para mostrar los mecanismos ocultos con que eran producidos (MULBERGER, 2016, p. 34-35).

emergente da pesquisa psíquica. Ao contrário de outros autores, como Aksakof (1906/1890), Lombroso não fez referência às cartas que trocou com Otero Acevedo. Embora eu presumo que foram poucas, na opinião do psicólogo italiano Enrico Morselli (1852-1929), elas podem ter sido vitais para convencer Lombroso da relevância dos fenômenos de Palladino. Na opinião de Morselli (1908, Vol. 1, p. 135), Otero Acevedo ajudou a persuadir Lombroso, como fez com Chiaia, aproveitando ao máximo suas crenças materialistas (GRAUS, 2016, p. 7, tradução nossa)²⁶.

Nesta perspectiva, foi possível notar a preocupação de Graus (2016) e Mulberger (2016) em destacar as redes intelectuais e a perspectiva de disputa pelo pioneirismo de um campo ainda em construção, como o caso das Pesquisas Psíquicas no fim do século XIX. Além da Itália e Espanha, a tendência de pensar cientificamente os fenômenos mentais e espirituais já se encontrava em um estágio mais avançado no que diz respeito à quantidade de publicações e estudos, como na Inglaterra, França e Estados Unidos da América.

Outra perspectiva que teve grande relevância nesta trajetória bibliográfica foi a tese de doutoramento da historiadora Angélica Aparecida da Silva de Almeida (2007), intitulada "*Uma Fábrica De Loucos": Psiquiatria X Espiritismo No Brasil (1900-1950)*". Nesta, a autora discutiu acerca da loucura espírita, quer seja uma perspectiva difundida entre o meio médico psiquiátrico para se referir ao transe mediúnico. Almeida defende que a loucura espírita foi utilizada como um elemento discursivo para desqualificar a mediunidade e, conseqüentemente, afirmar o saber psiquiátrico enquanto portador das respostas e explicações sobre o adoecimento mental. Embora sua análise tenha se orientado a partir dos discursos de diversos médicos psiquiatras e espíritas brasileiros da região sudoeste do país e não em Lombroso (1943), a autora dedicou um dos subtítulos para apontar de que forma o médico italiano se articulou com a questão da loucura espírita.

Segundo Almeida (2007), o trabalho de Lombroso (1943) é importante porque apresenta um olhar diferente e ao mesmo tempo interessante a respeito do fenômeno mediúnico: o enquadra como patológico porque é realizado por históricas, ao mesmo tempo em que admite a realidade da experiência e a troca de informações entre os vivos e os espíritos dos mortos. Embora a análise de Lombroso tenha sido desenvolvida com base nos dados antropométricos e

²⁶ No original: Arriving at Naples, Otero Acevedo attempted to convince Lombroso that he should accompany him in the seances with Palladino. Most likely, he wanted to make use of Lombroso's scientific authority to legitimize his research, and at the same time build his own authority in the emerging field of psychical research. Unlike other authors, such as Aksakof (1906/1890), Lombroso made no reference to the letters he exchanged with Otero Acevedo. Although I assume that they were few, in the opinion of the Italian psychologist Enrico Morselli (1852–1929) they could have been vital in convincing Lombroso of the relevance of Palladino's phenomena. In Morselli's opinion (1908, Vol. 1, p. 135), Otero Acevedo helped persuade Lombroso, as he did with Chiaia, by making the most of his materialistic beliefs (GRAUS, 2016, p. 7).

informações fisiológicas, Almeida (2007) destaca este foi um dos intelectuais que declararam abertamente acreditar na realidade dos fenômenos Espíritas e no fato de os espíritos influenciarem as ações individuais, principalmente dos médiuns, vistos como intérpretes deste tipo de comunicação.

A partir da revisão bibliográfica exposta acima, vale salientar que ainda existem muitas lacunas a serem preenchidas sobre o Espiritismo sob a ótica de Cesare Lombroso. A leitura dos trabalhos de Alvarado e Biondi (2017) e de Facco *et al.* (2019), tornou possível observar as diferenças epistemológicas travadas nos debates entre psiquiatras do século XIX e a especificidade de como cada intelectual pensou os fenômenos hipnóticos e mediúnicos.

Neste raciocínio, Graus (2016) e Mulberger (2016) possibilitaram importantes reflexões sobre os saberes médicos europeus, assim como a transformação do ambiente das sessões espíritas em um laboratório onde se produziam e reproduziam as experiências a partir dos controles e imposições médicas. O não reconhecimento por parte de Lombroso (1943) sobre o trabalho que havia sido desenvolvido por Otero Acevedo nos leva a questionar a construção da legitimidade e autoridade no campo médico, uma vez que os pares de Lombroso são, em sua maioria, os italianos, alemães, franceses e os ingleses.

Consideramos de grande relevância o trabalho que foi desenvolvido por P. J. Ystehede (2014) e a perspectiva apresentada de cientista gótico por Rafter e Ystehede (2010), que se traduzem em um anseio de ultrapassar as visões restritas e congeladas pela Criminologia do cientista e antropólogo linear que, ao fim da vida, rejeitou a ciência. Por isso, concordamos que atribuir a aproximação de Lombroso com o Espiritismo unicamente à senilidade ultrapassa os limites de interpretação e compreensão dos fenômenos e das produções históricas.

Sob a perspectiva histórica, Alessandra Violi (2012) observou que a relação fantasmagórica e paradoxal introduzida pelas fotografias espíritas e pela mediunidade trazia o passado ao presente, o morto à vida, isto é, as reminiscências tornaram-se evidências no estudo de Lombroso sobre o Espiritismo. Ainda foi destacado pela autora que em 1886, Lombroso havia presenciado algumas apresentações do magnetizador Donato e, posteriormente, teria afirmado que a hipnose deveria ser realizada apenas por profissionais do meio médico, a fim de evitar uma histeria coletiva. Conforme Almeida (2007), esta foi uma das estratégias do discurso psiquiátrico para reafirmar a sua autoridade com relação às doenças mentais e aos tratamentos adequados para as mesmas.

À vista do que foi pontuado por Santos e Peixoto (2020), percebe-se a necessidade de rever a construção sobre a figura de Cesare Lombroso como um mito científico. Como se os cientistas e médicos estivessem em um nível acima da sociedade e por tal razão as verdades

seriam confiadas a eles. Por isso, consideramos relevante a análise de Ferguson (2007), que associou as ideias de eugenia à evolução espiritual da qual a teoria Espírita do século XIX, principalmente produzida por Allan Kardec e pela literatura inglesa, buscou representar em seus discursos. A eugenia e o Espiritismo podem não ter sido sistemas de ideias que se cruzaram intencionalmente. Entretanto, não se pode dissimular que o evolucionismo, a racionalização do mundo e do homem pela ciência estavam presentes no encadeamento de ideias dessas duas teorias.

Diante disso, observamos que discurso produzido por Cesare Lombroso (1943) em *Hipnotismo e Mediunidade*, se trata de um discurso histórico, multifacetado, que consistiu na elaboração de um conhecimento científico sobre o Espiritismo no século XIX com base nos pressupostos teóricos antropológicos e psiquiátricos vigentes no referido contexto. Com isso em mente, na próxima subseção serão apresentados os aportes metodológicos e teóricos que orientaram a construção do presente trabalho.

1.2 *Hipnotismo e Mediunidade*: questões de ordem metodológica

Sobre as questões de ordem metodológica que orientaram a realização deste trabalho, optamos pela proposta colocada por Michel Foucault, em sua obra *A arqueologia do saber*, para a análise de discursos. Tal método pressupõe se atentar aos aspectos que regulamentam o discurso: as regularidades discursivas. Para tanto, Foucault propôs que, em primeiro lugar, é necessário atentar às unidades do discurso. Entende-se, a partir dessas unidades do discurso, que se deve suspender neste processo inicial de análise tanto o livro como a obra.

O livro se trata, portanto, de uma unidade variável e relativa, porque a partir do momento em que foi questionado, em sua materialidade paralelepipedica, só faz sentido a partir de um campo complexo de discursos. Isso porque suas margens não são nítidas, tampouco rigorosamente determinadas. Aspectos estes que garantem a variabilidade da unidade material do livro (FOUCAULT, 2008).

A obra, que também não se trata de uma unidade homogênea e imediata, levanta problemas mais difíceis porque consiste em “uma soma de textos que podem ser denotados pelo signo de um nome próprio” (FOUCAULT, 2008, p. 26). O indicativo do nome próprio, isto é, do sujeito que produz este conjunto de enunciados, não é imediato porque é construído por uma ação, por um procedimento interpretativo, ou seja:

[...] vê-se logo que tal unidade, longe de ser apresentada imediatamente, é constituída por uma operação; que essa operação é interpretativa (já que decifra, no texto, a transcrição de alguma coisa que ele esconde e manifesta ao mesmo tempo); que, finalmente, a operação que determina o *opus* em sua unidade e, por conseguinte, a própria obra. (FOUCAULT, 2008, p. 27, grifo do autor)

Estas primeiras orientações explicadas por Foucault (2008) sobre a análise de discursos, auxilia a refletir sobre o livro *Hipnotismo e Mediunidade* (1943) na instância do acontecimento, distinguindo-o em relação ao conjunto da obra do médico. Sabemos que Lombroso, no decorrer de sua existência, foi um escritor exímio. Logo, é possível observar que seu conjunto de publicações, de resquícios que ele, enquanto sujeito histórico, deixou ao redor de si se propuseram a entender o indivíduo criminoso, as mulheres, os gênios, os loucos morais, as doenças mentais e o Espiritismo em sua(s) complexidade(s) diversa(s), e encontram-se dispersos em textos e artigos de jornais (desde os jornais locais italianos até os jornais internacionais, científicos ou não); em manuais acadêmicos e regulamentações sanitárias. Ou mesmo quando foi chamado para propor – e se propôs – a auxiliar no gerenciamento e manutenção da saúde pública com relação a doenças endêmicas na Itália (como ocorreu com a pelagra e com os estudos sobre a necessidade de se atender imediatamente os ferimentos à bala de fogo, que derivou em uma dupla problemática: o aumento da criminalidade e os conflitos armados pela construção do Estado Nacional italiano); cartas e correspondências trocadas com outros intelectuais (italianos, franceses, alemães, austríacos, russos, etc); nos prontuários que preencheu durante seu trabalho como médico de hospitais psiquiátricos e de penitenciárias; em suas anotações sobre a prática clínica privada; em seus diários (que atualmente encontram-se no Museu de Antropologia Criminal Cesare Lombroso, em Turim, Itália); e também nos livros que publicou e ainda hoje chegam até nós. Também somos sujeitos históricos, mesmo após mais de 100 anos do falecimento de Lombroso, em 1909.

A partir das noções de obra e de livro explicadas por Foucault (2008), entendemos que na materialidade do livro o *Hipnotismo e Mediunidade*, se assenta o discurso de Cesare Lombroso (1943) sobre o Espiritismo. Por este raciocínio, trata-se então de um livro tido como parte desse conjunto maior denominado “obra”. A unidade do livro, relativa e variável, faz sentido à medida em que está situada em seu contexto, encadeada de questões que atravessam o social, político e cultural, e que podem ser identificadas nesse campo complexo de discursos. Da mesma forma, a fonte histórica utilizada nesta pesquisa foi pensada como um discurso médico-científico sobre o Espiritismo, em um contexto de configuração e organização das práticas e ideias espíritas na Europa e em outras partes do mundo, que se utilizou da

antropologia e da medicina como os saberes fundamentais que sustentaram o arcabouço argumentativo de Lombroso (1943). Este, que estabeleceu uma ordem evolutiva para as práticas e manifestações espíritas e descreveu a figura do médium como um interceptador das comunicações com os mortos, também compreendeu uma lógica semelhante que induziu a refletir sobre as coerências e continuidades históricas. E é por este motivo que essas duas noções, de livro e de obra, são suspensas pelas próximas etapas de análise desta pesquisa: para que se possa analisar o discurso de Lombroso em sua própria instância, e dar início à utilização da arqueologia enquanto uma das ferramentas para a análise de discursos.

Foucault afirma que se deve também “renunciar a dois temas que estão ligados um ao outro e que se opõem” (FOUCAULT, 2008, p. 27). O primeiro, significa romper com a ideia de que “além de qualquer começo aparente há sempre uma origem secreta”, isto é, na ordem do discurso não será possível recuperar a “irrupção de um acontecimento verdadeiro”; e, a segunda, questiona a noção de que “todo discurso manifesto repousa sobre um já-dito; e que este já-dito não seria simplesmente uma frase já pronunciada, um texto já escrito, mas um ‘jamais-dito’, um discurso sem corpo” (FOUCAULT, 2008, p. 28). Em outras palavras, voltamos o nosso olhar para a maneira com a qual o discurso de Lombroso (1943) sobre o Espiritismo se manifestou, e as condições que garantiram a circulação dos enunciados que o formam e que o dão a possibilidade de existir.

[...] O discurso manifesto não passaria, afinal de contas, da presença repressiva do que ele diz; e esse não-dito seria um vazio minando, do interior, tudo que se diz. o primeiro motivo condena a análise histórica do discurso a ser busca e repetição de uma origem que escapa a toda determinação histórica; o outro destina a ser interpretação ou escuta de um já-dito que seria, ao mesmo tempo, um não-dito. [...] Não é preciso remeter o discurso à longínqua presença da origem; é preciso tratá-lo no jogo de sua instância. (FOUCAULT, 2008, p. 28)

Para tratar o discurso no jogo de sua própria instância, faz-se necessário realizar a descrição dos acontecimentos discursivos que possibilitam perceber como foram formadas as unidades discursivas apontadas acima. Não se tratou, portanto, de voltar-se ao estudo da língua, das significações e dos conteúdos. É importante delimitar que a suspensão de alguns elementos, como as unidades discursivas, foram parte deste procedimento de análise, de forma a auxiliar na construção do caminho pelo qual foi possível observar mais diretamente a arquitetura das relações que sustentam o porquê daquela existência discursiva e não de outra, que sedimenta “um lugar que nem um outro poderia ocupar” (FOUCAULT, 2008, p. 31).

[...] Na verdade, a supressão sistemática das unidades inteiramente aceitas permite, inicialmente, restituir ao enunciado sua singularidade de acontecimento e mostrar que a descontinuidade não é somente um desses grandes acidentes que produzem uma falha na geologia da história, mas já no simples fato do enunciado; faz-se, assim, com que ele surja em sua irrupção histórica; o que se tenta observar é essa incisão que ele constitui, essa irreduzível - e muito frequentemente minúscula - emergência. Por mais banal que seja, por menos importante que o imaginemos em suas consequências, por mais facilmente esquecido que possa ser após sua aparição, por menos entendido ou mal decifrado que o suponhamos, um enunciado é sempre um acontecimento que nem a língua nem o sentido podem esgotar inteiramente. Trata-se de um acontecimento estranho, por certo: inicialmente porque está ligado, de um lado, a um gesto de escrita ou à articulação de uma palavra, mas por outro lado, abre para si mesmo uma existência remanescente no campo de uma memória, ou na materialidade dos manuscritos, dos livros e de qualquer forma de registro; em seguida, porque é único como todo acontecimento, mas está aberto à repetição, à transformação, à reativação; finalmente, porque está ligado não apenas a situações que o provocam, e a consequências por ele ocasionadas, mas, ao mesmo tempo, e segundo uma modalidade inteiramente diferente, a enunciados que o precedem e o seguem. (FOUCAULT, 2008, pp. 31-32)

Esse movimento foi necessário para assegurar “de não relacioná-la com operadores de síntese que não sejam puramente psicológicos”, como os temas de interesse, as intenções e o rigor que se apresentaram no raciocínio do sujeito que produziu o discurso, para “apreender outras formas de regularidade, outros tipos de relações” (FOUCAULT, 2008, p. 32). Ou seja, se tais unidades não fossem devidamente suspensas durante a primeira etapa de análise, elas nos induziriam às concepções imediatas e universais, mantendo-nos preso à uma sucessão linear dos acontecimentos auto justificada por um princípio causal dos acontecimentos. A partir da suspensão das unidades discursivas, a arqueologia foucaultiana mobilizou nesta análise o espaço de reconhecimento sobre os sistemas em que o discurso, como *Hipnotismo e Mediuinidade*, funciona, e as regras gerais de sua formação. De acordo com Foucault, essas relações podem ser:

Relações entre os enunciados (mesmo que escapem à consciência do autor; mesmo que se trate de enunciados que não têm o mesmo autor; mesmo que os autores não se conheçam); relações entre grupos de enunciados assim estabelecidos (mesmo que esses grupos não remetam aos mesmos domínios nem a domínios vizinhos; mesmo que não tenham o mesmo nível formal; mesmo que não constituam o lugar de trocas que podem ser determinadas); relações entre enunciados ou de grupos de enunciados e acontecimentos de uma ordem inteiramente diferente (técnica, econômica, social, política). Fazer aparecer, em sua pureza, o espaço em que se desenvolvem os acontecimentos discursivos não é tentar restabelecê-lo em um isolamento que nada poderia superar; não é fechá-lo em si mesmo; é tornar-se livre para descrever, nele e fora dele, jogos de relações. (FOUCAULT, 2008, p. 32)

Seguindo tal perspectiva, foi possível identificar em *Hipnotismo e Mediunidade* a relação estabelecida por Lombroso (1943) entre enunciados, como o atavismo e a histeria, uma associação que já havia sido realizada com relação ao criminoso e com os gênios, e que assumiu uma extensão na última publicação do médico; entre as crenças e práticas espíritas em outras sociedades e temporalidades que foram correlacionadas ao Espiritismo; entre os grupos de enunciados, como o atavismo se manifestava em mulheres, homens, analfabetos, criminosos e até nos dissidentes políticos (como os anarquistas); e as relações entre enunciados ou grupos de enunciados, e acontecimentos de ordem inteiramente diferente que se pode perceber durante nossa análise, no que tange à mediunidade pensada como loucura e doença. Por exemplo, foi possível observar que em Lombroso o crime não era um fenômeno social, mas um fenômeno biológico manifestado pelos indivíduos que carregam uma carga hereditária primitiva, fruto da degeneração, logo, um problema de saúde pública. Da mesma forma, se a mediunidade é uma forma de manifestação patológica da doença mental, caberia ao médico compreendê-la antes de tornar-se um problema de saúde pública, ou combatê-la enquanto uma prática que conduziria à histeria quando não realizada por um profissional médico (o discurso psiquiátrico que buscava se afirmar profissionalmente e que ansiava pelo domínio do sofrimento e da morte).

Acerca das regularidades discursivas, Foucault entendeu como “relações que podem ser legitimamente descritas entre esses enunciados, deixados em seu agrupamento provisório e visível” (FOUCAULT, 2008, p. 35). Isto é, as possibilidades estratégicas diversas que permitem a ativação de temas incompatíveis ou a introdução de um mesmo tema em conjuntos diferentes. Neste sentido, Foucault elaborou quatro hipóteses sobre essas regularidades, sendo elas: a primeira, que pensa “os enunciados, diferentes em sua forma, dispersos no tempo, formam um conjunto quando se referem a um único e mesmo objeto” (FOUCAULT, 2008, p. 36). Os enunciados sobre o Espiritismo, em *Hipnotismo e Mediunidade*, se referem a este objeto de diversas maneiras, seja pela experiência individual ou social que, indicadas como “práticas/manifestações” espíritas, ou mesmo na dispersão dos enunciados discursivos, definiu-se o que nele há de singular com relação ao objeto, o que se modificou, coexistiu, desapareceu, ou seja, formulada a sua “ei de repartição, nos levando a pensar como, no discurso de Lombroso, o Espiritismo apareceu e suscitou diferentes temáticas (as casas assombradas, as fotografias transcendentais, os casos de premonição, casos de telepatia, aparição de espíritos etc), mas, principalmente, o que o médico trouxe de novidade para o estudo das crenças e manifestações espíritas, seja pela forma que descreveu Eusapia Palladino, ou pela maneira que se referiu aos relatos como fontes de discussão sobre os fenômenos espíritas.

A segunda hipótese trabalhada por Foucault (2008) foi com relação à forma e ao tipo de encadeamento do discurso, buscando compreender como o discurso se estrutura e pode ser reconhecido pelo seu lugar de formação. Para os propósitos deste trabalho, isso foi observado de maneira semelhante ao exemplo que o autor traz com relação ao discurso da Psicopatologia no século XIX. Isso porque, no mesmo período, Lombroso dialogava com este saber, e muito de sua base interpretativa das doenças mentais se embasaram na própria formulação da Psicopatologia do oitocentos.

A terceira hipótese levantada pelo autor corresponde à arquitetura dos conceitos, como estes apareceram e se dispersaram no discurso. Por exemplo, como a mediunidade apareceu enquanto conceito, e como isso se diluiu na narrativa de Lombroso (1943) ao se referir à médium Eusapia Palladino, e ao compará-la com outras médiuns (relação estabelecida pela mediunidade e também pelos comportamentos que são importantes na composição do “quadro clínico” desses indivíduos).

Na quarta hipótese, Foucault indicou que se deve “descrever o encadeamento e explicar as formas unitárias sob as quais eles se representam: a identidade e a persistência dos temas” (FOUCAULT, 2008, p. 40). A partir destas formas unitárias assinaladas por Foucault, foi possível identificar como Lombroso (1943) tentou se situar na condição de “neuropatólogo”, de intelectual cujas bases científicas se sustentavam pelo materialismo, por uma perspectiva de mundo em que biologia e a física-social, ou antropologia, apareceram em sua interação simbiótica. Todavia, não foi pela biologia ou pela física-social, por excelência, mas sobre como fundamentalmente o discurso de Lombroso sobre o Espiritismo se estrutura nestes saberes, uma vez que remontava a eles constantemente a nível de legitimação, processo que serviu para inscrever seu discurso à instituição científica.

Esta hipótese também deu condições de perceber como se dava o encadeamento estabelecido entre atavismo e mediunidade atribuído aos indivíduos estudados por Lombroso (1943). Em seu discurso, constantemente se referiu às mulheres como predispostas à histeria e, portanto, este era um dos fatores que justificavam a predileção pelas mesmas. De forma semelhante, Lombroso (1943) se referiu aos curandeiros e às práticas de cura que realizavam por meio da religião, como atributos em decorrência do atavismo, principalmente quando mencionou os povos à margem do continente europeu. Este movimento, em nossa leitura, foi pensado como uma forma de indicar a forma correta de tratamento e desqualificar as práticas não oficiais de medicina vigentes no estado moderno europeu.

Uma outra reflexão desenvolvida a partir dessa orientação foi com relação ao fato de que em nenhum momento no discurso de Lombroso (1943) foi mencionado que Eusapia

Palladino realizou algum procedimento de cura. São descritas as manifestações espíritas, organizadas, enumeradas e até mesmo capturadas (em argila, chapas fosforescentes e fotográficas), mas parece que a nível de cura e terapêutica, este viés do Espiritismo não apareceu na formação discursiva do referido médico.

Nesta pesquisa, buscamos trabalhar em maior profundidade a primeira e a quarta hipótese levantadas por Foucault (2008). A primeira hipótese nos conduziu a uma retomada dos agrupamentos de enunciados sobre o Espiritismo formulados por Lombroso (1943), nos auxiliando a refletir sobre a maneira com a qual o autor articulou seu posicionamento com relação às práticas espíritas consideradas “primitivas/selvagens” e às “científicas”, realizadas em um ambiente tão controlado como os laboratórios, conforme as descrições das sessões espíritas reguladas pelos instrumentos tecnológicos da medicina moderna. Já a quarta hipótese nos permitiu entender as diferentes facetas do Espiritismo no discurso do autor, assim como as posições que assumiu ao se referir aos diversos temas que foram abarcados na obra e correlacionados com as crenças mediúnicas e espíritas.

A próxima etapa de análise sinalizada por Foucault trata-se da formação dos objetos, responsável por estabelecer as regras de formação. Para compreender a formação do Espiritismo como objeto do discurso de Cesare Lombroso (1943), nos atentamos a demarcar “as superfícies primeiras de sua emergência” (FOUCAULT, 2008, p. 46), ou seja, como o Espiritismo foi transposto na ordem do discurso e sob qual perspectiva de significação conceitual foi explicado ou qualificado.

Neste sentido, o Espiritismo foi definido no discurso de Lombroso como práticas que remontavam à antiguidade clássica e, na escala de evolução da civilização humana, tornou-se uma “sobrevivência” do ponto de vista antropológico. Por considerar que as manifestações espíritas ocorriam em indivíduos com a predisposição atávica à histeria e/ou às crises epiléptico-convulsivas, Lombroso (1943) explicou que o transe mediúnico se tratava de um equivalente histérico. Foi a partir desta ideia que ele definiu o transe, ou seja, de acordo com a racionalização médica das doenças (os enunciados puramente descritivos e que ampliam a percepção entre objeto-observador com a utilização de instrumentos que aferem uma realidade minuciosa e, por vezes, ínfima da lesão). Em sequência, “seria necessário descrever, além disso, as instâncias de delimitação” (FOUCAULT, 2008, p. 47), tal como a instituição médica, a justiça, a autoridade religiosa, a crítica artística e literária.

No encadeamento da formação dos objetos, Foucault orientou a análise das “grades de especificação”, entendidos como “sistemas segundo os quais separamos, opomos, associamos, reagrupamos, classificamos, derivamos” (FOUCAULT, 2008, p. 48) os diferentes

“espiritismos” e “mediunidades” e como se diferenciaram no discurso de Cesare Lombroso (1943), ou como foi possível o aparecimento destas formas diversas das crenças mediúnicas em um discurso psiquiátrico. De acordo com Foucault, não são os objetos que são privilegiados, isto é, trata-se da maneira que se formam em articulação ao que se estabelece como instância de delimitação e especificação do próprio discurso porque “existe sob as condições positivas de um feixe complexo de relações” (FOUCAULT, 2008, p. 50).

Diante das relações abertas por esse feixe – desta rachadura identificada entre o discurso e suas próprias delimitações – não são internas ao objeto, “mas o que lhe permite aparecer, justapor-se a outros objetos, situar-se em relação a eles, definir sua diferença, sua irredutibilidade e, eventualmente, sua heterogeneidade” (FOUCAULT, 2008, p. 51). Tais relações podem ser distinguidas em “‘primárias’ e que, independentemente de qualquer discurso ou de qualquer objeto de discurso, podem ser descritas entre instituições, técnicas, formas sociais” (FOUCAULT, 2008, p. 51, grifo do autor).

Entre essas, reconhecemos as descrições que Lombroso (1943) realizou situam-se pelas delimitações da instituição científica que admite como técnica os exames realizados na médium, as proposições que se pôde deduzir sobre a mediunidade, a maneira como a instrumentalidade técnica foi empregada no discurso a fim de delimitar suas fronteiras. As relações secundárias, sob o raciocínio de Foucault, podem estar formuladas no discurso, como foram identificadas as correlações entre as teorias que se aproximavam da sistematização apresentada por Lombroso (1943) sobre Espiritismo, sobre mediunidade, sobre a recorrência dos fenômenos de premonição, premonição por sonho e telepatia.

As relações discursivas, como se vê, não são internas aos discursos: não ligam entre si os conceitos ou as palavras; não estabelecem entre as frases ou as proposições uma arquitetura dedutiva ou retórica. [...] Elas estão, de alguma maneira, no limite do discurso: oferecem-lhe objetos de que ele pode falar, ou antes (pois essa imagem da oferta supõe que os objetos sejam formados de um lado e o discurso, do outro), determinam o feixe de relações que o discurso deve efetuar para poder falar de tais ou tais objetos, para poder abordá-los, nomeá-los, analisá-los, classificá-los, explicá-los etc. (FOUCAULT, 2008, p. 51)

Uma vez compreendido o que são as relações discursivas em Foucault (2008), passaremos agora à compreensão das modalidades enunciativas enquanto um mecanismo do discurso. Conforme o autor indicou, existem três questões que se deve fazer ao discurso que se busca analisar. A primeira pergunta a ser feita para um discurso como *Hipnotismo e Mediunidade*, é com relação a “quem fala?”, quem é o sujeito falante do discurso, ou também,

qual é o *status* de quem sustenta essa autoria. No caso do *status* do médico profissional na sociedade ocidental, que é também o exemplo utilizado por Foucault, foi destacado que este:

[...] compreende critérios de competência e de saber; instituições, sistemas, normas pedagógicas; condições legais que dão direito - não sem antes lhe fixar limites - à prática e à experimentação do saber. Compreende, também, um sistema de diferenciação e de relações (divisão das atribuições, subordinação hierárquica, complementaridade funcional, demanda, transmissão e troca de informações) com outros indivíduos ou outros grupos que têm eles próprios seu status (com o poder político e seus representantes, com o Poder Judiciário, com diferentes corpos profissionais, com grupos religiosos e, se for o caso, com os sacerdotes). Compreende, também, um certo número de traços que definem seu funcionamento em relação ao conjunto da sociedade (o papel que se reconhece no médico, conforme seja chamado por uma pessoa, ou requisitado, de maneira mais ou menos obrigatória, pela sociedade, conforme exerça uma profissão, ou seja encarregado de uma função; os direitos de intervenção e de decisão que lhe são reconhecidos nestes diferentes casos, o que lhe é pedido como vigia, guardião e responsável pela saúde de uma população, de um grupo, de uma família, de um indivíduo; a parte que recebe da riqueza pública ou da de particulares; a forma de contrato, explícito ou implícito, que estabelece, seja com o grupo no qual exerce sua profissão, seja com o poder que lhe confiou uma tarefa, seja com o cliente que lhe pediu um conselho, uma terapêutica, uma cura). Esse status dos médicos é, em geral, bastante singular em todas as formas de sociedade e de civilização: ele não é, quase nunca, um personagem indiferenciado ou intercambiável. A fala médica não pode vir de quem quer que seja; seu valor, sua eficácia, seus próprios poderes terapêuticos e, de maneira geral, sua existência como fala médica não são dissociáveis do personagem, definido por um status, que tem o direito de articulá-lo, reivindicando para si o poder de conjurar o sofrimento e a morte. (FOUCAULT, 2008, p. 56-57)

Em nosso estudo, o sujeito falante do discurso trata-se do médico psiquiatra italiano Cesare Lombroso (1835-1909), filho de judeus, pai, com instrução de nível superior, professor e considerado o pai da Antropologia Criminal. Foi também responsável pela elaboração de uma disciplina voltada para o estudo do crime enquanto patologia; detentor de um poder-saber que pode intervir e decidir o que é melhor/pior para um indivíduo ou para vários; que produziu, em seu laboratório, estudos, experimentos, autópsias; que considerava como “missão” instruir a população às normas sanitárias instituídas com a modernidade; que se percebeu e se situou no mundo através seu ponto de vista científico e transitou também por outros campos. Lombroso também caminhou apoiado no materialismo, na garantia legal do exercício da medicina, por se tratar de um médico de formação universitária e professor de universidade e da defesa da atuação médica apenas por profissionais.

A segunda questão instruída por Michel Foucault foi com relação aos “lugares institucionais de onde o médico obtém seu discurso, e [...] encontra sua origem legítima e seu ponto de aplicação (seus objetos específicos e seus instrumentos de verificação)” (FOUCAULT,

2008, p. 57). Como foi explicado no parágrafo anterior, Lombroso (1943) encontrava-se, no momento de publicação do discurso tomado neste estudo como fonte histórica, vinculado à instituição científica da universidade e também ao corpo médico italiano.

Já a terceira pergunta busca perceber quais são as principais situações perceptivas por meio das diferentes posições do sujeito em relação a outros domínios ou grupos de objetos. Isto se traduz, de acordo com Foucault, na maneira como o sujeito produtor do discurso o conduz. Neste caso,

[...] Pode-se dizer que esse relacionamento de elementos diferentes (alguns são novos, outros, preexistentes) é efetuado pelo discurso clínico; é ele, enquanto prática, que instaura entre eles todos um sistema de relações que não é “realmente” dado nem constituído *a priori*; e se tem uma unidade, se as modalidades de enunciação que utiliza, ou às quais dá lugar, não são simplesmente justapostas por uma série de contingências históricas, é porque emprega, de forma constante, esse feixe de relações. (FOUCAULT, 2008, p. 60)

Entendemos, sob esse viés, que o “feixe de relações” se trata das relações estabelecidas pelo discurso enquanto uma ação no tempo, ao qual foram introduzidas determinadas ‘censuras’ que determinam a sua singularidade. Lombroso (1943) passou a empregar um feixe de relações que deu condições de elaborar o saber do qual reivindica para si em *Hipnotismo e Mediunidade*, especialmente sobre o Espiritismo, e que se apoiava em seu *status* e vínculo institucional. As modalidades enunciativas nos permitem pensar a articulação de uma maneira de descrição, de argumentação, de estrutura verificada no discurso, e que nos fornece condições para identificar o discurso de Lombroso como médico-científico em seu contexto de produção.

Sobre a formação dos discursos, entendemos que essa organização compreende “formas de sucessão e, entre elas, as diversas disposições das séries enunciativas” (FOUCAULT, 2008, p. 63). É neste sentido que nossa análise se dá com relação às noções de Lombroso (1943) sobre o Espiritismo, a mediunidade e as formas de articulação dos saberes antropológicos, médicos e psiquiátricos na constituição de seu discurso. Buscamos perceber o percurso perceptivo que foi construído pelo médico italiano para descrever as crenças espíritas e as manifestações mediúnicas, dispostas em *Hipnotismo e Mediunidade*.

Nesse campo enunciativo, Foucault (2008) indica formas de coexistência entre os conceitos. Tais formas denotam um campo de presença em que “as relações instauradas podem ser da ordem da verificação experimental, da validação lógica, da repetição pura e simples, da aceitação justificada pela tradição e pela autoridade” (FOUCAULT, 2008, p. 63-34) e podem estar implícitas ou explícitas nos enunciados do discurso. Isso nos permite verificar que embora Lombroso (1943) tenha admitido a realidade das manifestações espíritas em consonância com

a predisposição histórica de Eusapia Palladino, o autor se utilizou de uma sistematização dos fenômenos produzidos pela médium elaborada por Enrico Morselli (1907), que reconhecia em Palladino apenas a patologia e não a veracidade das manifestações que ocorreram nas sessões espíritas. Desta maneira, observamos que a coexistência no discurso de Lombroso (1943) não apresentou outro sentido senão o que buscava validar e estabelecer a autoridade de seu discurso.

Foucault (2008) assinalou em seus escritos acerca da existência de um campo distinto do campo de presença, o campo de concomitância, que se constituem enquanto enunciados que se complementam, mesmo quando são de outras áreas do saber ou de outras instâncias sociais. O emprego destes enunciados pode funcionar como modelos em que se transferem os conteúdos, como analogias, ou mesmo como premissas para o desenvolvimento discursivo.

O próximo campo assinalado pelo francês foi com relação ao domínio da memória, descrito como “enunciados que não são mais nem admitidos nem discutidos [...], mas em relação aos quais se estabelecem laços de filiação, gênese, transformação, continuidade e descontinuidades históricas” (FOUCAULT, 2008, p. 64). Sobre o domínio da memória, podemos identificar que Lombroso (1943) falava de hipnose enquanto um conceito em discussão em fins do século XIX, e não mais sobre magnetismo animal, como no século anterior; transcreveu a mediunidade sob o ponto de vista da patologia, não mais como “magia” ou “possessão demoníaca”; tentou recuperar os registros de práticas espíritas (em diferentes temporalidades e diferentes locais) para estabelecer quais eram as sobrevivências (sociais e biológicas) de origem primitiva na civilização europeia do século XIX para então prescrever cientificamente seu discurso, afastando-se do viés teológico.

O último campo que pode ser definido na formação dos conceitos consiste nos procedimentos de intervenção, isto é, técnicas de reescrita, métodos de transcrição, modos de tradução das informações quantitativas, seu domínio de validade, os meios utilizados para aumentar a aproximação dos enunciados e refinar sua exatidão e a maneira que transfere um enunciado de um campo ao outro (FOUCAULT, 2008, pp. 64-65). Sobre a formação das estratégias, foi definido que os discursos, independentemente de seus níveis formais, “dão lugar a certas organizações de conceitos, a certos reagrupamentos de objetos, a certos tipos de enunciação, que formam, segundo seu grau de coerência, de rigor e de estabilidade, temas e teorias” (FOUCAULT, 2008, p. 71). Assim, para compreender a regularidade que as estratégias se formam, foi preciso definir o sistema comum de sua formação a partir da determinação dos pontos de difração presentes no discurso. Os pontos de difração estão dispersos em pontos de incompatibilidade, pontos de equivalência ou por pontos de ligação de uma sistematização.

Isso nos auxilia a refletir e observar a relação que o discurso de Lombroso (1943) estabeleceu com outros sujeitos históricos (médicos, psicólogos, filósofos, engenheiros, físicos, astrônomos, matemáticos), ou melhor, como este discurso se movimentou em seu próprio campo de produção científica nacional e internacional:

Mas todos os jogos possíveis não estão efetivamente realizados: há muitos conjuntos parciais, compatibilidades regionais, arquiteturas coerentes, que poderiam ter aparecido e que não se manifestaram. Para dar conta das escolhas – e apenas delas – que foram realizadas entre todas as que poderiam ter sido, é preciso descrever instâncias específicas de decisão: em primeiro lugar, o papel desempenhado pelo discurso estudado em relação aos que lhe são contemporâneos e vizinhos. É preciso, pois, estudar a economia da constelação discursiva à qual ele pertence. Esse discurso pode desempenhar, na verdade, o papel de um sistema formal de que outros discursos seriam as aplicações em campos semânticos diversos; pode ser, ao contrário, o de um modelo concreto que é preciso levar a outros discursos de um nível de abstração mais elevado. (FOUCAULT, 2008, p. 73-74)

Ou seja, não foram as escolhas teóricas e as opções que determinaram a inscrição do discurso de Lombroso (1943) em um campo de cientificidade, mas a forma como o fez. Trata-se, pela perspectiva foucaultiana, de “uma modificação no princípio de exclusão e de possibilidade das escolhas, modificação que é devida à inserção em uma nova constelação discursiva” (FOUCAULT, 2008, p. 75).

Por fim, a última etapa do método arqueológico de análise de discurso elaborado por Michel Foucault (2008) consiste nas observações e consequências. A primeira observação corresponde ao sistema de formação que “[...] não se compreende somente a justaposição, a coexistência ou a interação de elementos heterogêneos [...], mas seu relacionamento [...] estabelecido pela prática discursiva” (pp. 80-81). Mas, estes sistemas de formação não devem ser considerados como blocos imutáveis, uma vez que

[...] é preciso, pois, compreender um feixe complexo de relações que funcionam como regra: ele prescreve o que deve ser correlacionado em uma prática discursiva, para que esta se refira a tal ou tal objeto, para que empregue tal ou tal enunciação, para que utilize tal ou tal conceito, para que organize tal ou tal estratégia. Definir em sua individualidade singular um sistema de formação é, assim, caracterizar um discurso ou um grupo de enunciados pela regularidade de uma prática. (FOUCAULT, 2008, p. 82-83)

Todavia, o sistema de formação não é atemporal. Ele se modifica e se atualiza, conforme sua interação com as demandas, problemas e questões que se instauram pelas sociabilidades, pela cultura e pela política do local onde é produzida. Desta forma, as orientações do autor nos

levam a formular a seguinte questão: qual foi o sistema de formação que Lombroso (1943) utilizou em seu discurso? Pois, de acordo com Foucault,

Uma formação discursiva não desempenha, pois, o papel de uma figura que pára o tempo e o congela por décadas ou séculos: ela determina uma regularidade própria de processos temporais; coloca o princípio de articulação entre uma série de acontecimentos discursivos e outras séries de acontecimentos, transformações, mutações e processos. Não se trata de uma forma intemporal, mas de um esquema de correspondência entre diversas séries temporais. Essa mobilidade do sistema de formação ocorre de duas formas. Inicialmente, no nível dos elementos que estão relacionados: estes, na verdade, podem sofrer um certo número de mutações intrínsecas que são integradas à prática discursiva, sem que seja alterada a forma geral de sua regularidade (FOUCAULT, 2008, pp. 83-84).

A última observação apontada por Foucault indica que “o que se descreve como ‘sistema de formação’ não constitui a etapa final dos discursos” (FOUCAULT, 2008, p. 84). O que se buscou analisar foram os “sistemas que tornaram possíveis as formas sistemáticas últimas; são regularidades pré-terminais em relação às quais o estado final, longe de construir o lugar de nascimento do sistema, se define, antes, por suas variantes” (FOUCAULT, 2008, p. 85). Isso corresponde à construção de uma análise verticalizada e preocupada em descrever o funcionamento, a mecânica das relações que sustentam e tornaram possível aquele discurso existir. Mas, ao mesmo tempo demonstra que as análises possíveis do discurso não são esgotáveis e tampouco acabadas. Podemos sempre atribuir um novo olhar, perceber um novo feixe de relações que antes não era possível.

Desta maneira, é possível justificar e embasar nossa opção de retornar a um discurso do século XIX, produzido por um médico-psiquiatra amplamente conhecido por outras contribuições – como a antropologia criminal – que não são relacionadas ao Espiritismo. A contribuição do estudo de Lombroso (1943) se dá porque seu discurso é historicamente localizado e estabelece uma relação que é produto e também produtora da articulação do sujeito com seu meio social. É a partir deste feixe de relações que buscamos pensar *Hipnotismo e Mediunidade* como um discurso intelectual sobre as crenças espíritas e mediúnicas, e por isso a contribuição proposta por Michel Foucault (2008) se faz necessária à medida em que nos auxilia a compreender quais são os mecanismos que tornaram possível o saber médico do século XIX se debruçar sobre temas como o Espiritismo, não somente como uma questão da saúde pública, do frenesi que as sessões espíritas geraram na Europa em meados do oitocentos, pelas apresentações públicas que os médicos denunciavam como espetáculo de uma histeria coletiva, ou por trazer elementos como a reencarnação e a comunicação com os mortos, que nos parecem tão distantes da visão científica do ciclo nascer-viver-morrer e da morte como desintegração da

materialidade e da personalidade do sujeito; mas porque a arqueologia enquanto ferramenta de “escavação” permite ao pesquisador olhar para o discurso a fim de demarcar as instâncias das quais buscou se relacionar, pelo conjunto dos enunciados que para além da significação, denotam a formação discursiva e sua inscrição no espaço discursivo que cria para si mesmo. Em outras palavras, pelas regras que segue para que possa operar os efeitos que busca atingir.

1.3 Questões de ordem teórica: “campo científico” e “lugar social”

Para refletir teoricamente acerca dos mecanismos e das ferramentas que tornaram possível o discurso existir, aliamos a leitura do sociólogo Pierre Bourdieu (1989), em *O poder simbólico*, e sua discussão acerca dos sistemas simbólicos “como instrumentos de conhecimento e construção do mundo dos objectos” (p. 8). Tratam-se de instrumentos de universos simbólicos, tal como a língua, o mito, a arte e a ciência, tidos como sistemas estruturados capazes de tornar inteligível determinados tipos de comunicações e relações sociais (BOURDIEU, 1989).

Tendo em vista que Bourdieu (1989) buscou se distanciar da tradição neo-kantiana das estruturas universais, bem como da visão que privilegia as “modalidades de operação” – análise do *modus operandi* enquanto observação e apreensão das técnicas e características, isto é, da lógica do processo de ação – a visão estruturalista do sociólogo concentra-se no *opus operatum*, entendido como estruturas estruturadas (BOURDIEU, 1989). De acordo com o autor, os sistemas simbólicos “só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados” (BOURDIEU, 1989, p. 9). Em outras palavras, o poder simbólico encontra a sua ordem de significação e seu efeito ativo por meio das mais diferentes produções históricas, isto é, os produtos desses sistemas, mas ao mesmo tempo o produzem e dão continuidade à retroalimentação dos mesmos.

O poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem *gnoseológica*: o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social) supõe aquilo que Durkheim chama o *conformismo lógico*, quer dizer “uma concepção homogênea do tempo, do espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências”. Durkheim – ou, depois dele, Radcliffe-Brown, que faz assentar a “solidariedade social” no facto de participar num sistema simbólico – tem o mérito de designar explicitamente a função social (no sentido do estruturo-funcionalismo) do simbolismo, autêntica função política que não se reduz à função de comunicação dos estruturalistas. Os símbolos são os instrumentos por excelência da “integração social”: enquanto instrumentos de conhecimento e comunicação, eles tornam possível o *concensus* acerca do

sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social: a integração “lógica” é a condição da integração “moral” (BOURDIEU, 1989, p. 9-10, grifos do autor).

Bourdieu (1989) também explicou que “é enquanto instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e conhecimento que os ‘sistemas simbólicos’ cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação” (BOURDIEU, 1989, p. 11., grifos do autor) nas esferas das relações sociais que são, por excelência, relações de poder. Essa função instrumental que o poder simbólico opera nas relações sociais estabelecidas entre os agentes históricos contribui “para assegurar a dominação de uma classe sobre a outra (violência simbólica) dando reforço da sua própria força às relações de força que as fundamentam” (p. 11). Por este viés, foi a partir da noção weberiana de “domesticação dos dominados” que Bourdieu desenvolveu seu raciocínio sobre as relações de poder que emergem em forma de poder material (ou pelo poder simbólico), e que podem ser acumuladas por sujeitos ou instituições:

As diferentes classes e fracções de classes estão envolvidas numa luta propriamente simbólica para imporem a definição do mundo social mais conforme aos seus interesses, e imporem o campo das tomadas de posições ideológicas reproduzindo em forma transfigurada o campo das posições sociais. Elas podem conduzir esta luta quer diretamente, nos conflitos simbólicos da vida quotidiana, quer por procuração, por meio da luta travada pelos especialistas da produção simbólica (produtores a tempo inteiro) e na qual está em jogo o monopólio da violência simbólica legítima, quer dizer, do poder de impor – e mesmo de inculcar – os instrumentos do conhecimento e de expressão (taxinomias) arbitrários – embora ignorados como tais – da realidade social. O campo de produção simbólica é um microcosmos da luta simbólica entre as classes: é ao servirem os seus interesses na luta interna do campo de produção (e só nesta medida) que os produtores servem os interesses dos grupos exteriores ao campo de produção. (BOURDIEU, 1989, p. 11-12)

Com base neste prisma conceitual, verificamos que a medicina opera enquanto um sistema simbólico dotado de uma linguagem específica, sendo composta por um corpo de profissionais específicos que se utilizam desse sistema para reproduzi-lo. Tratando-se da produção do livro *Hipnotismo e Mediunidade*, de Cesare Lombroso (1943), observamos que os sistemas simbólicos que o estruturam – e estão nele estruturados – consistem nos saberes médicos da ciência positivista e da antropologia em suas configurações específica em fins do século XIX.

A medicina e, especialmente a psiquiatria foram pensadas nesta pesquisa enquanto sistemas simbólicos que usufruem de uma posição privilegiada à medida que se uniram ao

Estado e passaram a ser consideradas enquanto um saber necessário para a sua própria manutenção social. Durante o século XIX, a profissionalização médica passou a ser exaltada e cada vez mais defendida pelos seus próprios enquanto um saber legítimo sobre o corpo humano e sobre as doenças. Convém destacar que a aliança entre o Estado nacional italiano e a medicina se desenvolveu no contexto de pós-unificação da Itália, em que a saúde pública passou a ser colocada como um dos elementos que promoveriam a manutenção deste Estado. Nesta pesquisa, isso pode ser percebido na trajetória biográfica de Lombroso, que após ter se graduado na Faculdade de Medicina da Universidade de Pádua, foi em busca do diploma de Cirurgia Médica em Gênova, especializou-se em psiquiatria, lecionou as disciplinas de Medicina Legal e Antropologia na Universidade de Turim, formou um grupo que ficou conhecido como “Escola de Antropologia Criminal Italiana” que instaurou uma nova visão sobre o criminoso. Noutros termos, à medida que Lombroso construiu sua carreira médica, foi possível ascender na hierarquia da classe médica como estrutura estruturante de um saber que, conforme destacou Michel Foucault (2008, p. 57), reivindicou “para si o poder de conjurar o sofrimento e a morte”.

A ciência positivista do século XIX, herdeira do legado iluminista do século anterior, existiu enquanto um sistema simbólico do qual Lombroso (1943) se utilizou para sustentar cientificamente a hipótese da realidade dos fenômenos espíritos e dos fenômenos psíquicos em sujeitos históricos. Desta forma, a ciência positivista exerceu uma dupla importância na narrativa lombrosiana sobre o Espiritismo: a primeira, com relação ao emprego da metodologia empírica de análise dos fatos em um ambiente controlado (pois a sessão Espírita transformou-se em um laboratório), que se utilizou das inovações tecnológicas para ampliar a percepção do sujeito com relação a patologias e anomalias humanas; e a segunda, porque permitiu a conservação de uma parcela relativa de seu capital simbólico acumulado no decorrer da sua carreira.

A antropologia, por sua vez, pode ser entendida no discurso médico-científico de Lombroso (1943) ainda no estágio de sua primeira variante, a física social. De acordo com as observações de Boaventura Souza Santos (2008), foi assim que

[...] inicialmente se designaram os estudos científicos da sociedade – parte do pressuposto que as ciências naturais são uma aplicação ou concretização de um modelo de conhecimento universalmente válido e, de resto, o único válido. Portanto, por maiores que sejam as diferenças entre os fenômenos naturais e os fenômenos sociais é sempre possível estudar os últimos como se fossem os primeiros. Reconhece-se que essas diferenças actuam contra os fenômenos sociais, ou seja, tornam mais difícil o cumprimento do cânone metodológico e menos rigoroso o conhecimento a que se chega, mas não há diferenças qualitativas entre o processo científico neste domínio e o que preside ao estudo dos fenômenos naturais. Para estudar os fenômenos sociais como se fossem

fenómenos naturais, ou seja, para conceber os factos como coisas, como pretendia Durkheim, o fundador da sociologia académica, é necessário reduzir os factos sociais às suas dimensões externas, observáveis e mensuráveis. As causas do aumento da taxa de suicídio na Europa do virar do século não são procuradas nos motivos invocados pelos suicidas e deixados em cartas, como é costume, mas antes a partir da verificação de regularidades em funções de condições tais como o sexo, o estado civil, a existência ou não de filhos, a religião dos suicidas (SANTOS, 2008, pp. 34-35).

A partir desta noção da antropologia como física social, podemos perceber que este sistema de conhecimento embasou a perspectiva com que o italiano estudou os fenômenos religiosos espíritas e apresentou, em *Hipnotismo e Mediunidade*, as diferentes formas que o Espiritismo se fazia presente nas diferentes sociedades. Em nossa análise acerca do discurso de Lombroso (1943), verificamos que o Espiritismo foi pensado a partir de categorias como o sexo, nível de instrução e educação formal, histórico familiar, informações mensuráveis (peso, altura, força, sensibilidade, acuidade visual, pressão arterial), os fenótipos e os comportamentos, e não pela experiência religiosa em si. Ele procurou em seu catálogo nosológico da psicopatologia as explicações ao nível da doença e da anomalia, e as interpretou de acordo com o que teve condições de tornar visível pelo seu discurso na condição de sintoma.

Uma outra noção presente em Bourdieu, ainda sobre os sistemas simbólicos, consistiu na distinção que se fundamenta entre o que foi produzido e concomitantemente apropriado “pelo conjunto do grupo ou, pelo contrário, produzido por um corpo de *especialistas* e, mais precisamente, por um campo de produção e circulação relativamente autónomo” (BOURDIEU, 1989, p. 12, grifos do autor). A ideia de “especialista” se faz fundamental para compreender a posição que Lombroso ocupou no campo científico em detrimento de seu acúmulo de poder simbólico gerado por seus trabalhos anteriores. Com base no que Bourdieu (1989) definiu como campo, isto é, espaço em que ocorrem as lutas simbólicas, Lombroso foi considerado como especialista pelos pares e outros agentes do campo, e legitimado pelos títulos obtidos, denotando as possibilidades que tal capital simbólico permitiu a ele transitar entre a tríade dos saberes médicos, científicos e antropológicos.

O campo, para Bourdieu (1989), trata-se de um espaço em que estas disputas simbólicas ocorrem por meio das relações internas entre os agentes que compõem, neste caso, o corpo de especialistas. Percebemos, em Lombroso (1943), que houve a articulação do campo científico e do campo médico, bem como na estrutura dos sistemas simbólicos que se utilizou em seu estudo sobre o Espiritismo. Foram estes os suportes que deram condições ao italiano de produzir um discurso pelo prisma interpretativo da ciência e da medicina do século XIX, a respeito dos fenômenos religiosos e espirituais. Dentre as definições sobre o campo científico, foi ressaltado

por Bourdieu (1989) que para compreender a dinâmica entre a estrutura, o campo, especialista e o poder simbólico (que se torna efetivo à medida em que se desenvolvem as relações entre os agentes), devemos levar em consideração que a estrutura social comporta as classes sociais e a determina pelas próprias relações que estabelecem com as outras partes da estrutura. Em uma estrutura social ocidental e historicamente localizada na Itália, em fins do século XIX, tal como a estrutura da qual Lombroso ocupou um lugar definido pelo capital simbólico de sua produção, também denota “um certo tipo de prática profissional ou de condições materiais de existência” (BOURDIEU, 2007, p. 3).

O campo científico desenvolvido por Bourdieu (2004, p. 17) em *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*, existe a partir de uma “lógica própria do mundo científico e sobre a forma particular que essa lógica assume”. Na perspectiva do autor, trata-se de um microcosmo relativamente autônomo – isto é, que opera a partir suas leis próprias – mas que jamais escapa às coerções do mundo social – o macrocosmo, a estrutura estruturante em que os sistemas simbólicos disputam pela autonomia de suas leis à medida que colaboram para a manutenção da estrutura (BOURDIEU, 2004).

Os campos são os lugares de relações e forças que implicam tendências imanentes e probabilidades objetivas. Um campo não se orienta totalmente ao acaso. Nem tudo nele é igualmente possível e impossível em cada momento. (BOURDIEU, 2004, p. 27)

Desta forma, para identificar estas estruturas estruturantes que sustentam a ação discursiva de Cesare Lombroso (1943), consideramos que as discussões sobre o poder simbólico elaborado por Pierre Bourdieu (1989) possibilitam associar a “domesticação dos dominados” aos efeitos de normalização do discurso encontrados em Foucault (2001), sobretudo no que diz respeito ao poder psiquiátrico. A efetivação dessa forma de dominação sobre os corpos anormais que a psiquiatria passou a reivindicar para si no século XIX pode ser percebida no discurso de Lombroso em diferentes momentos: quando normaliza as mulheres como inferiores e predispostas à histeria e transtornos epiléptico-convulsivos; à medida que traz as crenças antigas enquanto folclore, mas o faz apenas com os “espiritismos” do oriente e das culturas à margem da Europa; ao passo que descreveu a força e autoridade masculina e científica, evocada para aplicar as técnicas de controle sobre o corpo de Eusapia Palladino; quando assumiu que a mediunidade apresentava um caráter patológico e estabeleceu suas correlações com o atavismo.

O poder simbólico, poder subordinado, é uma forma transformada, quer dizer, irreconhecível, transfigurada e legitimada, das outras formas de poder: só se pode passar para além da alternativa dos modelos energéticos que descrevem as relações sociais como relações de força e dos modelos cibernéticos que fazem delas relações de comunicação, na condição de se descreverem as leis de transformação que regem a transmutação das diferentes espécies de capital em capital simbólico e, em especial, o trabalho de dissimulação e de transfiguração (numa palavra, de eufemização) que garante uma verdadeira transubstanciação das relações de força fazendo ignorar-reconhecer a violência que nelas encerram objectivamente e transformando-as assim em poder simbólico, capaz de produzir efeitos reais sem dispêndio aparente de energia. (BOURDIEU, 1989, p. 15)

Entretanto, o poder simbólico adquire no discurso e nas práticas dos especialistas uma opacidade que dificulta sua delimitação e até mesmo seu reconhecimento. Por este ângulo, à medida em que o agente ou sujeito do discurso o exerce, não o reconhece enquanto tal, porque seu lugar se estabelece no ponto cego do discurso. Portanto, ressaltamos a necessidade de uma análise verticalizada, para que assim seja possível identificar as posições que o próprio sujeito ocupava enquanto construiu seu posicionamento sobre algo e, também, em oposição a outros posicionamentos (BOURDIEU, 1989, 2007; FOUCAULT, 2008). Nesta dinâmica, Bourdieu explica que:

[...] o capital científico é uma espécie particular do capital simbólico (o qual, sabe-se, é sempre fundado sobre atos de conhecimento ou reconhecimento) que consiste no reconhecimento (ou no crédito) atribuído pelo conjunto de pares-concorrentes no interior do campo científico. (BOURDIEU, 2004, p. 26)

Uma vez definidos o que Bourdieu (1989, 2004, 2007) delimita como sistema simbólico, poder simbólico, capital simbólico, estrutura estruturante – em que os sistemas simbólicos e o próprio poder se manifestam –, e campo como um espaço da estrutura em que as classes sociais se articulam e se relacionam visando estabelecer uma ordem própria de funcionamento que se sustenta estruturalmente, porque ao mesmo tempo que produz é, também, produzida, e a noção de especialista enquanto sujeito que detém o poder simbólico de um determinado sistema e o operacionaliza socialmente por meio das produções históricas. Com isso, compreendemos que o modelo da economia de trocas simbólicas, análogo ao modelo capitalista de consumo, busca estabelecer como cada instância citada anteriormente se comporta e é organizada em sua funcionalidade interna, entre os pares, e externa, como se relacionou socialmente, quem eram os sujeitos dominados, quem eram os sujeitos ou agentes dominantes e qual era versão dominante do conhecimento que o discurso em questão buscou elaborar (BOURDIEU, 2007). Ou seja, com base na

[...] independência relativa do sistema de atos e procedimentos expressivos, ou assim por dizer, das marcas de distinção, graças às quais os sujeitos sociais exprimem, e ao mesmo tempo constituem para si mesmos e para os outros, sua posição na estrutura social (e a relação que deles mantêm com esta posição) operando sobre os “valores” (no sentido dos linguistas) necessariamente vinculados à posição de classe, uma duplicação expressiva que autoriza a autonomização metodológica de uma ordem propriamente cultural. De fato, esta “expressão sistemática” (segundo as palavras de Engels) da ordem econômica e social pode, como tal, ser legitimamente constituída e tratada como sistema, e por conseguinte, pode tornar-se o objeto de uma apreensão estrutural. É evidente que as diferenças de segunda ordem, vale dizer, as marcas de distinção como duplicação simbólica dos valores de posição vinculados a cada posição na estrutura social (a cada “nível”), dependem das atitudes que os agentes desenvolvem para se apropriar dos modelos de transmutação das diferenças em distinções, transmutação esta que depende principalmente da educação dos agentes e, portanto, de sua condição e de sua posição estrutural. (BOURDIEU, 2007, p. 14)

Ainda assim, a noção de classe que Lombroso (1943) ocupou na estrutura social tornou-se melhor delineada em nosso raciocínio com base no conceito de lugar social, presente em *A Escrita da História*, de Michel de Certeau (1982). De acordo com este último, a escrita consiste em um procedimento que envolve uma prática subrepticamente determinada (pelo campo) e pela articulação do lugar social que o sujeito produtor tem a possibilidade de ocupar, todavia este lugar vincula-se sempre a um tipo determinado de instituição, e se submete às regras de manutenção das mesmas.

[...] Encarar a história como uma operação será tentar, de maneira necessariamente limitada, compreendê-la como a relação entre um *lugar* (um recrutamento, um meio, uma profissão, etc.), *procedimentos* de análise (uma disciplina) e a construção de um *texto* (uma literatura). É admitir que ela faz parte da "realidade" da qual trata, e que essa realidade pode ser apropriada "enquanto atividade humana", "enquanto prática". Nesta perspectiva, gostaria de mostrar que a operação histórica se refere à combinação de um *lugar* social, de *práticas* "científicas" e de uma *escrita*. Essa análise das premissas, das quais o discurso não fala, permitirá dar contornos precisos às leis silenciosas que organizam o espaço produzido como texto. (CERTEAU, 1982, p. 65)

Em Certeau (1982), a problemática que se instaura acerca do lugar social e da prática da escrita se desdobra sobre a forma com a qual estes dois elementos alinham-se em uma produção histórica, ou, mais especificamente, nos discursos históricos. Por meio desses conceitos foi possível articular uma análise ancorada nas perspectivas sócio-históricas, no intuito de compreender o estabelecimento da hierarquia presente na estrutura social que englobou o campo médico-científico em que Cesare Lombroso (1943) reivindicou seu espaço.

O lugar social consiste, portanto, em “um meio de elaboração que é circunscrito por determinações próprias: uma profissão liberal” (CERTEAU, 1982, p. 66), como a medicina que, embora vinculada ao Estado, não deixou de exercer uma prática privada. Ou seja, “é em função deste lugar que se instauram os métodos, que se delineia uma topografia de interesses, que os documentos e as questões, que lhes serão propostas, se organizam” (CERTEAU, 1982, p. 67). Desta forma, verificamos a associação entre a classe médica e o Estado, tal como foi possível perceber na Itália em fins do século XIX, em que se pôde observar a ampliação das margens da psiquiatria em defesa de uma sociedade ordenada em direção à evolução humana e civilizatória.

A manutenção do lugar e da classe social não ocorre unicamente pelos efeitos de normalização de seus discursos, mas também pelos efeitos de verdade que a cientificidade do discurso carrega em sua própria construção. Esta ideia, em diálogo com Bourdieu (2007), pode ser encontrada nas produções históricas por meio do conceito estadunidense de “*illocutionary force*”, ou, como o ato ilocucionário que consiste, por exemplo, na produção de um enunciado, discurso ou fala que apresente uma linguagem direta e afirmativa, e tem como objetivo que o receptor da mensagem seja convencido pela informação transportada nessa relação.

Todavia, uma das principais observações destacadas por Certeau (1982) foi com relação ao procedimento indicativo que se faz presente nas produções históricas, isto é, à denúncia de seus regimes de existência através de sua própria prática discursiva. Por esta perspectiva,

O discurso destinado a dizer *o outro* permanece seu *discurso* e o espelho de sua operação. Inversamente, quando ele retorna às suas práticas e lhes examina os postulados para renová-las, o historiador descobre nelas imposições que se originaram bem antes do seu presente e que remontam a organizações anteriores, das quais, seu trabalho é o sintoma e não a fonte. (CERTEAU, 1982, p. 46, grifos do autor)

De acordo com Certeau (1982, p. 64), a escrita historiográfica trata-se do gesto que liga as ideias aos lugares, ou seja, as ideias construídas historicamente neste lugar (físico ou virtual) ocupado pelos sujeitos autores das produções históricas e historiográficas, como o presente estudo. Ao trazer esta problemática para a nossa pesquisa, podemos observar que este gesto pode tomar a forma de ação, principalmente a partir da orientação metodológica foucaultiana. Ao considerarmos então uma possível aproximação entre o gesto e a ação, uma vez que ambos indicam a realização de um processo (mesmo que os vocábulos se tratam de categorias semânticas diferentes, um substantivo e um verbo), o *status* definido por Foucault (2008) também pode ser associado ao lugar social, elaborado por Certeau (1982), e às tomadas de

posições do especialista em relação ao campo definidas por Bourdieu (1989; 2004; 2007). O lugar social, de forma sintetizada em nossa leitura, exerceu influência sobre efeitos, em um nível pós-discursivo, do qual o nome próprio e as referências do autor historicamente localizado – detentor de um capital simbólico que determina sua relevância – garantem a continuidade de seu próprio discurso.

Não sendo uma operação de categorias estanques, a análise de discursos tal como empregada nesta pesquisa, busca perceber a dinâmica que consistiu na articulação do lugar social que Lombroso ocupou em um campo científico e médico enquanto especialista – tendo em vista que o acúmulo de capital simbólico ocorre pelas conquistas, títulos, reconhecimento e prestígio acadêmico durante a trajetória profissional – vinculado à instituição ou a qualquer estrutura estruturada, aliada à instituição do Estado italiano em fins do século XIX, que tornou possível a produção de um discurso histórico sobre o Espiritismo. Este discurso encontra-se atravessado pelas coerções institucionais, ou seja, não se distancia das arbitrariedades determinadas pelo regime de existência de cada grupo social.

Em Lombroso (1943), notamos a existência de um propósito que levantou questões e trouxe para a discussão científica os fenômenos espíritas, por meio de uma leitura médico-científica que legitima o saber médico-psiquiátrico e a partir do qual foi legitimado nas extensões de seu próprio discurso – os efeitos, a recepção e validação pelos pares, ou seja, a retroalimentação da estrutura pelo funcionamento do sistema simbólico.

A partir da perspectiva de Certeau (1982, p. 69), de que “[...] o nascimento de ‘disciplinas’ está ligado à criação de grupos”, faz-se necessário compreender de maneira mais aprofundada no que consiste a instituição e de que maneira os grupos se vinculam às diferentes instituições existentes no mundo social, que por serem estruturadas, também o estruturam (BOURDIEU, 1989). Desta forma, a instituição “não dá apenas uma estabilidade social a uma ‘doutrina’”. Ela a torna possível e sub-repticiamente, a determina. Não que uma seja a causa da outra” (CERTEAU, 1982, p. 70, grifos do autor), deve-se recusar uma perspectiva causal entre as ideias e das instituições das quais buscam se estabelecer. Com isso, compreendemos a necessidade de entender esta relação como uma luta simbólica entre os agentes do campo – neste caso, o campo médico-científico – que produziu transformações, mobilizou conceitos, ressignificou em maior ou menor grau determinados procedimentos, reintroduziu questões que pensava já ter superado, organizou os enunciados na construção de um outro que se buscava compreender ou dominar simbolicamente – porque narrar o outro também é possuir o poder de atribuir-lhe uma significação outra.

Com relação à economia das trocas simbólicas, estabelece-se a interação entre os agentes produtores de discurso e integrantes de um corpo especializado, para que assim seja possível definir os contornos dos campos médico e científico. Em suma, o “não dito”, na ótica certauniana, corresponde ao estatuto de uma ciência, uma situação social ou às leis do meio que determinam o regime de existência da produção histórica.

É, pois, impossível analisar o discurso histórico independentemente da instituição em função do qual ele se organiza silenciosamente; ou sonhar com uma renovação da disciplina, assegurada pela única e exclusiva modificação de seus conceitos, sem que intervenha uma transformação das situações assentadas. (CERTEAU, 1982, p. 71)

Portanto, compreendemos que o “*discurso científico que não fala de sua relação com o corpo social é, precisamente, o objeto da história*” (CERTEAU, 1982, pp. 70-71, grifos do autor). Tendo em vista o discurso de Lombroso (1943) como uma produção histórica que se propôs como uma verdade científica, porque se ancorou na ciência e na medicina, pensar o lugar social do médico no contexto italiano de fins do século XIX é, nesse sentido, uma operação necessária para compreender os regimes enunciativos que se instauram na narrativa científica que se pretendia empiricamente objetiva. Com base na noção de lugar social como fio condutor de nossa análise, é possível reconhecer os limites do modelo do qual Lombroso (1943) utilizou-se para estudar o Espiritismo na Itália em fins do século XIX.

A partir dos autores selecionados como aportes metodológicos (FOUCAULT, 2008) e teóricos (BOURDIEU, 1989; 2004; 2007; CERTEAU, 1982), buscamos sublinhar as singularidades que o discurso médico-científico de Lombroso (1943) apresentou para observar as suas condições de existência e as tomadas de posição em meio ao campo dos respectivos sistemas simbólicos dos quais busca suporte e que, à primeira vista, pareceu-nos uma operação que se anula, tal como as unidades do discurso que foram suspensas inicialmente em nossa análise pelas suas características imediatas e que poderiam induzir nossa análise para um caminho em que não seriam consideradas como relevantes. Todavia, estaríamos longe de conseguir realizar uma operação arqueológica como a elaborada por Foucault (2008), tampouco perceberíamos as encadeações e os efeitos discursivos pela articulação do capital simbólico lombrosiano.

Nossa intenção com este trabalho trata-se, portanto, de pensar historicamente o discurso de Lombroso (1943) em suas próprias instâncias, partindo de uma perspectiva que busca ressaltar o “*heterogêneo que seja tecnicamente utilizável*” (CERTEAU, 1982, p. 85, grifo do autor). Com base em uma perspectiva histórica pelo viés da História Cultural, a presente

pesquisa leva em consideração o que destacou Certeau (1982) sobre a produção historiográfica, na qual

[...] O importante não é a combinação de séries, obtida graças a um isolamento prévio de traços significantes, de acordo com modelos pré-concebidos, mas, por um lado, a relação entre estes modelos e os limites que seu emprego sistemático faz aparecer e, por outro lado, a capacidade de transformar estes limites em problemas tecnicamente tratáveis. Estes dois aspectos são, aliás, coordenados, pois se a diferença é manifestada graças à extensão rigorosa dos modelos construídos, ela é significativa graças à relação que mantém com eles a título de desvio – e é assim que leva a um retorno aos modelos para corrigi-los. Poder-se-ia dizer que a formalização da pesquisa tem, precisamente, por objetivo produzir "erros" – insuficiências, falhas – cientificamente utilizáveis. (CERTEAU, 1982, p. 86)

Em outras palavras, para chegar na relação entre o significante e os significados, é preciso definir os nossos próprios critérios de análise histórica. À medida fixamos os limites do discurso histórico de Lombroso (1943), percebemos os encadeamentos de uma narrativa que corroborou na produção do estigma da médium histórica, da mulher desequilibrada emocionalmente, da suposta inferioridade biológica e social dos sujeitos que se comunicavam com os mortos e da constante correlação patológica que o italiano realizou com a mediunidade.

2 CESARE LOMBROSO E A TEMÁTICA DO ESPIRITISMO

Com o objetivo de compreender o “lugar social” a partir do qual se estabeleceu o discurso de Cesare Lombroso, em consonância com o “campo científico” que possibilita e determina a sua linguagem e perspectiva analítica, faz-se necessário recompor alguns aspectos biográficos do médico italiano. Como já alertou Bourdieu (2002), ao tratar de uma “ilusão biográfica”, o costurar da vida de uma pessoa é sempre feito a par das predileções e necessidades para a abordagem que se pretende realizar. Nesse sentido, buscou-se relacionar os aspectos biográficos de Lombroso ao contexto histórico da Itália oitocentista (as redes intelectuais) e às teorias científicas, dado que se estabeleciam em função delas. Isso, pois, tornou-se essencial para compreensão histórica da visão lombrosiana acerca do Espiritismo.

Para concretizar o objetivo do presente capítulo, foi realizada uma leitura atenta sobre a literatura biográfica produzida sobre Cesare Lombroso. Entretanto, em diálogo ao que foi destacado por Bourdieu (2002), buscou-se empregar uma análise crítica às biografias que se propunham como oficiais, tal como *Vida de Lombroso*, publicada originalmente em 1915, de Gina Lombroso-Ferrero, a segunda dos cinco filhos do psiquiatra italiano. Outra biografia que teve como objetivo apresentar as principais ideias científicas de Lombroso foi a produzida por Stefano Ferracuti, no artigo “Cesare Lombroso (1835-1907)”, de 1996. Entretanto, o autor não abordou a relação do médico com o Espiritismo.

Entendeu-se que na visão de Ferracuti (1996), os estudos de Cesare Lombroso sobre o Espiritismo não foram considerados como científico, a exemplo da fonte deste trabalho. Marvin E. Wolfgang (1961), por sua vez, publicou o artigo “Cesare Lombroso (1835-1909)”, no qual buscou sistematizar as principais produções do psiquiatra, mas, em sua perspectiva, *Hipnotismo e Mediunidade* foi a obra menos relevante em meio à grande produção de Lombroso sobre o criminoso nato e a loucura. Com isso em mente, o diálogo estabelecido com a bibliografia biográfica articulou-se de maneira a complementar as informações contextuais e trazer mais informações consideradas úteis ao desenvolvimento do fio condutor desta pesquisa.

Cesare Lombroso nasceu no dia 6 de novembro de 1835, na cidade de Verona, no período em que a região italiana do Vêneto ainda pertencia ao Império Austríaco. Seu nome de nascimento, Ezzechia Marco Lombroso, já indicava as suas origens judaicas. Foi o terceiro filho de Zèffora Levi-Lombroso e Aaron Lombroso, ambos judeus ortodoxos e de famílias tradicionais, que se casaram em 1832. A família Levi era proprietária de indústrias de algodão e terras na comuna de Chieri, próximo à cidade de Turim, na região do Piemonte, ao norte da Itália. Com relação à família paterna de Lombroso, eram judeus espanhóis que, após a expulsão

dos judeus em 1492 na Espanha pelos reis católicos Fernando e Isabel, se refugiaram na Tunísia e, posteriormente, na Itália. A família Lombroso passou pela cidade portuária de Livorno e Florença, e se estabeleceu em Veneza (FERRERO, 2009, p. 29).

Gina Lombroso Ferrero (2009) destacou que sua família havia desfrutado de uma condição social e econômica abastada durante os primeiros anos da juventude de Cesare Lombroso. Neste momento, viviam na cidade de Verona, onde moravam em um “grande palácio [...] e reuniam em recepções e festas a alta sociedade de Verona” (FERRERO, 2009, p. 31., tradução nossa)²⁷. No entanto, a estável situação financeira da família foi abalada após o falecimento do avô paterno de Lombroso, que durante esses anos passou a morar com a família materna em Chieri, cidade da região do Piemonte.

Dos anos iniciais até a juventude, Ferrero (2009) destacou o interesse de Cesare Lombroso em literatura, influenciado principalmente pelo seu tio, irmão de Zèffora, David Levi (1816-1898), um escritor e político italiano. O biógrafo espírita brasileiro Zeus Wantuil (1943), pontuou no apêndice dedicado à biografia do psiquiatra, em *Hipnotismo e Mediunidade*, que Lombroso foi apresentado às leituras da antiguidade clássica, poesia e história, principalmente pelos membros de sua família materna. Em “David Levi. Uma criança do século dezenove²⁸”, o historiador Alessandro Grazi (2015) descreveu David Levi como um judeu secular que, inserido em um contexto de encontros entre a modernidade, a identidade judaica e a construção de uma identidade italiana, seguiu por “uma abordagem sincrônica alternativa que, apesar de seu caminho secular, acarretou um forte apego à identidade judaica e italiana” (GRAZI, 2015, p. 3, tradução nossa)²⁹. Levi foi considerado um poeta e patriota, segundo Helen Zimmern (1897), no artigo intitulado “David Levi, Poeta e Patriota”³⁰, em que a partir da autobiografia de Levi, *Vida de pensamento: memórias e letras*³¹, publicada em 1875, a autora retomou questões como o nacionalismo no referido intelectual e a afiliação à Jovem Itália no início da década de 1830, associação criada por Giuseppe Mazzini (1805-1872), e também à maçonaria.

A partir da segunda década do oitocentos, o movimento do *Risorgimento* italiano acentuou-se na Itália. Este movimento objetivava a criação de um Estado independente italiano. O historiador João Fábio Bertanha (2008), no livro *Os Italianos*, apontou que houve o resgate

²⁷ No original: vivía en un gran palacio [...] y reunía en recepciones y fiestas a la mejor sociedad de Verona (FERRERO, 2009, p. 31).

²⁸ Título original: David Levi. A child from nineteenth century, *Quest. Issues in Contemporary Jewish History*, Journal of Fondazione CDEC, n. 8, November, 2015.

²⁹ No original: Levi shows that there has been an alternative synchronous approach, which, in spite of its secular path, entailed a strong attachment to both Jewish and Italian identity (GRAZI, 2015, p. 3).

³⁰ Título original: David Levi, Poet and Patriot, *The Jewish Quarterly Review*, v. 9, n. 3, 1897.

³¹ Título original: *Vita di pensiero: Ricordi e liriche* (LEVI, 1875).

cultural da Antiguidade Clássica, além de uma intensa campanha na construção de uma identidade nacional italiana. No entanto, as tensões iam além das disputas ideológicas, existiam também as diferenças étnicas, linguísticas, sociais e econômicas por todo o território da península itálica. A disparidade era evidente entre as regiões do norte e do sul: o primeiro, urbanizado e povoado majoritariamente pelas elites letradas; o último, no qual predominava a organização rural e com a maior parte da população analfabeta e pobre.

Durante a década de 40 do século XIX, Lombroso frequentou o liceu e aulas de gramática, e “[...] embora existam as avaliações que comprovam que Cesare Lombroso estava entre os primeiros da turma, ele mesmo se lembrava daqueles anos como um pesadelo” (FERRERO, 2009, p. 33, tradução nossa)³². Concomitante às questões familiares que afetaram a família de Lombroso, nesse período a Itália passou por intensos invernos que afetaram a produção de alimentos e, conseqüentemente, a economia. Sobre a crise econômica dos anos de 1845 a 1849, Derek Beales e Eugenio F. Biagini (2013), no livro *O Risorgimento e a Unificação da Itália*³³, destacam que:

No norte da Itália, os preços aumentaram rapidamente, especialmente de setembro a outubro de 1846, em parte porque os comerciantes venezianos e lombardos incentivaram as exportações para os mercados mais ricos do norte da Europa, onde os preços eram mais altos. [...] Um padrão semelhante ocorreu em outras partes da Itália, especialmente no Estado Papal, onde a ordem pública e a aplicação da lei sempre foram precárias. (BEALES; BIAGINI, 2013, p. 83, tradução nossa)³⁴

Por conseqüência dos problemas gerados pelas colheitas ruins, houve o agravamento das tensões políticas. De acordo com Derek Beales e Eugenio Biagini, foi em Palermo, cidade situada ao sul da Itália, que ocorreu a primeira das revoluções de 1848. Para os autores, estes eventos destacaram “não somente a fragilidade do governo central, mas também uma crise legítima da monarquia dos Bourbon” (BEALES; BIAGINI, 2013, p. 88., tradução nossa)³⁵, que gradativamente foi perdendo o apoio das classes mais altas da Sicília.

³² No original: aun cuando existen las calificaciones que comprueban que Cesare lombroso estuvo entre los primeros de las clases, él mismo recordaba aquellos años como una pesadilla (FERRERO, 2009, p. 33).

³³ Título original: *The Risorgimento and the Unification of Italy*, 2013.

³⁴ No original: In Northern Italy prices increased rapidly especially from September-October 1846, partly because Venetian and Lombard merchants encouraged exports towards the richer markets in northern Europe, where prices were higher. [...] A similar pattern occurred elsewhere in Italy, especially in the Papal State, where public order and law enforcement had always been precarious. (BEALES; BIAGINI, 2013, p. 83)

³⁵ No original: These rebellions reflected not only the weakness of the central government, but also a legitimacy crisis of the Bourbon monarchy (BEALES; BIAGINI, 2013, p. 88).

De modo geral, como pontuou o historiador Eric Hobsbawm (2014, p. 39), “[...] 1848 aparece como a revolução da história moderna da Europa que combina a maior promessa, a mais ampla extensão, o maior sucesso inicial imediato com o mais rápido e retumbante fracasso”. Noutros termos, foi explicado que as revoluções de 1848 concentraram-se em uma zona revolucionária do oeste ao leste europeu, isto é, floresceu por toda a Europa e movimentou a classe trabalhadora no período, mas não obteve o sucesso desejado em todos os casos específicos. Na perspectiva de Hobsbawm (2014), os movimentos revolucionários de 1848 germinaram esperança e levantes por mudanças políticas, sociais e territoriais – nesta última, a exemplo dos casos das unificações italiana e alemã. Tal como a primavera faz a natureza florescer em sua efemeridade, este também não perdurou.

Os radicais tinham confessadamente uma solução simples: uma república democrática unitária e centralizada da Alemanha, Itália, Hungria ou qualquer que fosse o país, constituída de acordo com os princípios da Revolução Francesa sobre as ruínas de todos os reis e príncipes e que empunhasse sua versão da bandeira tricolor que, conforme o modelo francês, era o modelo básico da bandeira nacional. Os moderados, por seu turno, estavam emaranhados numa teia de cálculos complexos baseados essencialmente no medo da democracia, que eles acreditavam ser equivalente à revolução social. Onde as massas ainda não houvessem varrido os príncipes, seria pouco sábio encorajá-las a minar a ordem social, e onde o tivessem feito seria desejável retirá-las das ruas e dismantelar aquelas barricadas que eram os símbolos essenciais de 1848. (HOBSBAWM, 2014, p. 36)

Ainda sobre o referido período, o historiador Luís Edmundo Togados Sánchez (1999)³⁶, frisou a respeito da crescente intensidade dos movimentos nacionalistas e unificacionistas, cujo objetivo era pautado em unificar os territórios, como os da Itália ou da Alemanha, até então divididos em reinados, principados e alguns Estados independentes. Ou seja, antes das unificações destes dois Estados nacionais, as áreas territoriais que ocupavam eram amplamente fragmentadas. Frente a isso, o autor ressaltou que “[...] a crise europeia de 1848 serviu para demonstrar a intensidade do movimento das nacionalidades apesar do fracasso aparentemente total”, e complementou dizendo que, com o passar dos anos, somada às novas crises internacionais, “o nacionalismo recuperou seu vigor e voltou a tentar, até conseguir, reformar o mapa do continente” (SANCHEZ, 1999, p. 136-137., tradução nossa)³⁷.

³⁶ Título original: Las unificaciones de Italia y Alemania (1848-1870).

³⁷ No original: [...] La crisis europea de 1848 sirvió para demostrar el ímpetu del movimiento de las nacionalidades a pesar de haber acabado en un fracaso aparentemente total. Con el paso del tiempo, con las nuevas crisis internacionales que se iban produciendo, el nacionalismo recobró su vigor y volvió a intentar, hasta lograrlo, reformar el mapa del continente (SANCHEZ, 1999, p. 136-137).

Dentre as principais influências sobre Cesare Lombroso, especialmente neste período da década de 1840, faz-se importante ressaltar as contribuições do médico, filósofo, naturalista e glotólogo (especialista no estudo da linguagem em suas variadas formas), o italiano Paolo Marzolo (1811-1868). Em 1848, Marzolo publicou o livro *A história natural das línguas*³⁸, sobre o qual Lombroso elaborou uma revisão que foi lida posteriormente pelo autor. Conforme explicou Gina Ferrero:

A influência que o professor exerceu sobre o discípulo foi tripla; e, em vez de diminuir, tornou-se cada vez mais acentuada com o passar dos anos. Em primeiro lugar, abriu ao jovem, até então imerso na leitura dos antigos, na poesia e na história, o grande livro da natureza; ele o ensinou a observar tudo, a dar importância a tudo, tanto as vozes das crianças quanto os pensamentos dos filósofos, a transformação de uma larva e as caretas de um louco, o voo de um pássaro e o sonho de um amante; mostrou a ele que não existe lei física ou moral sem analogias e expressões em todo o mundo da natureza, que nenhum movimento é isolado e acidental, e que no mundo físico e psicológico todo ato é causado por uma causa, toda forma se reúne às demais que existe na natureza, enfim, *que tudo está em tudo*.

Em segundo lugar, ele era seu guia seguro e sereno, capaz de ver dentro e fora dele, de abrir seus olhos para as flores e espinhos que poderia encontrar em seu caminho.

Terceiro, e mais importante, mostrou a ele que grandes obras podem ser feitas seguindo, em vez de lutar, a própria natureza e abandonando-se com confiança nos braços da verdade (FERRERO, 2009, p. 46-47, tradução nossa)³⁹

Nesta mesma perspectiva, Luciano Góes, em sua dissertação de mestrado intitulada *A 'tradução' do paradigma etiológico de criminologia no Brasil: um diálogo entre Cesare Lombroso e Nina Rodrigues da perspectiva centro-margem*, de 2015, apontou que “as influências de Marzolo na vida de Lombroso são muitas e fortes, [...] a importância do determinismo, da correlação das ciências naturais com o empirismo e seus reflexos sociológicos para a compreensão do mundo” (GÓES, 2015, p. 46). Em 1850, Lombroso publicou dois artigos

³⁸ Título original: *Saggio di storia naturale delle lingue*, Pádua, 1848.

³⁹ No original: La influencia que el maestro ejerció en el discípulo fue triple; y en lugar de disminuir se acentuó siempre más con los años. Primero, abrió al joven, hasta entonces sumergido en la lectura de los antiguos, en la poesía y en la historia, el gran libro de la naturaleza; le enseñó a observar todo, a dar importancia a todo, tanto a las voces de los niños como al pensamiento de los filósofos, a la transformación de una larva y a las muecas de un loco, al vuelo de un ave y al sueño de un enamorado; le mostró que no existe ninguna ley física ni moral sin analogías y expresiones en todo el mundo de la naturaleza, que ningún movimiento es aislado y accidental, y que en el mundo físico y psicológico todo acto está provocado por una causa, toda forma se reúne a lo demás que existe en la naturaleza, en fin, que todo está en todo.

En segundo lugar, fue su guía seguro, sereno, capaz de ver en él y fuera de él, de abrirle los ojos ante las flores y las espinas que hubiera podido encontrar en su camino.

En tercer lugar, y fue lo más importante, le mostró que se pueden hacer grandes obras, siguiendo, en lugar de combatir, la propia naturaleza y abandonándose con confianza en los brazos de la verdad (FERRERO, 2009, p. 46-47).

em um jornal da cidade de Verona, *O coletor do Adige: Jornal de Ciências, Letras, Agricultura, Indústria, Comércio e Economia*⁴⁰, intitulados “Ensaio sobre a história da República Romana”⁴¹ e “Esquema de um quadro histórico da antiga agricultura na Itália”⁴². O primeiro consistiu em um ensaio histórico sobre a política na República romana durante a antiguidade clássica, enquanto o segundo voltou-se à sistematização de aspectos do cultivo agrícola no referido período. Stefano Ferracuti (1996), no artigo “Cesare Lombroso (1835-1907)”, destacou que estes escritos foram:

Inspirado nas ideias do filósofo do século XVIII, Vico, em 1850, Lombroso escreveu um ‘Ensaio sobre a História da República Romana’, discutindo uma base comum de civilização. Logo depois, ele escreveu os ‘Esquema de um quadro histórico da antiga agricultura na Itália’, que continham muitas anotações linguísticas (FERRACUTI, 1996, p. 132, tradução nossa).⁴³

Tais artigos, embora sejam publicações anteriores ao ingresso de Lombroso à universidade e ao curso de medicina, indicam que as preocupações intelectuais do italiano com os aspectos históricos e nacionais já se faziam presentes em seu pensamento.

2.1 A construção do pensamento científico em Cesare Lombroso

Em decorrência dos conflitos ao norte da Itália, as universidades haviam sido temporariamente fechadas, sendo possível para Lombroso ingressar apenas em 1852, quando matriculou-se na Faculdade de Medicina da Universidade de Pavia. Foi nesta cidade que conheceu o médico e psicólogo francês Alfred Maury (1817-1882), dedicado aos estudos interpretativos dos sonhos, Paolo Mantegazza (1831-1910), que posteriormente especializou-se em neurologia e assumiu a cátedra de Antropologia na Universidade de Florença em 1869, e Bartolomeo Panizza (1785-1867), importante médico e anatomista italiano que lecionou na Universidade de Pavia entre 1864 e 1867 (FERRERO, 2009).

Entre 1852 e 1854, anos que Lombroso permaneceu na Universidade de Pavia, traduziu em conjunto com Paolo Mantegazza a obra *O Ciclo da Vida*⁴⁴, de Jacob Moleschott, que havia

⁴⁰ Título original: *Il collettore dell'Adige: giornale di scienze, lettere, agricoltura, industria, commercio ed economia*, Verona, 1850-.

⁴¹ No original: *Saggio sulla Storia della Repubblica romana*, Verona, 1852.

⁴² No original: *Schizzi di un quadro storico dell'antica agricoltura in Italia*, Verona, 1852.

⁴³ No original: Inspired by the ideas of the eighteenth-century philosopher Vico, in 1850, Lombroso wrote an ‘Essay on the History of the Roman Republic’, discussing a common base of civilization. Soon afterwards he wrote the ‘Sketches of Ancient Agriculture in Italy’, which contained many linguistic annotations (FERRACUTI, 1996, p. 132).

⁴⁴ Título original: *Der Kreislauf des Lebens*, Mainz, 1852.

sido publicada em 1852, na cidade de Mainz, Alemanha. Jacob Moleschott (1822-1893) foi um médico e fisiologista alemão fortemente influenciado pelo positivismo e pelo materialismo científico, como destacou Ferracuti (1996). No ano de 1854, transferiu-se para Universidade de Pádua e no ano seguinte, em 1855, publicou o estudo intitulado *A loucura de Cardano*⁴⁵, considerada pelo psiquiatra alemão Hans Kurella (1911) em *Cesare Lombroso: um homem moderno da ciência*⁴⁶, uma das primeiras “patografias” do autor, isto é, uma das primeiras análises de Lombroso que associou a genialidade à predisposição atávica, tal como fez com o criminoso posteriormente.

Ainda em 1855, Lombroso solicitou a transferência à Universidade de Viena, na Áustria, com o intuito de concluir a especialização em psiquiatria. Neste momento, entrou em contato com a literatura psiquiátrica e neurológica de Pinel, Esquirol e Griesinger (KURELLA, 1911), e como destacou Ferrero (2009), Lombroso almejou que pudesse curar as doenças mentais:

Suas anotações, seu diário, repleto de observações, de esquemas de doentes. Havia encontrado seu fim, sua razão de existência: desde aquele dia conheceu mais a incerteza: não faltarão as feridas a que dar o seu tempo. Ele se atreve a estudar a maior: com todas as suas forças, que até então havia gasto em tantas direções, começou a estudar a doença mais horrível e mais frequente da Lombardia e de Veneza, aquela que atrai nessas regiões "o desprezo de o estrangeiro": cretinismo (FERRERO, 2009, p. 59, tradução nossa).⁴⁷

O cretinismo foi a forma com a qual o hipotireoidismo congênito era chamado durante o oitocentos. A doença pode ser causada por má-formação/desenvolvimento ou ausência da glândula tireoide, responsável pela produção de hormônios, pela deficiência de iodo e ainda por herança materna, em casos de hipotireoidismo durante a gravidez, como consta na Classificação Internacional de Doenças (CID). Dentre os sintomas, pode-se citar a palidez, problemas relacionados ao crescimento, aumento no tamanho da barriga, inchaço facial, língua e umbigos salientes e, em casos mais graves, a má formação cerebral. Atualmente, a doença é tratada por especialistas em endocrinologia e pode ser prevenida a partir da triagem neonatal, no caso de tratamento, é realizada a reposição hormonal e aplicação de medicamentos específicos. No

⁴⁵ Título original: *La pazzia di Cardano*, Pádua, 1855.

⁴⁶ Título original: *Cesare Lombroso: A modern man of Science*, 1911.

⁴⁷ No original: Sus notas, su diario, se llenan de observaciones, de esquemas de enfermos. Ha encontrado su fin, la razón de su existencia: desde aquel día ya no conocerá la incertidumbre: las llagas a las cuales dar su tiempo no faltarán. Se atreve a estudiar lo más grande: con todas sus fuerzas, que hasta entonces había desperdiciado en tantas direcciones, se pone a estudiar la llaga más horrible y más frecuente en la Lombardia y la Venecia, la que atrae sobre aquellas regiones “el desprecio del extranjero”: el cretinismo.

Abandona Viena para establecerse otra vez en Pavía, que es el centro de la enfermedad con la cal él quiere acabar: se presenta a través de los campos, en todos los lugares donde hay un principio de la llaga que él quiere curar y en todos los pueblos donde le señalan un núcleo de cretinos (FERRERO, 2009, p. 59).

entanto, a doença foi tratada, durante o século XIX, como uma das degenerações que causavam a alienação mental (OMS, 2019; MANDUJANO *et al.*, 2018).

Além disso, Kurella (1911) destacou acerca da literatura psiquiátrica que Lombroso entrou em contato durante o tempo que passou como aluno da Universidade de Viena. E o sociólogo Marvin E. Wolfgang (1961), em seu artigo “Cesare Lombroso (1835-1909)”, buscou traçar a trajetória profissional do médico italiano, pontuando que em contrapartida à filosofia do livre arbítrio que estava presente nos círculos intelectuais da Itália, Lombroso havia se aproximado do positivismo francês e materialismo alemão. De acordo Wolfgang, com relação às principais influências sobre Lombroso:

[...] seu pensamento foi moldado em grande medida pelos positivistas franceses, pelos materialistas alemães e pelos evolucionistas ingleses. Auguste Comte (1798-1853), que introduziu o termo "sociologia", mas que baseou muitas de suas ideias na biologia e até encontrou motivos para apoiar Gall (1758-1824), publicou sua filosofia positiva (1830-1842) e política positiva (1851-1854) durante os anos de formação de Lombroso e desempenhou um papel importante na orientação científica deste (WOLFGANG, 1961, p. 362, tradução nossa)⁴⁸

Percebe-se que a influência da sociologia positivista de Auguste Comte (1798-1853), filósofo francês que desenvolveu o método positivista de análise científica, atuou diretamente na construção dos saberes em Cesare Lombroso. A sociologia de Comte, conforme explicou Góes (2015), buscou superar as argumentações metafísicas e teológicas de explicação sobre o mundo, sendo um conhecimento caracterizado pela análise de um fato ou fenômeno a partir de uma observação objetiva que torne possível descrever a correlação e sucessão de etapas do que se busca estudar para, assim, aplicar aos casos individuais pela aplicação do método indutivo (GÓES, 2015).

No positivismo comteano, perceber a correlação entre os fatos era necessário porque fornecia as bases para a previsibilidade de comportamentos, ações e fenômenos sociais ou biológicos. Este método, embora muito aplicado durante o século XIX, não incluiu em suas preocupações os aspectos subjetivos para a análise da cultura e sociedade. Ao tentar prever os fenômenos sociais, pensou ser possível também preveni-los, para deixar o caminho livre ao

⁴⁸ No original: [...] his thinking was shaped in large measure by the French positivists, the German materialists, and the English evolutionists. Auguste Comte (1798-1853), who introduced the term “sociology” but who based many of his ideas on biology and even found reason to support Gall (1758-1824), had published his Positive Philosophy (1830-1842) and Positive Polity (1851-54) during Lombroso’s formative years and played no small role in the latter’s scientific orientation (WOLFGANG, 1961, p. 362).

progresso da sociedade civil (GÓES, 2015). Dentro desta lógica, a ciência positivista passaria a ser o paradigma vigente de compreensão da natureza, do meio ambiente e também do homem.

Neste período, a divergência entre eugenistas e poligenistas, no campo da biologia, acalorava as discussões sobre as origens da espécie humana. Para os eugenistas, como descreveu Stephen Jay Gould (1999) em *A falsa medida do homem*, a vida humana era produto de apenas uma fonte – os descendentes do Paraíso – e as diferenças entre as espécies humanas era fruto da degeneração. Ainda sob a ótica do autor, em oposição, os poligenistas defendiam que o homem havia se originado em diferentes lugares do globo, e as diferenças entre as espécies humanas teriam se dado em decorrência destas várias origens (GOULD, 1999).

Gould (1999) destacou que o anatomista francês Etienne Serres, em 1860, se dedicou a provar “a existência de sinais de inferioridade entre as raças primitivas” (p. 27). Entretanto, o maior representante na primeira metade do século XIX do racismo científico destacado por Gould foi o suíço Louiz Agassiz (107-1873), que emigrou para os Estados Unidos da América durante os anos 1840. A fim de provar a inferioridade dos povos não europeus, os biólogos, anatomistas, taxonomistas – como Agassiz – e médicos se dedicaram à tentativa de comprovar suas convicções por meio da craniometria, isto é, da medição anatômica da caixa craniana. Mas esta abordagem não se limitava somente às medidas e aspectos da fisionomia, empregou também o método comparativo entre as raças na intenção de ratificar a hierarquia racial e estabelecer os padrões de evolução e/ou desenvolvimento de raças superiores e das raças selvagens ou primitivas.

Outros craniometristas importantes para compreender esta abordagem foram Paul Broca (1824-1880), um cirurgião francês que se dedicou às medidas dos crânios e cérebros, e advogou sobre a existência das ‘raças puras’, também foi responsável por Sociedade Antropológica de Paris em 1859. E o antropólogo inglês Francis Galton (1822-1911), que tinha um apreço pelos números e pela quantificação dos dados socioculturais em seus estudos. Conforme explicou Peter Gay (1995), as questões raciais estavam fortemente entrelaçadas ao pensamento da época vitoriana.

Os procedimentos de Paul Broca, que fundou a Sociedade Antropológica de Paris em 1859 são representativos desta tribo internacional. Broca, cirurgião por profissão e craniometrista por obsessão, possuía a verdade antes de procurar demonstrá-la. Ele *sabia* que as mulheres eram inferiores aos homens e, com certeza ainda maior, que os negros eram inferiores aos brancos. Sabia, também, que a maneira mais confiável de documentar tais classificações era medir cérebros, pois o tamanho do cérebro certamente estava correlacionado à inteligência. Dessa forma, ao longo dos anos, ele e sua escola rechearam um número imenso de crânios com bolinhas de chumbo para determinar sua

capacidade, e pesaram os cérebros que personagens ilustres haviam legado à causa (GAY, 1995, p. 82).

Tendo em vista que a noção de raça é historicamente construída, prioriza-se a concepção compartilhada por Luciano Góes (2015), de que embora atualmente os saberes científicos da biologia afirmem que a raça humana é uma só, a construção das ideias sobre as separações e hierarquias raciais durante os séculos XVIII e XIX desencadearam um processo legitimador do controle social, da manutenção de poderes e autojustificativo para com o processo da escravidão. Neste sentido, principalmente com relação ao terreno científico, a cultura vitoriana se apropriou dessas teorias separatistas, tal como demonstrou Peter Gay (1995), como seus alibis no processo de encontrar explicações convenientemente civilizatórias para justificar suas ações e construir um outro – aqueles que não eram europeus e brancos.

O racismo científico, em que pese não possuir uma origem definida, pode ser caracterizado pela formação do paradigma que Stephen Jay Gould chamou de “temível aliança” entre o evolucionismo e a quantificação que exerceu um fascínio hipnótico nos cientistas oitocentistas escravizados pelos números, marca indelével da segunda metade do século XIX que fomentou a criação de uma gama de novas ciências que procuravam provas para comprovação da supremacia do homem branco sobre os inferiores e da dominação da periferia mundial pelo centro.

O paradigma racial derivado do paradigma tipológico da “árvore da família”, como estabelece Eric Hobsbawm, consolida e legitima a inferioridade das raças e das classes, ambos com amparo nos ensinamentos de Darwin. Mas adverte o autor: “O ‘darwinismo social’ e antropologia racista pertencem não à ciência do século XIX, mas à sua política.” (GÓES, 2015, p. 75-76)

Um dos importantes marcos na formação de Lombroso foram os estudos iniciados em 1852 e publicados em 1871, sob o título de *O homem branco e o homem de cor, leituras sobre a origem e variedade das raças humanas*⁴⁹, dos quais partiu do conceito de moral eurocêntrica como parâmetro biológico, moral, social e cultural em contraposição ao primitivismo dos povos negros, amarelos e indígenas. Nesse trabalho, Lombroso construiu sua argumentação com base nas variações climáticas e as suas influências sobre a variação das raças, na utilização da linguagem como ‘espelho da mente’ (GÓES, 2015, p. 85), e refutou a ideia difundida no meio científico de que os macacos eram a espécie animal mais inteligente.

Segundo ele, os macacos, quando irritados por não conseguirem algo que querem, se jogam no chão de igual forma que as crianças; quando os macacos se veem ameaçados por um tiro, colocam a mão na frente na ânsia de se

⁴⁹ Título original: *L'uomo bianco e l'uomo di colore letture sull'origine e la varietà delle razze umane*, Pádua, F. Sacchetto, 1871.

defender, tal qual os humanos em perigo; a proteção materna, os cuidados e carícias para com os filhotes, assim como o comportamento desses em relação aos outros filhotes, à comida e às expressões corporais e comportamentais, etc.

Todos esses exemplos são descritos como comportamentos ou gestos primitivos presentes em todos os humanos, ou seja, instintos e impulsos selvagens fariam parte da humanidade em decorrência da hereditariedade e do atavismo (GÓES, 2015, p. 87).

Sobre essa obra de Lombroso, ressaltamos o que Nicole Rafter, Chad Posick e Michael Rocque (2016) destacaram no capítulo “Antropologia Criminal”⁵⁰, da obra *O Cérebro Criminoso: Entendendo as Teorias Biológicas do Crime*⁵¹, que a publicação de *O homem branco e o homem de cor, leituras sobre a origem e variedade das raças humanas*, consolidou sua relação com o racismo científico presente no pensamento de Lombroso.

O racismo científico, construído a partir da antropologia, história natural, frenologia e fisionomia, usou técnicas como craniometria e antropometria para criar tipologias e hierarquias de raças humanas. O racismo científico foi amplamente aceito no século XIX por europeus e americanos brancos instruídos, que o usaram para justificar suas aventuras no colonialismo e no imperialismo. Embora Lombroso nunca tenha deixado a Europa, em certo sentido ele se tornou um colonialista dentro de seu próprio país, estendendo o controle do Estado sobre uma população considerada inferior, subjugando criminosos ao escrutínio antropológico e legal. (RAFTER; PICK; ROCQUE, 2016, p. 77, tradução nossa)⁵²

Em 1859, Lombroso obteve o diploma de cirurgia médica revalidado pela Universidade de Gênova, podendo então realizar procedimentos cirúrgicos. Neste mesmo ano, alistou-se ao Corpo de Saúde Militar do Exército Sardo-Piemontês, para atuar como médico durante os combates armados do processo de Unificação Italiana.

Entre abril e julho de 1859, período em que ocorreu o processo de Unificação Italiana, Lombroso participou como médico do Exército Sardo-Piemontês durante o levante armado inaugurado pela família Savóia, com o apoio de Napoleão III, da França. O objetivo deste conflito foi expandir a influência dos Savóia sobre a península Itálica e anexar o território de

⁵⁰ No original: “Criminal Anthropology”.

⁵¹ Título original: *The Criminal Brain: Understanding Biological Theories of Crime* (RAFTER; PICK; ROCQUE, 2016).

⁵² No original: Scientific racism, constructed out of anthropology, natural history, phrenology, and physiognomy, used techniques such as craniometry and anthropometry to create typologies and hierarchies of human races. Scientific racism was widely accepted in the 19th century by educated white Europeans and Americans, who used it to justify their ventures in colonialism and imperialism. Even though Lombroso never left Europe, in a sense he became a colonialist within his own country, extending state control over a population deemed inferior, subjugating criminals to anthropological and legal scrutiny. (RAFTER; PICK; ROCQUE, 2016, p. 77)

Lombardo-Veneto, que estava sob o domínio do Império Austríaco (FERRACUTI, 1996; BEALES; BIAGINI, 2013). Neste mesmo ano, de acordo com Ferrero (2009), Lombroso havia revalidado seu diploma de cirurgia médica na Universidade de Gênova, momento em foi oficialmente habilitado a realizar procedimentos cirúrgicos.

Em 1861, o médico publicou um estudo que teve como referência as experiências como médico no campo de batalha, intitulado *Os ferimentos de arma de fogo*⁵³. Neste, defendeu a realização de cirurgias emergenciais nas tendas de atendimento aos feridos por armas de fogo, ao afirmar que isso diminuiria a taxa de infecção e morte. Este trabalho conferiu ao médico menção honrosa do Supremo Conselho Militar da Saúde e a promoção para médico do batalhão de 1ª classe do Exército Sardo-Piemontês (FERRACUTI, 1996; FERRERO, 2009; WOLFGANG, 1961).

Ainda no ano de 1861, o Reino da Itália foi proclamado por Victor Emanuel II, filho do Rei Carlos Alberto de Sardenha, da família Savóia. No entanto, as cidades de Roma e Veneza ainda não faziam parte do Reino da Itália e, como destacaram Beales e Biagini (2013), este foi um resultado surpreendente, fruto da interação de forças e ideias distintas. Surgiram três movimentos pela unificação italiana: a Jovem Itália, criada em 1831 e liderada por Giuseppe Mazzini, um político italiano que defendia uma Itália unificada sob o regime republicano; o grupo cujo representante era Camilo Benso, o Conde de Cavour (1810-1861), que buscava unificar a Itália sob o reino de Piemonte-Sardenha e ocupou, após a Unificação, o cargo de primeiro ministro do reino de Piemonte-Sardenha; e, por último, o grupo liderado por Giuseppe Garibaldi (1807-1882), um marinheiro italiano que juntou-se à Jovem Itália e após o fim do processo de Unificação foi condenado à morte e refugiou-se no Brasil, no Rio Grande do Sul. Com o sucesso do segundo grupo o Reino da Itália passou a anexar diferentes regiões da península Itálica (Roma em 1870, Vêneto em 1866, posteriormente, Treme e Venezia-Giulia em 1918) (BERTONHA, 2008; HOBBSAWM, 2014; BEALES, BIAGINI, 2013).

Concomitante ao escrito sobre as feridas de arma de fogo, Lombroso, em seu período no Exército Sardo-Piemontês, “começou a observar as diferenças que marcam as raças, o clima, o país, nos homens pertencentes às várias regiões da Itália, a imunidade contra doenças epidêmicas e endêmicas e suas diferentes medidas antropológicas” (FERRERO, 2009, p. 66, tradução nossa)⁵⁴. Essas anotações e hipóteses formuladas durante os meses que duraram as

⁵³ Título original: *Sulle ferite d'arma da fuoco*, Pavia, 1861.

⁵⁴ No original: [...] comenzó a observar las diferencias que imprimen las razas, el clima, el país, em los hombres pertenecientes a las diversas regiones de Italia, su distinta inmunidad respecto de las enfermedades epidémicas y endémicas y sus distintas medicas antropológicas (FERRERO, 2009, p. 66).

operações de Cavour, foram reunidas em 1860 no texto *Fragments médico-psicológico*, publicados na *Gazeta Médica Italiana*⁵⁵. Segundo as afirmações da autora:

Neste estudo, manifestou-se a necessidade de se chegar ao *método experimental* para a análise da loucura, foi estabelecida a base fisiológica das doenças mentais em relação ao conceito - o que se verifica amplamente nas comparações entre sonhos e sonhos, visões, hipnose, alucinações. - que não existe psicopatia que não tenha analogia e relação com as alterações transitórias da mente sã, ou seja, não existe fenômeno patológico que não seja momentaneamente psicológico, nem fenômeno fisiológico que não possa, quando exagerado, tornar-se patológico (FERRERO, 2009, p. 66-67, grifos da autora, tradução nossa).⁵⁶

Nesta obra, a ideia de método experimental começou a ser desenvolvida como base da organização sistemática de seu estudo das doenças mentais, “que se propõe examinar esses pacientes ‘como objetos da história natural’: pele, cabelo, dentes, esqueleto, sistema muscular, visceral; os sentidos, a sensibilidade, o exame anatômico” (FERRERO, 2009, p. 67)⁵⁷. A partir de uma perspectiva evolucionista e biológica: medir, pesar, cortar, dissecar, separar, enumerar, distinguir, tornaram-se operações necessárias para compor o quadro das informações que coletava sobre seus pacientes.

Em 1861, Lombroso foi transferido para a região sul da península Itálica, “para participar na luta contra os bandoleiros da Calábria” (FERRERO, 2009, p. 68)⁵⁸. De acordo com a historiadora Mary Gibson (2013), no capítulo “Cesare Lombroso, ciência prisional, e política penal”⁵⁹,

Lombroso desenvolveu sua abordagem positivista como um jovem que atingiu a maioria durante os últimos anos do *Risorgimento*, o movimento pela unificação italiana. Em seus vinte e poucos anos, quando a guerra estourou em 1859 para derrubar o domínio austríaco no norte da Itália, ele se ofereceu como médico militar no exército piemontês. Como judeu não praticante, apoiou patrioticamente o novo Reino da Itália, que declarou sua independência em 1861 e cujo sistema parlamentar prometia tolerância

⁵⁵ Título original: Frammenti medici-psicologici, Gazzetta Medica Italiana, Lombardia, v. 19, 1860. Lombarda.

⁵⁶ No original: En ese estudio se manifestó la necesidad de llegar al *método experimental* para el análisis de las locuras, y se establece la base fisiológica de las enfermedades mentales en relación con el concepto – que se comprueba ampliamente con comparaciones entre el sueño y los sueños, las visiones, la hipnosis, las alucinaciones – de que no existe psicopatía que no tenga analogía y relaciones con las alteraciones transitorias de la mente sana, es decir que no hay fenómeno patológico que no sea momentáneamente psicológico, ni fenómeno fisiológico que no pueda, al ser exagerado, convertirse en patológico (FERRERO, 2009, p. 66-67, grifos da autora).

⁵⁷ No original: [...] que se propone examinar a estos enfermos ‘como objetos de la historia natural’: la piel, el pelo, los dientes, el esqueleto, el sistema muscular, visceral; los sentidos, la sensibilidade, el examen anatómico (FERRERO, 2009, p. 67).

⁵⁸ No original: para participar en la lucha contra los bandoleiros en Calabria (FERRERO, 2009, p. 68).

⁵⁹ Título original: *Cesare Lombroso, prison science, and penal policy* (GIBSON, 2013).

religiosa, leis seculares e modernização cultural, especialmente nas ciências. (GIBSON, 2013, p. 30, tradução nossa)⁶⁰

Durante este período, Lombroso estudou sobre as condições sanitárias do sudoeste da Itália, na região da Calábria. Seu estudo foi publicado em 1865, na *Gazeta Médica Italiana* sob o título de “Estudo de uma geografia médica da Itália”⁶¹, publicação essa que passou a ser utilizada como um manual para as novas reformas e legislações sanitárias na Itália, ocorridas nas décadas seguintes.

Com relação ao desenvolvimento dos saberes psiquiátricos no século XIX, de acordo com o que explicou Sandra Caponi, no livro *Loucos e degenerados: uma genealogia da psiquiatria ampliada*, houve a articulação entre a anatomopatologia e as clínicas dos hospitais, o que tornou possível correlacionar as lesões e os sintomas, individualizando as doenças. Para a psiquiatria, esta correlação encontrou dois problemas, o primeiro foi com relação à introdução de um diagnóstico absoluto do psiquiatra, isto é “não se trata de perguntar, como na clínica, ‘do que ele está doente?’, mas de saber se ‘ele está ou não doente’” (CAPONI, 2012, p. 23), e o segundo, a respeito do papel do corpo para casos específicos. Foi preciso “tornar explícito o que se esconde, o que se oculta, não no interior do corpo, nos tecidos ou órgãos, mas nas condutas, nos hábitos, ações, antecedentes familiares, história de vida” (p. 23). Desta maneira, os psiquiatras passaram a realizar interrogatórios aos seus pacientes, na busca de algum elemento moral e ético que contrastasse com as próprias ideias que regiam sua própria instituição de pertencimento: o Estado.

Não foi por acaso que Cesare Lombroso passou grande parte de sua vida em manicômios judiciais, prisões e hospícios. Eram nesses lugares que se encontravam os indivíduos estigmatizados e que compuseram a gama de “objetos” possíveis de serem interrogados e estudados. Por esta perspectiva, reafirma-se o que explicou Mary Gibson e Nicole Rafter (2013), sobre Lombroso ter realizado uma das primeiras etnografias científicas sobre a cultura prisional do século XIX.

A partir do emprego dos interrogatórios na prática médica, tornou-se possível atribuir aos pacientes uma identidade, o seu pertencimento familiar, estabelecer seu passado e as

⁶⁰ No original: Lombroso developed his positivist approach as a young man who came of age during the last years of the Risorgimento, the movement for Italian unification. In his mid-twenties, when war broke out in 1859 to throw off Austrian rule in northern Italy, he volunteered as a military physician in the Piedmontese army. As a non-practicing Jew, he patriotically supported the new Kingdom of Italy, which declared its independence in 1861 and whose parliamentary system promised religious tolerance, secular laws and cultural modernization, especially in the sciences. (GIBSON, 2013, p. 30)

⁶¹ Título original: *Studi per una geografia medica d'Italia*, Gazzeta medica italiana, serie 5, v. 4, 1865.

possíveis condições que o teriam levado à prisão ou ao manicômio. Com base na noção de ‘corpo ampliado’ desenvolvida por Michel Foucault, em que a família passa a compor o quadro de informações necessárias para o diagnóstico das patologias mentais, Sandra Caponi afirmou que a partir da segunda metade do século XIX, o estabelecimento e as informações obtidas a com as anamneses foram “eixo articulador do discurso dos teóricos da degeneração” (CAPONI, 2012, p. 24). Se não era possível encontrar a doença nas lesões e na anatomia do paciente, os interrogatórios seriam capazes de estabelecer um vínculo hereditário – que poderia ser potencializado pelas condições do ambiente – com a doença.

Então, poder-se-á afirmar que “a herança é o modo de dar um corpo à doença” (Foucault, 2003: 273), pois, diante da impossibilidade de se situar a doença no interior do organismo, inventa-se um corpo, esse grande corpo fantasmático, que é o da família afetada por uma série de conflitos e patologias. Esse corpo ampliado permitirá, [...] que a psiquiatria ingresse no âmbito dos saberes e das estratégias de intervenção sobre as populações, que Foucault definiu como biopolítica (CAPONI, 2012, p. 24).

O principal representante da teoria da degeneração durante o século XIX foi o psiquiatra francês Benedict-Augustin Morel (1809-1873), que publicou em 1857, sob o título *Tratado das degenerações físicas, intelectuais e morais da espécie humana*⁶², um estudo sobre as degenerescências da raça humana, herdadas pelas gerações familiares. Como explicou Mário Eduardo Costa Pereira (2008), no artigo “Morel e a questão da degenerescência”, as degenerescências não se limitavam apenas à herança biológica, mas também aos comportamentos, hábitos, moral, virtudes e vícios transmitidos durante as gerações, ou adquiridos pelas condutas morais de responsabilidade individual.

Partindo da idéia [sic] cristã da perfeição da criação divina, segue-se a hipótese segundo a qual, a partir do pecado original, os erros, males e vícios dos ancestrais transmitem-se às gerações seguintes. Mais do que isso, os efeitos da transmissão hereditária tenderiam a acentuar os traços da tara adquirida pelos predecessores nas gerações subseqüentes. Assim, uma linhagem acometida pela degeneração tenderia a acumular e acentuar seus desvios, o que, em seu extremo, acarretaria na sua esterilidade e extinção. Tratar-se-ia, portanto, de uma forma encontrada pela natureza para eliminar os vícios desenvolvidos e acumulados por uma geração (PEREIRA, 2008, p. 492).

⁶² Título original: *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine*, Paris, 1857.

À medida em que Morel atribuiu ao ambiente familiar uma correlação causal, especialmente na fase de desenvolvimento infantil, retificou o papel da psiquiatria em um duplo viés: cabia ao médico realizar o diagnóstico – e o faziam por meio dos interrogatórios e anamneses – e proceder com relação à internação ou não do paciente. Os ambientes asilares, isto é, as alas psiquiátricas dos hospitais gerais, os hospícios ou manicômios e também os manicômios penitenciários deveriam providenciar a restituição moral do indivíduo transgressor, louco, perigoso o suficiente para ser privado do convívio em sociedade. Em geral, eram nesses espaços onde os pacientes recebiam o tratamento que o médico acreditava ser o mais adequado, eram supervisionados e afastados do ambiente familiar no intuito de reestabelecer-se socialmente.

Uma das preocupações centrais de Benedict-Augustin Morel era a concepção terapêutica a ser deduzida dos pressupostos da teoria da degenerescência, em particular as ações sanitárias e higienistas a serem implementadas pela autoridade pública com o objetivo de impedir a propagação das tendências degeneradas entre a população (FERREIRA, 2008, p. 494).

Neste mesmo contexto, no final do ano de 1859, foi publicado na cidade de Londres o livro *A origem das espécies pelos meios da seleção natural, ou, a preservação das raças favorecidas na luta pela vida*⁶³, de Charles Darwin, biólogo e naturalista britânico. A partir da biologia evolutiva, Darwin defendeu duas teses, sendo elas: “todos os organismos descenderam com uma modificação a partir de ancestrais comuns e o agente desta modificação é a ‘seleção natural’” (FREITAS, 1998, p. 58), e a segunda, em complemento à seleção natural “foi definida por Darwin como ‘preceito em virtude do qual uma variação, por mínima que seja, se conserva e se perpetua se for útil’” (, p. 58).

Pode-se afirmar, nesse sentido, que a contribuição inovadora de Darwin foi ter sistematizado a evolução das espécies a partir de uma geografia, utilizando-se de fósseis e da embriologia comparada. A obra de Darwin foi traduzida para o francês e alemão, e a versão francesa chegou às livrarias italianas em 1861. No entanto, destacou Paolo Mazzarello (2011), no artigo “Cesare Lombroso: um antropólogo entre evolução e degeneração”⁶⁴, os primeiros italianos a notar as ideias do biólogo inglês foram os jesuítas do periódico *Civilização*

⁶³ Título no original: *On the origin of species by means of natural selection, or, The preservation of favoured races in the struggle for life*, Londres, 1859.

⁶⁴ Título no original: Cesare Lombroso: an anthropologist between evolution and degeneration, *Functional Neurology*, v. 26, n. 2, 2011.

*Católica*⁶⁵ e o revisor de livros do jornal *O Politécnico*⁶⁶, uma vez que as teses de Darwin forneciam outra explicação cosmogônica das origens do mundo, que não a fornecida pela Bíblia no livro Gênesis.

Sobre este aspecto da discussão, a historiadora Juanma Sánchez Arteaga (2008), apontou em seu artigo intitulado “O darwinismo e o sagrado na segunda metade do século XIX: alguns aspectos ideológicos e metafísicos do debate”, que até o século XVIII a cosmogonia do Gênesis era a base do mito cristão de origem do mundo e de nossa espécie. Ao passo que os Estados nacionais passaram a confiar aos cientistas o trabalho de exploração e explicação da natureza, a ciência paulatinamente passou a ocupar o centro do debate a partir da segunda metade do século XIX. Mesmo após a publicação de Darwin e a recepção de suas teorias na Europa, o pensamento religioso ainda se manteve presente com relação às explicações de mundo e das origens da vida. A respeito disso, Arteaga aponta que:

[...] durante todo o século XIX o debate biológico em torno da origem natural do ser humano ficou marcado profundamente, com diferentes graus nos diversos países, por uma confrontação meta-empírica — bem mais emocional e ideológica que racional — entre o evolucionismo materialista e progressista das ciências naturais e a antropogenia degeneracionista e dualista (dualismo alma versus corpo humano) defendida pela religião cristã (ARTEAGA, 2008, p. 373).

Com relação às proporções do debate gerado pela publicação de Darwin, o historiador Peter Gay (1995), no livro *A experiência burguesa da Rainha Vitória à Freud: o cultivo do ódio*, afirmou que “essa obra-prima se mostrou ainda mais perturbadora do que ele esperava, graças, em parte, ao apoio que entusiásticos seguidores trouxeram ao debate” (GAY, 1995, p. 46). Herbert Spencer (1820-1903), filósofo e um dos representantes do liberalismo na Inglaterra, foi um dos propulsores do discurso darwinista sobre a evolução e sobrevivência das espécies, sintetizando a famosa frase “a sobrevivência do mais capacitado”. Nas palavras de Peter Gay,

[...] Spencer tinha confiança de que suas leis acabariam se mostrando padrões realistas para a conduta humana, dando-lhe condições de se adequar ainda mais completamente às necessidades culturais. A sociedade industrial que Spencer viu nascer diante dos olhos elevaria o individualismo à perfeição e estabeleceria a verdadeira liberdade pessoal, compatível com a liberdade de todos. Sua satisfação evaporou-se em parte em seus anos finais, mas durante a maior parte da vida Spencer igualou evolução a melhoria. “O Progresso”,

⁶⁵ Título no original: *Civiltà Cattolica*, Roma, 1850-.

⁶⁶ Título no original: *Il Politecnico*, Milão, 1839-1869.

escreveu ele em *Social statics*, “não é um acidente, mas uma necessidade”. (GAY, 1995, p. 50)

Diante destas disputas por espaços e legitimidade de suas próprias narrativas, Peter Gay (1995) analisou a cultura vitoriana a partir do prisma da agressão, uma vez que para o historiador há a diferença entre atos agressivos e sentimentos agressivos. De fato, os atos agressivos ocorreram durante os momentos de conflitos armados – seja por independência, por unificação, para tentar expandir a influência sobre territórios e conquistá-los. Todavia, pode-se observar que durante o século XIX houve também o desenvolvimento de um sentimento agressivo “[...] bem abaixo da fronteira da percepção, ao mesmo tempo que causa e consequência de conflitos internos encobertos” (GAY, 1995, p. 13).

A partir desta perspectiva, Peter Gay observou que para sustentar as ações coletivas e individuais da sociedade, foram criados os álibis, isto é, justificativas consideradas aceitáveis. Desta forma, com os europeus do oitocentos não foi diferente, a cultura vitoriana adotou “[...] crenças, princípios, platitudes retóricas, que legitimavam a militância verbal ou física em terrenos religiosos, políticos, ou, melhor que tudo, científicos” (GAY, 1995, pp. 13-14). Sobre isso, Peter Gay assinalou três das autojustificativas possíveis que foram produzidas pela cultura europeia do século XIX. A primeira correspondia à concorrência, enviesada nas ideias de Charles Darwin e Herbert Spencer, “e chegou a permear a vida econômica, política, literária e até mesmo privada das décadas vitorianas” (GAY, 1995, p. 43). A segunda destas autojustificativas era a construção de um Outro conveniente, que adquiriu uma roupagem pseudocientífica responsável por legitimar o direito de odiar o Outro em virtude do amor próprio (nacionalismos, manutenção dos privilégios sociais, econômicos e detenção de saberes desenvolvidos no campo da ciência). E a terceira, por sua vez, uma adaptação vitoriana de um ideal aristocrático de bravura e masculinidade:

Por variado que fosse esse cardápio de autojustificativas, todas elas forneciam identificações coletivas, servindo como gestos de integração e, com isso, de exclusão. Ao reunir comunidades de pessoas “de dentro” elas revelavam – e muitas vezes inventavam – um mundo de estranhos para além das paliçadas, indivíduos e classes, raças e nações, que era perfeitamente adequado contradizer, tratar com superioridade, ridicularizar, explorar ou exterminar. Todas as três justificativas tinham o mesmo efeito; cultivavam o ódio, em ambos os sentidos do termo: ao mesmo tempo o estimulavam e continham, fornecendo argumentos respeitáveis para seu exercício e, simultaneamente, obrigando-o a fluir dentro de canais de aprovação cuidadosamente demarcados. (GAY, 1995, p. 43)

Ao retomar a direção para a trajetória de Lombroso, durante os anos que se seguiram, desligou-se oficialmente de suas responsabilidades com o Exército Piemontês, retornou à cidade de Pavia e foi nomeado médico da Seção de Enfermidades Nervosas no hospital de Santa Eufemia. Ainda em Pavia, ministrou um curso gratuito de leituras em Antropologia, em 1853. Conforme destacou Ferrero (2009), neste curso o psiquiatra já demonstrava preocupações com a saúde pública, mas, principalmente, com a saúde mental e como ela afetava a sociedade.

A partir de 1868, Lombroso dedicou-se ao estudo da pelagra, uma doença que se tornou endêmica no norte da Itália causada pela deficiência severa de niacina, também conhecida como vitamina B, e de triptofano, um aminoácido essencial para o processo de metabolização de proteínas, conforme Renato Mariani-Costantini e Aldo Mariani-Costantini (2007) explicaram no artigo “Um esboço da história da pelagra na Itália”⁶⁷. Os autores afirmam que o trigo encontrado na Europa, nas Américas e em algumas partes da Ásia e África são alimentos pobres em triptofano e niacina, e por ser a base nutricional da alimentação destas regiões, principalmente dos italianos, acabaram afetados e a doença se tornou endêmica, principalmente durante meados do século XIX.

Com relação aos sintomas apresentados pela doença, que são bastante heterogêneos, pode-se citar, conforme destacaram Constantini e Constantini (2007), manchas na pele similares a queimaduras, problemas gastrointestinais que podiam levar à desnutrição ou anorexia, mudanças de humor, agressividade e em casos mais graves, apresentava sintomas neurológicos como a demência, alucinações, delírios e letargia (estados de inconsciência) agravados pela inflamação do encéfalo, região do sistema nervoso central humano.

De acordo com Lombroso, a pelagra era ocasionada não pela ausência ou baixo teor de vitaminas e aminoácidos necessários no processo metabólico, mas pela presença de fungos e bolor no trigo. Estas ideias do médico italiano deram origem à publicação, em 1869, do *Estudo clínico e experimental sobre a natureza, causa e tratamento da pelagra*⁶⁸. A partir desta perspectiva, Constantini e Constantini (2007) apresentam que,

Do ponto de vista socioeconômico, essa teoria também foi menos disruptiva com relação à por deficiência nutricional, porque em sua base a profilaxia da pelagra poderia ser limitada a melhorias nas práticas de dessecação e armazenamento do milho, sem questionar a questão política e socialmente sensível da disponibilidade de alimentos para as classes mais baixas (CONSTANTINI; CONSTANTINI, 2007, p. 167., tradução nossa)⁶⁹.

⁶⁷ Título original: An outline of the history of pellagra in Italy, *Journal of Anthropological Sciences*, v. 85, 2007.

⁶⁸ Título original: *Studi clinici e sperimentale sulla natura, causa e terapia dela pelagra*, Bolonha, 1869.

⁶⁹ No original: From the socio-economic aspect, this theory was also less disruptive than a nutritional deficiency one, because on its basis pellagra prophylaxis could be limited to improvements in the practices of maize

Em 1870, Lombroso, aos 34 anos, casou-se na cidade de Alexandria, no Piemonte, com Nina De Benedetti, e o casamento foi realizado com a celebração judaica e civil. A relação matrimonial entre Nina e Cesare Lombroso gerou cinco filhos, Paola Marzola Lombroso, Gina Elena Zèffora Lombroso, Arnaldo Lombroso, Leo Lombroso e Ugo Lombroso – Leo e Arnaldo Lombroso faleceram, o primeiro foi por difteria aos 6 anos, e Arnaldo, por sua vez, por febre tifoide aos 20 anos (FERRACUTI, 1996).

Neste contexto, Lombroso foi nomeado ao cargo de diretor do Hospital Psiquiátrico São Benedito⁷⁰, na província de Pesaro, onde foi possível atuar com as autoridades policiais da cidade e dedicar-se ao estudo patológico dos criminosos. Em Pesaro, “[...] Lombroso examinou mais que 400 criminosos, coletando o histórico familiar, suas biografias, informações antropométricas, componentes fisionômicos e características psico-físicas” (FERRACUTI, 1996, p. 134)⁷¹. Foi em Pesaro que o italiano se deparou, em uma das muitas autópsias, com um bandoleiro chamado Giuseppe Villella:

Cesare Lombroso foi atingido por uma observação extraordinária: ao examinar o crânio de um bandido chamado Giuseppe Villella, percebeu uma depressão occipital mediana no local onde deveria haver uma projeção devido à inserção da foixe cerebral. Ao ver essa depressão, ele ficou imediatamente surpreso; ele escreveu posteriormente que essa anormalidade lhe abriu a mente: “[...] como uma grande planície sob um horizonte infinito, iluminou-se o problema da natureza do delinquente que reproduziu em nosso tempo as características do homem primitivo até os carnívoros” (MAZZARELLO, 2011, p. 98, tradução nossa).⁷²

Conforme descrito por Ferrero (2009), a observação do crânio de Giuseppe Villella consistiu na resposta esperada por Lombroso para resolver o problema da criminalidade. A partir da relação e da leitura lombrosiana do evolucionismo e da origem da espécie humana em um ancestral comum – os primatas –, conforme havia sido elaborado por Charles Darwin, das

desiccation and storage, without calling into question the politically and socially sensitive issue of food availability to the lower classes (CONSTANTINI; CONSTANTINI, 2007, p. 163).

⁷⁰ No original: *Ospedale Psichiatrico provinciale San Benedetto di Pesaro*, Pesaro, Itália. Atualmente este hospital tornou-se atração turística, funcionou entre os anos de 1828-1981.

⁷¹ No original: [...] Lombroso examined more than 400 criminals, collecting their family histories, their biographies, anthropometrical data, physiognomic components and psycho-physical characteristics (FERRACUTI, 1996, p. 134).

⁷² No original: Cesare Lombroso was struck by an extraordinary observation: while examining the cranium of a brigand called Giuseppe Villella, he noticed a median occipital depression at the spot where there should have been a projection due to the insertion of the cerebral falx. On seeing this depression he was at once astonished; he wrote subsequently that this abnormality opened his mind: “[...] like a large plain beneath an infinite horizon, the problem of the nature of the delinquent was illuminated which reproduced in our time the characteristics of primitive man right down to the carnivores.” (MAZZARELLO, 2011, p. 98)

degenerações explicadas por Morel e das ideias iniciais de Lombroso sobre a genialidade e loucura como processos anômalos de indivíduos atávicos – isto é, a presença de traços primitivos transmitidos pelos ancestrais –, Lombroso interpretou que os criminosos também estavam ligados hereditariamente a animais menos desenvolvidos e/ou evoluídos. Desta forma, Lombroso concluiu que era possível verificar nos criminosos, por meio de minuciosas análises anatômicas e do agrupamento de informações sobre comportamento e das ações individuais, os resquícios ou regressões da evolução da espécie humana:

Se um homem criminoso é uma forma ancestral de ser humano, obviamente suas características antropológicas e reações fisiológicas seriam diferentes daquelas do “homem normal do século XIX”. Por essa razão, Lombroso aplicou rapidamente a antropometria ao homem e à mulher criminosos e tentou discriminar sua sensibilidade à dor com uma bobina de Ruhmkhorff (MAZZARELLO, 2011, p. 98, tradução nossa).⁷³

Foi com a publicação de *O homem delinquente estudado em relação à antropologia, à medicina legal e às disciplinas carcerárias*⁷⁴, de 1876, que Lombroso explicou a teoria do criminoso nato. Esta obra foi responsável pela posterior notoriedade dentro e fora da Itália pelo psiquiatra. Contudo, isso não significou necessariamente um prestígio acadêmico imediato, uma vez que não houve completa aceitação de sua tese pela comunidade científica. Para responder às críticas recebidas por seu estudo, Lombroso adicionou em cinco edições posteriores alguns apêndices contendo novas informações que corroborassem com esta ideia do criminoso nato, fotografias e litografias de crânios e de diversos criminosos que passaram pelas prisões nas quais Lombroso atendeu como médico.

A teoria do criminoso nato de Cesare Lombroso consistiu em explicar, a partir do conceito chave de atavismo, quem eram os criminosos na sociedade italiana. As descrições de Lombroso transformaram-se em uma representação monstruosa do criminoso que compreendia suas descrições físicas, fisionômicas, anatômicas, comportamentais, linguísticas e religiosas. Sobre o atavismo e as características apresentadas pelos criminosos, segundo Lombroso, Paolo Mazzarello explicou que:

⁷³ No original: If a criminal man is an ancestral form of human being, obviously his anthropological features and physiological reactions would be different from those of the “normal nineteenth century man”. For this reason Lombroso quickly applied anthropometry to the criminal man and woman and tried to discriminate their sensitivity to pain with a Ruhmkhorff coil (MAZZARELLO, 2011, p. 98).

⁷⁴ Título original: *L’Uomo delinquente in rapporto all’antropologia, giurisprudenza e discipline carcerarie*, Milão, 1876.

O mais atávico, isto é, o mais próximo antropologicamente do selvagem, do homem primitivo e das formas mais rudimentares de vida orgânica, era o criminoso; nesta categoria, Lombroso descreveu toda uma gama de características ancestrais, tanto físicas quanto éticas, incluindo zigoma grandes e protuberantes, ossos da mandíbula volumosos, pequena capacidade craniana, arcos superciliares proeminentes, órbitas grandes, grande acuidade visual, pele mais escura, cabo de pote ou volumoso orelhas como no macaco e insensibilidade à dor; e, além disso, tatuagens obscenas, completa insensibilidade moral, total falta de remorso, falta de previsão que às vezes parecia coragem, e coragem que alternava com covardia, ociosidade excessiva, "amor às orgias", necessidade de fazer o mal por este mesmo, matar, e "não só isso, mas crueldade com a vítima, para rasgar a carne e beber o sangue". (MAZZARELLO, 2011, p. 98, tradução nossa).⁷⁵

Neste sentido, percebeu-se a aproximação do criminoso de Lombroso com o homem primitivo, em contraposição ao que Jean-Jacques Rousseau compreendia como "bom selvagem". De acordo com Mazzarello (2011), o criminoso não era puro porque era primitivo, e nem inocente porque era biologicamente predisposto aos seus comportamentos agressivos e perigosos. O autor destaca que o argumento de Lombroso seguiu no sentido de defender o direito civil de ser protegido destes infratores, e de uma responsabilidade do Estado de providenciar os meios para que pudessem ser efetuadas as punições e aprisionamentos dos criminosos (MAZZARELLO, 2011).

Embora Lombroso tenha fundamentado a teoria do homem delinquente na correlação atávica dos criminosos como um tipo primitivo e degenerado da espécie humana, não se pode perder de vista que o italiano elaborou suas respostas à questão dos criminosos fornecendo informações estatísticas e descrições comportamentais sobre a cultura e a dinâmica dos prisioneiros. Ou seja, afirmou seu ponto de vista por meio de uma leitura biológica da sociedade, tendo utilizado de anedotas para explicar suas convicções explicativas do comportamento do homem criminoso elaborado. As historiadoras Mary Gibson e Nicole Rafter (2006), no prefácio dos editores da tradução inglesa estadunidense de *O homem criminoso*⁷⁶, enfatizaram sobre a obra:

⁷⁵ No original: The most atavistic, that is the closest anthropologically to the savage, to primitive man and to the most rudimentary forms of organic life, was the criminal; in this category, Lombroso described a whole range of ancestral characteristics, both physical and ethical, including large and protruding zygomata, bulky jaw bones, small cranial capacity, prominent superciliary arches, large orbits, great visual acuity, darker skin, pot handle or voluminous ears as in the monkey, and insensitivity to pain; and, further, obscene tattoos, complete moral insensitivity, total lack of remorse, lack of foresight which sometimes seemed like courage, and courage which alternated with cowardice, excessive idleness, "love of orgies", need to do evil for its own sake, to kill, and "not only that, but cruelty to the victim, to tear the flesh and drink the blood" (MAZZARELLO, 2011, p. 98).

⁷⁶ Título original: *Criminal Man* (GIBSON; RAFTER, 2006).

Para delinear a psicologia criminal, Lombroso se baseia mais em anedotas sensacionais e exemplos históricos do que em dados estatísticos. Igualmente não científicas são as lições que ele tira das tatuagens, jargões e poesia de criminosos. No entanto, esses capítulos idiossincráticos sobre a arte criminal fazem do *O homem criminoso* uma das primeiras etnografias da cultura carcerária do século XIX (GIBSON; RAFTER, 2006, p. 40, tradução nossa).⁷⁷

Com relação às conclusões de Lombroso acerca dos criminosos, pode-se notar a relevante influência do pensamento de Herbert Spencer, já mencionado anteriormente, e das ideias do zoologista francês Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829). A teoria do criminoso nato estava enviesada nos pressupostos sociais e biológicos, respectivamente elaborados anteriormente pelos referidos pensadores. Em 1853, Spencer publicou um escrito sob o título de “Uma nova teoria populacional, deduzida pela Lei Geral de Fertilidade Animal”⁷⁸, que consistiu em uma defesa dos estudos a partir do ponto de vista da biologia como catalisadora para o progresso e evolução da civilização. As ideias de Lamarck, por sua vez, descritas pelo historiador Robert W. Burkhardt Jr., (2013) no artigo “Lamarck, Evolução, e a Herança das Características Adquiridas”⁷⁹, colaboram para compreender a ideia de “uso e desuso” no contexto científico do século XIX.

Em 1809, em sua agora famosa Filosofia Zoológica, Lamarck expôs essa ideia de forma mais sistemática na forma de duas leis:

Primeira Lei: Em todo animal que não atingiu o fim de seu desenvolvimento, o uso mais frequente e sustentado de qualquer órgão irá fortalecer esse órgão pouco a pouco, desenvolvê-lo, aumentá-lo e dar-lhe um poder proporcional à duração da vida. seu uso; enquanto o constante desuso de tal órgão o enfraquecerá insensivelmente, o deteriorará, diminuirá progressivamente suas faculdades e finalmente fará com que desapareça.

Segunda Lei: Tudo o que a natureza fez com que os indivíduos ganhassem ou perdessem, pela influência das circunstâncias a que sua raça esteve exposta por muito tempo e, conseqüentemente, pela influência do uso predominante ou constante desuso de um órgão ou parte, é conservado por geração nos novos indivíduos que deles descendem, desde que essas mudanças adquiridas sejam comuns aos dois sexos ou àqueles que produziram esses novos indivíduos (Lamarck 1809, p. 235). (BURKHARDT JR, 2013, p. 796, tradução nossa)⁸⁰

⁷⁷ No original: To delineate criminal psychology, Lombroso draws more on sensational anecdotes and historical examples than statistical data. Equally unscientific are the lessons that he draws from criminals’ tattoos, jargon, and poetry. Yet these idiosyncratic chapters on criminal art make *Criminal Man* one of the first ethnographies of nineteenth-century prison culture (GIBSON; RAFTER, 2006, p. 40).

⁷⁸ Título original: *A new theory of population, deduced from the general law of animal fertility*, Nova Iorque, 1853.

⁷⁹ Título original: Lamarck, Evolution, and the Inheritance of Acquired Characters, *Genetics*, 2013.

⁸⁰ No original: In 1809, in his now famous *Philosophie zoologique*, Lamarck set out this idea more systematically in the form of two laws:

First Law: In every animal that has not reached the end of its development, the more frequent and sustained use of any organ will strengthen this organ little by little, develop it, enlarge it, and give to it a power proportionate to the duration of its use; while the constant disuse of such an organ will insensibly weaken it, deteriorate it, progressively diminish its faculties, and finally cause it to disappear.

Em Lombroso, estas ideias encontram-se representadas em sua leitura sobre o criminoso. Dentre as frequentes descrições fisionômicas, o médico buscou detalhar as medidas e espessuras dos órgãos e partes do corpo dos sujeitos em que reconhecia o atavismo. Em 1876, Lombroso foi nomeado professor da Faculdade de Medicina e Cirurgia da Universidade de Turim, pelo Decreto Real de 4 de janeiro de 1876, para lecionar as disciplinas de Medicina Legal e Higiene Pública (VILLA, 2012). Conforme consta no cronograma acadêmico do ano de 1876 da Universidade de Turim, publicado no *Discurso Inaugural e Anuário Acadêmico de 1876-1877*⁸¹, Lombroso foi professor do quarto ano do curso de Direito da Faculdade de Jurisprudência, da disciplina Noções elementares de Medicina Legal, às segundas, quartas e sextas-feiras às 13h; e da disciplina Medicina Legal e Higiene, na Faculdade de Medicina e Cirurgia, nestes mesmos dias da semana, às 16h (TORINO, 1876).

Embora Lombroso tenha ascendido na comunidade científica ao tornar-se professor da Universidade de Turim, sua teoria do criminoso nato não havia sido bem recebida na Itália durante os primeiros anos de publicação. Foi a partir dos anos de 1880 que seu estudo passou a ganhar maior relevância nas discussões do campo médico e sociológico. De acordo com Villa (2012), o patologista Giulio Bizzozero, o fisiologista Angelo Mosso e o político Giacinto Pacciotti tornaram-se próximos de Lombroso e foram importantes para a consolidação da Escola Positiva de Antropologia Criminal.

[...] Da década de 1880 até o final do século, Lombroso criou sua própria reputação nacional e internacional ao formar uma escola que o premiava com lealdade, estima e carinho pessoal, embora certamente não estivesse em paridade científica com estes, e na verdade ocupavam uma posição marginal no corpo docente. A escola resultou de encontros e ocasiões especiais vinculadas às atividades universitárias; do clima científico, industrial e cultural da cidade; e não menos importante, da energia do maestro para polêmica. Trabalhador incansável, tinha o dom de atrair os jovens, de despertar o entusiasmo e estimular a investigação. Seus argumentos provocativos e a velocidade com que ele é capaz de escrever fizeram com que seus artigos rapidamente se tornassem uma presença regular em jornais e revistas. Assim, ele conseguiu entrar na vida social e intelectual de Turim, embora suas 'fúrias e palavras precipitadas', seu apoio ao socialismo e suas intervenções muitas vezes espetaculares em casos judiciais e criminais bem

Second Law: All that nature has caused individuals to gain or lose by the influence of the circumstances to which their race has been exposed for a long time, and, consequently, by the influence of a predominant use or constant disuse of an organ or part, is conserved through generation in the new individuals descending from them, provided that these acquired changes are common to the two sexes or to those which have produced these new individuals (Lamarck 1809, p. 235). (BURKHARDT JR, 2013, p. 796)

⁸¹ No original: *Discurso inaugurale e annuario accademico 1876-77*, Turim, 1876.

conhecidos, significassem que ele nunca foi completamente aceito (VILLA, 2013, p. 10, tradução nossa).⁸²

Na mesma década, também foi fundada a revista *Arquivo de Psiquiatria, Antropologia Criminal e Ciência Penal*⁸³, com o auxílio de Enrico Ferri (1856-1929) e Rafael Garoffalo, ambos intelectuais em formação e alunos de Lombroso. A criação da revista foi um marco importante para a reputação e divulgação de artigos produzidos pelo médico e por seus alunos, e por receber diversos trabalhos internacionais.

Nos anos que se seguiram, Lombroso publicou a quarta edição de *Gênio e loucura*⁸⁴, pela editora Bocca, de Turim, e foi nomeado em 1884 como médico das prisões da mesma cidade. Neste período, a Universidade de Turim realizou a primeira exposição de antropologia no congresso Exposição Geral Italiana⁸⁵, tendo sido comemorada no mesmo ano a unificação nacional da Itália (MONTALDO, 2013). Conforme ressaltado por Montaldo (2013) e Ferrero (2009), Lombroso iniciou em meados do século XIX a sua coleção particular de crânios e esqueletos, desenhos, pinturas, vasos e produções artísticas que recolheu durante os anos em que atuou como médico nos hospitais psiquiátricos da Itália, e também como diretor de prisões de Pesaro e Turim.

A coleção de Lombroso transformou-se, com o auxílio de seus alunos, em um museu a partir de 1889, quando o Ministério das Graças, Justiça e da Cultura⁸⁶ concedeu permissão ao psiquiatra para transportar os artigos até a Universidade de Turim. Mario Carrara (1866-1937), um dos alunos de Lombroso e marido de Paola Lombroso, foi um dos maiores colaboradores para a construção do *Museu de Antropologia Criminal Cesare Lombroso*⁸⁷. Cabe enfatizar que o museu ainda continua com suas atividades na Universidade de Turim, e atualmente contempla um vasto arquivo de cartas e correspondências recebidas por Lombroso, bem como crânios,

⁸² No original: [...] From the 1880s to the end of the century, Lombroso created his own national and international reputation by forming a school that rewarded him with loyalty, esteem and personal affection, even though he was certainly not on a scientific par with his colleagues, and actually occupied a marginal position on the faculty. The school resulted from special meetings and occasions linked to university activities; from the city's scientific, industrial and cultural climate; and not least, from the maestro's energy for controversy. A tireless worker, he had a gift for attracting young people, for arousing enthusiasm and stimulating research. His provocative arguments, and the speed at which he was able to write, meant his articles quickly became a regular fixture in newspapers and journals. He thereby procured entry into Turin's social and intellectual life, although his 'furies and rash words', his support of socialism, and his often spectacular interventions in well-known judicial and criminal cases, meant that he was never completely accepted. (VILLA, 2013, p. 10)

⁸³ Título original: *Archivio di Psichiatria, Antropologia Criminale e Scienze Penali*, Turim, 1881-1899.

⁸⁴ Título original: *Genio e follia*, 1884.

⁸⁵ Título original: *Esposizione Generale Italiana*, Turim, 1884.

⁸⁶ No original: Ministero di Grazia, di Giustizia e dei Culti.

⁸⁷ No original: Museo di Antropologia Criminale Cesare Lombroso.

ossos, esqueletos, faces embalsamadas e demais produções artísticas recolhidas durante o tempo que atuou como médico nos hospitais psiquiátricos e prisões italianas⁸⁸.

À vista disto, compreende-se que a trajetória acadêmico-científica de Cesare Lombroso foi construída de maneira diversa, perpassou por diferentes ambientes, desde o contexto de unificação com os soldados feridos em meio ao conflito armado, aos hospitais psiquiátricos e prisões, tendo se consolidado na Universidade de Turim, onde foi possível usufruir de maior prestígio intelectual e credibilidade. O que não significa, entretanto, a confirmação de que a tese do criminoso nato apresentou todas as respostas necessárias à questão do criminoso e à sociedade oitocentista, tampouco que Lombroso esgotou os questionamentos que podem ser feitos no campo de estudo da criminologia. Pelo contrário, Lombroso passou a ser conhecido internacionalmente como o pioneiro e fundador da Antropologia Criminal na Itália.

Neste sentido, a publicação da primeira edição de *O homem delinquente*, em 1876, seguida da criação da revista científica em 1880 e a institucionalização do museu de antropologia criminal na Universidade de Turim em 1889, foram eventos que colaboraram para o estabelecimento da Escola Positiva de Antropologia Criminal Italiana. Coube, posteriormente, a Enrico Ferri (1856-1929), Rafael Garoffalo (1851-1934), Mario Carrara e Guglielmo Ferrero (1871-1942) a tarefa de dar continuidade às ideias lombrosianas durante a primeira metade do século XX. Desta forma, sobre a escola italiana, o historiador Renzo Villa (2013) destaca que:

A nova abordagem criminológica quebrou a porta das certezas da tradição liberal no direito penal: se o crime era uma ocorrência natural e não social, isto é, independente de qualquer variação do direito positivo, ou definições convencionais necessariamente mutáveis, todo o direito penal teve de ser reconstruído. Seria baseado na "periculosidade" pressuposta de alguns indivíduos, ou seja, em sua tendência "natural" para o crime (VILLA, 2013, p. 21, tradução nossa).⁸⁹

⁸⁸ Mais informações sobre o funcionamento do Museu de Antropologia Criminal Cesare Lombroso podem ser encontradas no link: <https://www.museolombroso.unito.it/en/>. Indica-se também o acesso ao site do *Lombroso Project*, subsidiado pela Organização de Museus da Universidade de Turim e pela Fundação CRT (IT), e organizada pelo Departamento de História da mesma universidade, em que se pode acessar o inventário completo das documentações, correspondências, manuscritos, fotografias e litografias digitalizadas, pelo link: <https://www.lombrosoproject.unito.it/eng/index.php>.

⁸⁹ No original: The new criminological approach broke down the door of the certainties of the liberal tradition in criminal law: if crime was a natural and not a social occurrence, that is, independent of any variation of positive law, or necessarily changeable conventional definitions, the whole of criminal law had to be reconstructed. It would be based on some individuals' presupposed 'dangerousness', that is on their 'natural' proclivity for crime (VILLA, 2013, p. 21).

Os intelectuais da Escola Positiva de Antropologia Criminal consideravam também que o atavismo estaria presente em homens e mulheres. Quando, em 1893, Cesare Lombroso publicou em conjunto com um de seus discípulos, Guglielmo Ferrero, *A mulher delinquente: a prostituta e a mulher normal*⁹⁰, um compilado de estudos que abrange o comportamento, a anatomia e os tipos de crimes cometidos por mulheres. Lombroso e Ferrero (2017) estabeleceram uma sistematização alinhada à antropologia criminal positivista, do que seria uma mulher ‘normal’ e uma mulher ‘delinquente’. A obra apresentou diversas comparações entre as diferentes raças, como eram as diferentes mulheres em tribos africanas (da anatomia aos comportamentos), sobre os sentimentos e os comportamentos da mulher normal e da mulher criminosa, suas diferenças; também se debruçou sobre a questão da inteligência na mulher.

2.2 Espiritismo e mesmerismo na Itália do século XIX

Na Itália, as práticas do magnetismo animal foram censuradas a partir da unificação nos anos 1860 em algumas regiões. Aos poucos, foram substituídas pela influência do materialismo e diagnóstico anatomopatológico dos médicos, sendo descreditadas e, em alguns casos, o magnetismo foi combatido sob acusações de charlatanismo. Hans Kurella (1911) mencionou brevemente o contato entre Lombroso e a literatura de Lavater durante o período que o italiano frequentou a Universidade de Viena. Entretanto, foi no fim do século XIX que se pode notar o interesse e a aproximação de Lombroso para com os fenômenos hipnóticos e, posteriormente, com o Espiritismo.

No ano de 1886, houve um episódio em que Lombroso fez parte da discussão acerca dos eventos públicos de magnetização animal e hipnose. Foi nesse mesmo ano que o magnetizador belga Alfred D’Hont (1845-1900) se apresentou em um teatro na cidade de Nápoles, na Itália. Após assistir a uma das performances de D’Hont, que era conhecido como Donato, Lombroso manifestou-se publicamente no jornal *Correio da Manhã*⁹¹, o maior jornal da cidade de Milão, condenando a prática de hipnose e do magnetismo animal em apresentações públicas. Como uma terapêutica utilizada no campo da medicina, a hipnose e o magnetismo deveriam ser utilizados pelos profissionais médicos, de forma com que tais demonstrações deveriam ser proibidas (ALVARADO; BIONDI, 2017).

Outros psiquiatras também se juntaram em apoio às declarações de Lombroso sobre os perigos desta prática com a população, entre eles, Enrico Morselli, Augusto Tebaldi, Eugenio

⁹⁰ Título original: *La donna delinquente: la prostituta e la donna normale* (LOMBROSO; FERRERO, 1893).

⁹¹ Título original: *Corriere della Sera*, Milão, 1876-.

Tanzi e Eduardo Gonzales, os quais mobilizaram a imprensa italiana com a intenção de providenciar uma intervenção das autoridades da saúde sobre o problema. Conforme destacado por Maria Teresa Brancaccio (2017) no artigo “Entre Charcot e Berheim: o debate sobre hipnotismo no fim de século da Itália”⁹²,

Eles argumentaram que os experimentos descuidados de Donato colocaram em perigo a saúde física e mental dos grupos mais vulneráveis da população (o adolescente, o nervoso, o impressionável), alertou o público sobre o risco desproporcionalmente alto de danos físicos e morais que a disseminação de práticas hipnóticas entre leigos poderia produzir, e chamaram por uma intervenção pública das autoridades. A imprensa católica ecoou e ampliou as preocupações sobre os perigos morais relacionados com a difusão do hipnotismo laico, dando mais apoio à campanha contra Donato (BRANCACCIO, 2017, p. 163, tradução nossa).⁹³

Após tal situação, o ocorrido foi analisado pelo Conselho Superior de Saúde Italiano e o Conselho de Saúde da Província de Milão criou um grupo de psiquiatras para colaborar nas investigações dos danos morais e físicos que a hipnose causava quando praticada por pessoas sem a formação médica. Como solução, “o Conselho Superior de Saúde exigiu do governo a proibição imediata de programas públicos baseados em hipnotismo” (BRANCACCIO, 2017, p. 164)⁹⁴.

Sobre a prática entre os psiquiatras italianos da hipnose, prevaleciam duas abordagens: a dos médicos do hospital psiquiátrico parisiense da Salpêtrière, representada por Jean-Martin Charcot (1825-1893), e do hospital francês da cidade de Nancy, desenvolvidos por Hippolyte Bernheim (1840-1919) (BRANCACCIO, 2017). A hipnose foi utilizada na terapêutica de doenças nervosas concomitante ao surgimento das teorias sobre inconsciente e pesquisas sobre a mente. Além disso, durante procedimentos cirúrgicos, induzia-se o paciente ao estado hipnótico a fim de que pudesse passar pela operação em casos da ausência das substâncias anestésicas.

Embora Enrico Morselli e Giuseppe Sepilli tenham se dedicado a desenvolver seus trabalhos alinhados à Bernheim, é possível notar que Cesare Lombroso tenha se aproximado

⁹² Título original: Between Charcot and Berheim: the debate on hypnotism in *fin-de-siècle* Italy (BRANCACCIO, 2017)

⁹³ No original: They argued that Donato’s incautious experiments endangered the physical and mental health of the more vulnerable groups of the population (the adolescent, the nervous, the impressionable), warned the public about the disproportionately high risk of physical and moral damage that the spreading of hypnotic practices among lay people might produce, and called for the public health authorities to intervene. The Catholic press echoed and amplified the concerns on the moral dangers related to the spreading of lay hypnotism, giving further support to the campaign against Donato (BRANCACCIO, 2017, p. 163).

⁹⁴ No original: The Superior Health Council thus demanded that the government issue an immediate ban on public shows based on hypnotism (BRANCACCIO, 2017, p. 164).

mais do trabalho de Jean-Martin Charcot, médico no hospital psiquiátrico da Salpêtrière, uma vez que este foi mais citado pelo italiano⁹⁵, e também em decorrência da influência da anatomopatologia francesa para classificar as doenças apropriada por Lombroso na elaboração de seus trabalhos anteriores.

Concorrente aos fenômenos hipnóticos, o desenvolvimento das ideias espiritualistas originadas nos Estados Unidos da América com as Irmãs Fox, em 1848, também circulava pela Europa, especialmente na França. Com a chegada de correspondências e notícias sobre os espetáculos de comunicação com os mortos entre os estadunidenses, a prática ficou conhecida como sessão mediúcnica. Na França, os grandes salões e teatros eram ocupados por médiuns e magnetizadores com o objetivo de evocar a presença dos mortos. Como pontuado pela historiadora Annette Mulberger (2016), as sessões mediúnicas ficaram bastante conhecidas na sociedade francesa, mas

nem todos os contemporâneos estavam convencidos da autenticidade dos fenômenos exibidos nas sessões. Muitos viram nas atividades mediúnicas reminiscências de tradições medievais como bruxaria, magia negra e feitiçaria, bem como tentativas de enganar o público e lucrar com a inocência dos mais crédulos. [...] Ao longo da segunda metade do século XIX, o público era convidado para exposições de espiritismo (e também de mesmerismo e hipnotismo) como demonstração científica da autenticidade dos fenômenos. Ao mesmo tempo, muitas vezes na mesma sala, os mágicos profissionais tentavam reproduzir esses fenômenos para mostrar os mecanismos ocultos com os quais foram produzidos (MULBERGER, 2016, p. 35, tradução nossa).⁹⁶

O Espiritismo no século XIX, ainda de acordo com a autora, foi um renascimento ocultista originado com os eventos de comunicação em Hydesville, Nova Iorque – melhor apresentados no próximo capítulo deste texto. De acordo com Mulberger (2016), a ideia da comunicação com os mortos e da vida pós-morte foram as mais difundidas nos Estados Unidos da América na segunda metade do século XIX. Apesar de terem sido amplamente ridicularizadas em jornais e periódicos da época, tais ideias influenciaram grandes pensadores

⁹⁵ Ver Ferrero e Lombroso (2017) e Lombroso (1943).

⁹⁶ No original: No todos los contemporáneos estaban convencidos de la autenticidad de los fenómenos exhibidos en las sesiones espiritistas. Muchos veían en las actividades mediúnicas reminiscencias de tradiciones medievales como la brujería, la magia negra y la hechicería, así como intentos de engañar al público y sacar provecho conómico de la inocencia de los más crédulos. [...] A lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, el público era invitado a exhibiciones de espiritismo (y también de mesmerismo e hipnotismo) como demostración científica de la autenticidad de los fenómenos. Al mismo tiempo, a menudo en la misma sala, magos profesionales trataban de reproducir estos fenómenos para mostrar los mecanismos ocultos con que eran producidos (MULBERGER, 2016, p. 35)

e intelectuais norte-americanos, principalmente no contexto do fim do século XIX (MULBERGER, 2016).

Cerca de dois anos após os eventos com o magnetizador Donato, em uma publicação no jornal *Fanfulla dela Domenica*⁹⁷, Lombroso reafirmou seu posicionamento com relação aos magnetizadores. Por isso, foi provocado pelo espírita Ercole Chiaia (1850-1905) para presenciar uma das sessões mediúnicas com a médium Eusapia Palladino (1854-1918). O psiquiatra, que de início havia recusado o convite debochando dos fenômenos espíritas entre setembro e outubro de 1892, assistiu às sessões espíritas da médium italiana na cidade de Milão (FERRERO, 2009).

Os fenômenos espíritas e a mediunidade de Palladino chamaram a atenção de Cesare Lombroso, que passou a investigá-los acompanhado de outros intelectuais e médicos. Em 1901, Palladino realizou algumas sessões espíritas na casa Celesia, em Gênova, em que participaram Lombroso, Alexander Aksakof, Giorgio Finzi, Giuseppe Gerosa, Giuseppe Schiaparelli, Carl Du Prel, Guido Vassalo e Enrico Morselli (MULBERGER, 2016). A partir destes encontros com a presença de intelectuais a fim de estudar os fenômenos mediúnicos de Palladino, pode-se notar uma transição da perspectiva de Cesare Lombroso sobre a natureza das coisas, algo que foi construído em cima das bases positivistas da ciência antropológica e biológica durante sua trajetória acadêmica. Assim, o monismo filosófico em Lombroso passou a ser paulatinamente substituído pelas teorias e ideias espíritas do século XIX.

Entre os anos de 1906 e 1909, Lombroso trabalhou na organização da obra *Hipnotismo e Mediunidade*⁹⁸, que veio a ser publicada em 28 de outubro de 1909, 11 dias após o falecimento do psiquiatra italiano. A obra, em sua primeira edição, contava com 329 páginas divididas em duas partes. A primeira, intitulada “Hipnotismo”, com sete capítulos dedicados aos resultados de pesquisa, anotações, casos específicos de premonições, polarização dos sentidos, prática da hipnose clínica e um capítulo dedicado ao estudo dos sonhos. A segunda, intitulada “Espiritismo”, em 15 capítulos Lombroso dedicou-se a apresentar as informações sobre os fenômenos espíritas, a crença nos espíritos dos mortos em diferentes culturas, as casas assombradas, fotografias espíritas, religiões e crenças de diferentes sociedades antigas e também dos fenômenos de Eusapia Palladino, os quais havia presenciado e compartilhado junto de seus pares intelectuais.

⁹⁷ A palavra “Fanfulla” faz alusão à um soldado italiano, personagem dos romances e novelas de Massimo D’Azeglio (1798-1866), importante estadista italiano do período de *Risorgimento* e da unificação italiana, foi predecessor de Cavour no cargo de primeiro-ministro do rei Victor Emmanuel II. Entretanto, não possui tradução exata para a língua portuguesa, por isto não foi traduzida.

⁹⁸ Título original: *Ricerche sui fenomeni ipnotici e spiritici*, 1909, Turin.

Na Itália, os métodos científicos passaram a ser empregados para análise e descrição dos fenômenos mediúnicos produzidos em sessões mediúnicas, o que se tornou possível a partir da mediunidade de Eusapia Palladino. Os fenômenos produzidos por Palladino foram, em sua maioria, de ordem mecânica, passando cada vez mais a chamar a atenção de intelectuais e também de curiosos italianos e dos países próximos.

Em 19 de outubro de 1909, Lombroso faleceu com 74 anos, poucos dias antes de seu livro ser publicado. *Hipnotismo e Mediunidade* foi traduzido em 1943 por Almerindo Martins de Castro, membro da Federação Espírita Brasileira (FEB), e a biografia que compõe essa versão do livro foi elaborada por Zeus Wantuill, filho do presidente da respectiva federação, Antônio Wantuil, também no ano de 1943. Além disso, a publicação póstuma também foi traduzida para as línguas alemã, francesa, inglesa e espanhola.

2.3 As sessões mediúnicas com Eusapia Palladino

É certo que Cesare Lombroso não foi o único intelectual a se interessar sobre os fenômenos mediúnicos e psíquicos ocasionados pelo transe hipnótico e mesmérico, bem como a mediunidade em si enquanto uma patologia ou uma ação espiritual. Portanto, torna-se importante destacar as perspectivas dos intelectuais que atuaram em conjunto com Lombroso a fim de estudar e analisar a mediunidade da médium Eusapia Palladino. Vale pontuar que, majoritariamente, estes intelectuais mencionados a seguir apresentavam uma visão alinhada aos métodos empíricos de análise científica e frequentemente discordavam da ação espiritual sobre a médium, como Lombroso (1943) admitiu em *Hipnotismo e Mediunidade*.

De acordo com os nomes citados por Lombroso (1943) em *Hipnotismo e Mediunidade*, foram diversos os intelectuais e médicos que participaram das sessões mediúnicas de Eusapia Palladino na Casa Gênova, em Milão, a partir de 1892 (FERRERO, 2009; MULBERGER, 2016). Por esta razão, esse grupo ficou conhecido como Sociedade de Milão, pois era a cidade onde se reuniam para participar das sessões mediúnicas de Palladino.

As descrições destas sessões espíritas também foram publicadas pelo jornalista Luigi Barzini na obra *No mundo do mistério com Eusapia Palladino*⁹⁹, de 1907. Os participantes dessas sessões eram: Giorgio Finzi¹⁰⁰, Giovanni Schiaparelli¹⁰¹, G. B. Ermacora¹⁰², Giuseppe

⁹⁹ Título original: *Nel mondo dei misteri con Eusapia Palladino* (BARZINI, 1907).

¹⁰⁰ Giorgio Finzi (1868-1958) foi um engenheiro e físico italiano.

¹⁰¹ Giovanni Schiaparelli (1835-1910) foi diretor do Observatório Astronômico de Milão.

¹⁰² G. B. Ermacora era professor de física, publicou estudos sobre telepatia e hipóteses sobre o espiritismo

Gerosa¹⁰³, Luigi Lombardi¹⁰⁴, Oscar Scarpa¹⁰⁵. Eram todos especialistas em leis físicas e desempenhavam funções enquanto engenheiros ou professores de física. Dentre eles, Schiaparelli, Finzi, Ermacora e Gerosa foram frequentemente mencionados por Lombroso por estarem sempre auxiliando e verificando a médium durante as sessões, além das contribuições de entendimento físico acerca dos fenômenos espirituais. O filósofo alemão Carl du Prel (1839-1899) e o filósofo e diplomata russo Alexander Aksakov (1832-1902) também participaram das reuniões da então denominada Comissão de Milão, associação formada pelos intelectuais enunciados acima (BARZINI, 1907; LOMBROSO, 1943).

Além dos nomes citados, destaca-se Enrico Morselli (1862-1929), psiquiatra italiano que desenvolveu trabalhos sobre suicídio, dismorfia corporal e sobre a mente, sua perspectiva embasou-se no materialismo positivista. Morselli também frequentou as sessões espíritas de Palladino e elaborou uma classificação sobre os fenômenos produzidos pela médium. Esta classificação, que pode ser encontrada no estudo intitulado *Psicologia e Espiritismo*¹⁰⁶, do referido autor, publicada em 1907, foi elementar para o discurso de Lombroso (1943), que a utilizou como base para sua análise da mediunidade de Palladino. Maria Teresa Brancaccio (2014) no artigo “Psicologia e ‘Espiritismo’ de Enrico Morselli: Psiquiatria, psicologia e pesquisas psíquicas na Itália nas décadas por volta de 1900”¹⁰⁷, destacou acerca da compreensão de mediunidade exposta pelo psiquiatra italiano:

Morselli subscreveu a teoria médica dominante de que a mediunidade estava principalmente associada à histeria, uma condição fisiológica que explicava a auto-sugestão espontânea e a desagregação da personalidade. Como ele escreveu, Eusapia inquestionavelmente sofria de histeria, o que aumentava sua capacidade de usar a auto-sugestão para chegar ao transe, uma condição em que uma obliteração temporária da consciência superior permitia uma expressão completa de sua "força psicodinâmica".

A genealogia da ideia de uma força projetada pelo sistema nervoso teve suas raízes no mesmerismo e recebeu várias reformulações no século XIX. Em sua teoria da "força cerebral ou cortical", por exemplo, Lombroso combinou o conceito de força psíquica com teorias contemporâneas de localização

¹⁰³ Giuseppe Gerosa (1857-1910) foi um professor de física na Real Escola Superior de Agricultura de Portici.

¹⁰⁴ Luigi Lombardi (1867-1958), formado em engenharia, professor na Real Escola Superior Politécnica de Nápoles.

¹⁰⁵ Oscar Scarpa (1876-1901) foi professor de física e da disciplina de Eletroquímica na Real Escola Superior Politécnica de Nápoles

¹⁰⁶ Título original: *Psicologia e "Spiritismo". Impressioni e note critiche sui fenomeni medianici di Eusapia Paladino*, 2 vols., Turim, 1907.

¹⁰⁷ Enrico Morselli's Psychology and "Spiritism": psychiatry, psychology and psychical research in Italy in the decades around 1900, *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, v. 48, part 2, 2014.

cerebral e alegada dinâmica fisiológica que explicava alucinações, epilepsia e hipnose (BRANCACCIO, 2014, p. 82, tradução nossa).¹⁰⁸

A principal divergência entre Lombroso (1943) e a concepção de Morselli estava centrada no entendimento da realidade ou não dos fenômenos espirituais. Para Morselli, como pode ser percebido a partir do que Brancaccio (2017) explicou, os fenômenos produzidos por Palladino não passavam da manifestação de sua histeria, enquanto Lombroso (1943) reconhecia a realidade de seus fenômenos, embora também levasse em conta a patologia atribuída à médium.

De forma semelhante, o médico polonês Julian Ochorowicz (1850-1917) também defendeu a perspectiva do Espiritismo e da mediunidade serem observados pelo prisma científico. Ochorowicz havia participado de algumas sessões em Milão com Eusapia Palladino e foi mencionado por Lombroso enquanto um dos médicos que exerciam controles sobre a médium, a fim de evitar fraudes e truques inconscientes que comprometeriam as experiências. Em 1893, Ochorowicz publicou um artigo intitulado “Novos tipos de fenômenos. Algumas observações sobre as experiências espíritas de Eusapia Palladino”¹⁰⁹, em que tentou conciliar as experiências de caráter maravilhoso – a mediunidade – com objetos da ciência e dos estudos da mente no campo da psiquiatria. Embora Ochorowicz (1893) tenha situado os estudos psíquicos no campo da ciência, Alicja Urbanik-Kopeć (2018) destacou que o médico polonês ainda se demonstrava cético com relação a algumas questões e aspectos do Espiritismo, mas acreditava que por meio do desenvolvimento científico e tecnológico iria proporcionar a compreensão destes fenômenos.

Outro intelectual presente nas sessões foi Alexander Aksakov (1832-1903), um diplomata russo que também frequentou as sessões mediúnicas promovidas em Milão. Aksakov publicou dois livros relacionados às experiências presenciadas com Eusapia Palladino e relacionadas ao Espiritismo, sendo: *Animismo e Espiritismo* (1906) e em *Um caso de desmaterialização* (s/d). De acordo com Mulberger (2016), foi Aksakov quem intermediou a

¹⁰⁸ No original: Morselli subscribed the dominant medical theory that mediumship was mostly associated to hysteria, a physiological condition that accounted for spontaneous autosuggestion and personality disaggregation. As he wrote, Eusápia unquestionably suffered from hysteria, which enhanced her ability to use autosuggestion to reach the trance, a condition in which a temporary obliteration of higher consciousness enabled a full expression of her ‘psychodynamic force’.

The genealogy of the idea of a force projected by the nervous system had its roots in mesmerism and received a number of reformulations in the nineteenth century. In his theory of ‘cerebral or cortical force’, for instance, Lombroso combined the concept of psychic force with contemporaneous theories of brain localization and alleged physiological dynamics that accounted for hallucinations, epilepsy, and hypnosis (BRANCACCIO, 2014, p. 82).

¹⁰⁹ Título original: Nowy dział zjawisk. Uwagi z powodu doświadczeń mediumicznych Eusapii Palladino (OCHOROWICZ, 1893).

viagem de Palladino, quando esta foi convidada pelo Tzar Alexander II a comparecer em São Petersburgo para a realização de sessões espíritas.

Ao tentar estabelecer uma ordem cronológica e histórica das crenças espíritas e das práticas mediúnicas, Lombroso (1943) recorreu ao estudo de Cesare Baudi di Vesme (1862-1938), um escritor e pesquisador psíquico. Em *História do Espiritismo*¹¹⁰, de 1897, uma obra composta por dois volumes, Vesme reuniu informações históricas acerca das manifestações espíritas e mediúnicas no ocidente. Tal obra foi basilar para a ideia de sobrevivência em Lombroso. Na concepção lombrosiana, a sobrevivência e as reminiscências não eram somente hereditárias, mas também culturais.

Cesare Baudi di Vesme também foi editor do periódico italiano *Revista de Estudos Psíquicos*¹¹¹ após o falecimento de Giovanni Ermacora, em 1898. Este periódico se fundiu ao jornal francês *Anais de Ciências Psíquicas*¹¹², em 1905, e Vesme passou a dirigi-lo em conjunto com Charles Richet, médico fisiologista já mencionado anteriormente (MULBERGER, 2016).

Em sequência, Filippo Botazzi (1854-1918) foi um proeminente bioquímico italiano, que por influências de sua esposa Annunziata Fabbri, uma italiana que frequentava as sessões espíritas de Palladino, passou a interessar-se pelos fenômenos que eram presenciados nas sessões. Segundo Carlos Alvarado (2012), Botazzi, no livro *Fenômenos Mediúnicos: Observações de uma Série de Sessões com Eusapia Palladino*¹¹³, publicado em 1907, apresentou os resultados de diferentes procedimentos e exames fisiológicos com a médium realizados em sessões mediúnicas. De acordo com Alvarado (2012), o posicionamento de Botazzi nesta obra, embora mencione que outros intelectuais presentes haviam acusado Eusapia Palladino de fraude, o bioquímico não assume que os resultados obtidos nos exames e presenciados nas sessões eram fruto de truques e manipulações da médium, aproximando-se do posicionamento de Cesare Lombroso (1943). Os experimentos de Botazzi com Palladino foram inspirados nos estudos que o fisiologista Charles Richet estava desenvolvendo com a médium Florence Cook, na França.

Tendo em vista que o campo científico não se trata de um microcosmo homogêneo, como acredita Bourdieu (2004), a exposição acima buscou evidenciar esta concepção no presente trabalho. As diferentes perspectivas dos médicos e intelectuais que foram mencionados acima e a aproximação de Lombroso com estes estudos em maior ou menor grau, como pode

¹¹⁰ Título original: *Storia dello Spiritismo*, 2 vols., 1897.

¹¹¹ No original: *Rivista di Studi Psicici* (Turim, 1989).

¹¹² No original: *Annales Des Sciences Psychiques* (Paris, 1891).

¹¹³ Título original: *Mediumistic Phenomena: Observed in a Series of Sessions with Eusápia Palladino* (BOTAZZI, 2011).

ser notado no próximo capítulo, não afastou o médico italiano de sua orientação científica em suas investigações sobre o Espiritismo. Na construção de seu discurso em *Hipnotismo e Mediunidade*, Lombroso (1943) esforçou-se no sentido de elaborar um conhecimento de base científica em diálogo com os referenciais que frequentavam os mesmos círculos intelectuais que ele.

2.4 A publicação de *Ricerche sui fenomeni ipnotici e spiritici* em Turim, 1909

Nesse mesmo contexto no qual olhares e conhecimentos começaram a ser lançados e sistematizados sobre o Espiritismo, tem-se a realização das pesquisas por Lombroso e a sistematização e publicação póstuma da obra *Ricerche sui fenomeni ipnotici e spiritici* [Pesquisa sobre os fenômenos hipnóticos e espíritas] na língua italiana em 1909. É importante a compreensão da forma como o Espiritismo foi compreendido e apresentado por Lombroso, tanto a organização da obra e dos capítulos quanto as temáticas que compõem a referida obra.

Importante destacar que para este trabalho foi eleita a versão traduzida do livro de Lombroso (1943). Por este motivo, é apresentado brevemente o contexto de desenvolvimento do Espiritismo no Brasil privilegiando o contexto da década de 1940. Optamos por trabalhar com a análise da versão traduzida pela dificuldade em desenvolver o trabalho prioritariamente a partir da edição italiana. Todavia, foram realizadas diversas consultas à edição original na intenção de compreender melhor algumas das terminologias utilizadas pelo psiquiatra e analisar as principais diferenças de tradução entre tais edições.

A publicação da fonte histórica aqui escolhida, deu-se, originalmente, em língua italiana, em 28 de outubro de 1909, sob o título de *Ricerche sui fenomeni ipnotici e spiritici* [Pesquisas sobre fenômenos hipnóticos e espíritas, na tradução literal]¹¹⁴. Essa edição foi divulgada pela editora italiana União Tipográfica – Editora Turinense¹¹⁵, e pertence à coleção do Polo da Biblioteca de Humanidades da Universidade de Turim¹¹⁶. A obra foi publicada após a morte de Lombroso, em 19 de outubro do mesmo ano.

Em sua edição original, a obra organiza-se em um total de 329 páginas, sendo que 317 destas são distribuídas em duas partes, com 21 capítulos: a primeira parte foi intitulada *Hipnotismo*¹¹⁷, e dividida em seis capítulos direcionados para a apresentação de casos e

¹¹⁴ Tradução literal do título em língua italiana.

¹¹⁵ No original: Unione Tipografico – Editrice Torinese.

¹¹⁶ No original: Pollo dele Biblioteche Umanistiche dell'Università degli studi di Torino.

¹¹⁷ No original: Ipnatismo (LOMBROSO, 1909).

exemplos de fenômenos hipnóticos e da prática médica psiquiátrica de Lombroso da utilização da hipnose em suas pesquisas sobre a mente humana; a segunda, que leva o título de *Espiritismo*¹¹⁸, organizada em quinze capítulos, cujas temáticas variavam entre a mediunidade, e mais especificamente dos fenômenos produzidos pela médium italiana Eusapia Palladino, a crença nos espíritos dos mortos em culturas anteriores à era vitoriana, aparições de espíritos e identificação dos mesmos, casas assombradas, fotografias transcendentais e sobre a biologia dos espíritos (LOMBROSO, 1943).

Na edição de 1909, ainda foram apresentadas 37 fotografias e resultados imagéticos das experiências realizadas por Lombroso com os médiuns, e duas tábuas de imagens que foram dispostas no desenvolvimento da narrativa elaborada por Cesare Lombroso (1909). Atualmente, pode-se ter acesso à obra na versão digitalizada no site *Archive.org*¹¹⁹, em que também é disponibilizado o download da obra em formato *Portable Document Format* (PDF).

Dentre os capítulos da primeira parte, sobre hipnotismo, Lombroso os organizou na seguinte sequência: 1. “Transposição dos sentidos com os histéricos e hipnotizados”¹²⁰, em que apresentou casos de pacientes cuja histeria causava a transposição dos sentidos, isto é, a alteração dos órgãos sensoriais que captam os estímulos externos e os envia para o sistema nervoso central. Neste capítulo, Lombroso (1943) concluiu que “emerge aqui, de modo característico, apenas o fato de que os fenômenos ocorrem em pacientes histéricos e nos acessos hipnóticos do grande histerismo” (LOMBROSO, 1943, p. 75). A fim de confirmar sua tese, descreveu o caso médico de uma de suas pacientes e mais seis ocorrências semelhantes em que pôde diagnosticar o mesmo fenômeno.

Em “2. Transmissão do pensamento”¹²¹, capítulo no qual foram elencados diferentes exemplos de telepatia em pacientes histéricos e hipnotizados, Cesare Lombroso (1943) chamou a atenção para as ocorrências telepáticas, ou de transmissões do pensamento, que se ligam ao estado hipnótico do paciente. Durante o procedimento da hipnose, foram sugeridas pelo médico psiquiatra aos pacientes analisados ações, ideias, imagens e formas geométricas. Com base na quantidade de pacientes submetidos às investigações psíquicas, Lombroso utilizou-se do cálculo de probabilidade e dos estudos desenvolvido na Inglaterra pelos membros da Sociedade de Pesquisas Psíquicas e do fisiologista francês Charles Richet.

¹¹⁸ No original: *Spiritismo* (LOMBROSO, 1909).

¹¹⁹ Disponível em: <https://archive.org/details/LombrosoSpiritici/mode/2up>. Acesso em: 21/05/2021.

¹²⁰ No original: *Transposizione dei sensi in isterici, ipnotici* (LOMBROSO, 1909, p. 3).

¹²¹ No original: *Trasmisione del pensiero* (LOMBROSO, 1909, p. 8).

Conforme pontuou Lombroso (1943, p. 80), as pesquisas de Richet deduziram que o pensamento poderia ser transmitido de um indivíduo para o outro, e que os resultados das transmissões variavam conforme a sua intensidade, sendo esta máxima nos indivíduos hipnotizados. Nesse capítulo houve a sistematização de casos semelhantes, assim como no primeiro capítulo. Entretanto, Lombroso (1943) não definiu explicitamente os critérios de sua seleção, sendo percebido que se tratam de relatos de homens intelectualizados, geralmente alguns de seus pares. Os eventos descritos nesse capítulo tomaram a forma de testemunhos, ficando restrito à confiabilidade das informações apenas nas palavras daqueles que as proferiram.

No terceiro capítulo, intitulado “3. Premonições por histéricos e epiléticos”¹²², Lombroso elencou diversas ocorrências das premonições e afirmou que estas eram mais frequentes em pessoas histéricas e/ou com crises epiléticas. O autor se atentou para as previsões e profecias por pacientes cujas patologias se inscreviam no campo da neuropsiquiatria, tal como já mencionado, introduzida por Jean-Martin Charcot. De acordo com o raciocínio de Lombroso, a principal questão tratada nesse capítulo se voltava à explicação de premonições e pressentimentos daqueles que não compartilhavam das condutas morais e religiosas, tal como os gênios ou santos.

Como explicar as premonições e as profecias feitas, não por pessoas eminentes, geniais ou santas, mas por enfermos, às vezes em sonhos, quando a nossa ideiação é, imprecisa e aberrante, e quando se desintegra nossa personalidade psíquica? (LOMBROSO, 1943, p. 84).

A questão colocada pelo autor se atentou em explicar as premonições em enfermos, pobres e iletrados. Ao tecer esta consideração, parece que coube aos médicos e intelectuais verificarem as premonições feitas pelos acometidos de patologias mentais, uma vez que não eram gênios e nem mesmo santos. Interessante retomar que para a perspectiva lombrosiana, os doentes mentais apresentavam traços primitivos em sua bagagem hereditária, por isso torna-se tão curioso estes indivíduos poderem prever o futuro e, ao mesmo tempo, se encontrarem atrasados na evolução humana. No entanto, essa questão fica sem resposta na obra, e para a confirmação de que as premonições podem acontecer com os histéricos, Lombroso (1943) elencou cinco casos a fim de confirmar a sua hipótese.

Na sequência, o quarto capítulo denominado “4. Lucidez e profecia no sonho. Estudos de Myers”¹²³, cuidou de apresentar apenas casos em que se manifestam por meio dos sonhos,

¹²² No original: “Premonizioni da isteriche ed epilettiche” (LOMBROSO, 1909, p. 17).

¹²³ No original: “Lucidità e profezia nel sogno. Studi di Myers” (LOMBROSO, 1909, p. 21).

estudo inicialmente desenvolvido pelo pesquisador psíquico inglês Frederich William Henry Myers. De acordo com o que pontuou Lombroso (1943) acerca dos sonhos, é que podem ser notadas as premonições pelos sonhos, ao invés de se verificarem nos acessos epiléticos ou hipno-histéricos. Com base nos estudos de Frederich Myers, o médico italiano apontou que “opina ele que o estado de sono pode considerar-se variedade evolutiva ou dissolutiva do estado de vigília (LOMBROSO, 1943, p. 89).

Foram os sonhos (observa ele) os primeiros fatos que induziram o homem a crer na existência de um “eu” inteligente, e, em todas as épocas, foram acreditados precursores de algum acontecimento, se bem que neste sentido nunca se estudou, cientificamente, anotando, quantos se confirmaram ou não. [...] Pode-se considerar o sonho um “quid médium” entre o sono e a vigília. Muitos dos fenômenos do sono se podem explicar por:

- 1°) - maior agudeza dos sentidos, hiperestesia capaz de provocar alucinações;
- 2°) - maior sugestibilidade;
- 3°) - memória mais compreensiva;
- 4°) - memória de algum ano de vida esquecida (criptomnésia);
- 5°) - reclamos da nossa vida ativa. (LOMBROSO, 1943, p. 90)

Ao considerar a sistematização de Myers a respeito das premonições ocorridas durante os sonhos, Lombroso (1943) considerou de maior interesse os casos de criptomnésia, nos quais ressurgiam memórias através dos sonhos que em estado acordado o indivíduo não se recordava. Além dos casos de reavivamento da memória, como chamou o médico italiano, este também elencou premonições ocorridas nos sonhos que previam a data da própria morte. Ao admitir que os sonhos carregam em si um potencial extraordinário, o autor complementou afirmando que nos histéricos, por vezes, essas premonições ocorrem sem estigma somático, isto é, sem os sintomas físicos da histeria.

No capítulo intitulado “5. Fenômenos físicos e psíquicos com os hipnotizados”¹²⁴, Lombroso (1943) sistematizou os resultados de experiências realizadas com pacientes hipnotizados, tais como a alteração da memória, da força física, mudanças na escrita e na grafia dos pacientes, a quantificação da inteligência, da sensibilidade à dor, a temperatura, pulsação cardíaca e aos remédios. Neste capítulo se nota principalmente o emprego dos conhecimentos médico-científicos de análise quantitativa.

Em “6. Polarização e despolarização psíquica”¹²⁵, último capítulo da primeira parte da obra em questão, foi relatada a prática médica originada pela teoria do magnetismo animal ou mesmerismo. Interessante notar a utilização de metais que apresentam ou não propriedades

¹²⁴ No original: “Fenomeni fisici e psichici degli ipnotici” (LOMBROSO, 1909, p. 27).

¹²⁵ No original: “Polarizzazione e dispolarizzazione psichica” (LOMBROSO, 1909, p. 39).

curativas, segundo Lombroso (1943), a fim de acalmar a crise histérica nos pacientes tratados pelo psiquiatra italiano. Os casos e suas especificidades serão melhor tratados nas próximas seções deste capítulo, a fim de estabelecer as bases de conhecimento das quais Lombroso se utilizou para suas conclusões acerca dos fenômenos com hipnotizados e de polarização e depolarização psíquica.

Passamos então para a segunda parte da obra *Hipnotismo e Mediunidade*, que leva o título de Espiritismo¹²⁶ e se divide em 15 capítulos. No primeiro capítulo, intitulado 1. Fenômenos espíritos com Eusapia¹²⁷, o médico italiano introduziu a médium Eusapia Palladino e apontou os principais fenômenos psíquicos e mediúnicos produzidos por ela. Também foram citados os intelectuais que participaram das sessões espíritas com Eusapia Palladino em Milão, na Casa Gênova. Ao todo foram realizadas 17 sessões espíritas com a médium na presença de diversos intelectuais (médicos, químicos, físicos, engenheiros e filósofos), em sua maioria italianos. Vale destacar que é neste primeiro capítulo da segunda parte que Lombroso (1943) descreve a aparição do espírito de sua falecida mãe, Zèffora Lombroso, que se manifestou sucessivamente entre os anos de 1906 e 1907.

Na sequência, o segundo capítulo tratou dos 2. Resumo dos fenômenos mediúnicos de Eusapia¹²⁸, em que a partir da classificação realizada pelo psiquiatra italiano Enrico Morselli na obra *Psicologia e Espiritismo*, de 1908, Lombroso utilizou desta sistematização para demonstrar a variedade dos fenômenos ocorridos nas sessões mediúnicas com Eusapia Palladino em Milão, na Casa Gênova. De acordo com a classificação dos médicos, os fenômenos de Palladino dividem-se em cinco categorias, as quais foram exploradas e interpretadas pelas leis físico-químicas do final do século XIX, isto é, a partir da mecânica de Newton.

O capítulo “3. Fisiopatologia de Eusapia. Influência e ação dos médiuns”¹²⁹ abordou a fisiologia e anatomia da médium Eusapia Palladino, a fim de demonstrar que a italiana apresentava sintomas histéricos e comportamentos que oscilavam de bondade extrema à episódios de raiva e agressividade, bem como as influências que a mente inconsciente e consciente produzia sobre as manifestações e comunicações espirituais. As descrições fisiológicas e anatômicas de Palladino foram medidas e asseguradas, de acordo com Lombroso (1943), por meio de tecnologias médicas, como o dinamômetro utilizado para medir a força; o

¹²⁶ No original: *Spiritismo*.

¹²⁷ No original: “Fenomeni spiritici Eusápiani” (LOMBROSO, 1909, p. 47).

¹²⁸ No original: “Riassunto dei fenomeni medianici di Eusápia” (LOMBROSO, 1909, p. 72).

¹²⁹ No original: “Fisiopatologia di Eusápia. Influenza ed azione dei medii” (LOMBROSO, 1909, p. 78).

esfignômetro de Riva-Rocci para medir a pressão arterial; a trena de Ruhmkorff para medição da sensibilidade geral do corpo da médium. Também foram descritas as características psíquicas da médium, reiterando o histórico familiar e médico apresentado no primeiro capítulo desta segunda seção.

No quarto capítulo desta segunda parte, intitulado “4. Condições e influências dos médiuns”¹³⁰, Lombroso (1943) buscou demonstrar que os fenômenos mediúnicos não ocorriam somente com a médium Palladino, sendo elencadas várias e vários médiuns de diferentes partes do ocidente, com o intuito de mapear as várias experiências mediúnicas na passagem do século XIX para o XX. Dentre as médiuns citadas por Lombroso, vale destacar Hélène Smith (1861-1929), médium francesa que afirmava ser a reencarnação de Maria Antonieta; Leonora Piper (1857-1960), médium americana que foi estudada por diversos intelectuais durante 25 anos, e Elizabeth D’Esperance (1855-1919), médium inglesa e escritora, foi capaz de produzir fenômenos psíquicos e físicos.

Em “5. Médiuns e magos entre os selvagens e os povos antigos”¹³¹, Lombroso (1943) estabeleceu relações entre o Espiritismo do século XIX com as diferentes culturas antigas das quais o médico chamou de “selvagens”. Neste sentido, percebemos a influência da antropologia oitocentista na perspectiva do referido autor, principalmente por tratar-se de um médico com conhecimentos antropológicos empregados em sua concepção de cultura e indivíduo. Ao afirmar as crenças em médiuns e na comunicação com o mundo dos mortos, Lombroso dissertou sobre culturas do ocidente e do oriente, nas quais a comunicação espiritual era um elemento importante das religiões em diferentes espaços e em diferentes cronologias.

No sexto capítulo, “6. Limites à influência do médium”¹³², Lombroso (1943) questionou o trabalho inconsciente dos médiuns durante as comunicações mediúnicas e os fenômenos físicos ocorridos durante as sessões com eles, em especial, com Eusapia Palladino. Também questionou acerca da inteligência dos médiuns, no caso daqueles que em transe podiam falar e compreender línguas estrangeiras ou até mesmo situações nas quais o médium apresenta resistência ao transe ou em proferir certas mensagens.

Na sequência, no capítulo “7. Experiências fisiológicas com os médiuns”¹³³, Lombroso exemplifica e demonstra as experiências realizadas com os médiuns durante as sessões mediúnicas e também retoma outros estudos desenvolvidos na Inglaterra e Estados Unidos da

¹³⁰ No original: “Condizioni ed influenza dei medii” (LOMBROSO, 1909, p. 85).

¹³¹ No original: “Medii e maghi fra i selvaggi, nei volghi e nei popoli antichi” (LOMBROSO, 1909, p. 95).

¹³² No original: “Limiti all’influenza del médio” (LOMBROSO, 1909, p. 157).

¹³³ No original: “Esperienze fisiologiche sui medii” (LOMBROSO, 1909, p. 172).

América, a fim de demonstrar a coerência entre as pesquisas científicas que vinham sendo realizadas por outras autoridades intelectuais. Dentre as experiências realizadas, foram destacadas a radioatividade e o peso dos médiuns. Além disso, destacou Lombroso que “não se pode estudar o grande problema mediúnico senão através de instrumentos de precisão, que impedem todos os erros de interpretação e premunem contra todas as sugestões” (LOMBROSO, 1943, p. 267).

No oitavo capítulo, “8. Fantasmas e aparições de mortos”¹³⁴, Lombroso (1943) buscou dar ênfase às aparições de mortos anunciando a hora de sua morte corporal, onde levanta questões para as quais buscou esboçar respostas acerca da hipótese fluídica da composição do espírito, bem como as estatísticas que diz respeito à frequência de aparições por meio dos relatos de pessoas que afirmaram e relatavam ter visto um fantasma ou espírito de alguém já falecido. Ele também cita um caso do qual chamou de ‘prova histórica’, em que o marechal polonês Friedrich Wilhelm von Grumbkow, em 1º de fevereiro de 1733, viu e ouviu o fantasma de Frederico Augusto I, rei da Saxônia anunciar sua morte em Varsóvia (LOMBROSO, 1943, p. 291).

No capítulo “9. Fotografias transcendentais”¹³⁵, o médico italiano se debruçou acerca da materialidade captada pela fotografia, e que por meio da exposição aos componentes radioativos utilizados neste processo na geração de imagens, foi possível observar a fisionomia dos espíritos. Para Lombroso (1943), as fotografias eram capazes de comprovar a hipótese de que as aparições espirituais não eram fruto da alucinação dos presentes e nem mesmo da subjetividade individual daqueles presentes nas sessões espíritas.

As fotografias também foram importantes para a identificação dos espíritos que entravam em contato com as pessoas e com a médium presente na sessão mediúnica. Partindo desta premissa, no capítulo “10. Identificação de fantasmas”¹³⁶, Lombroso visou demonstrar que além das tecnologias da época, também foi confirmada a identidade dos espíritos em comunicação a partir de informações que apenas a pessoa falecida poderia ter conhecimento, bem como as coincidências que poderiam garantir a veracidade da mensagem espiritual. De acordo com o autor, outro fato ocorrido eram as comunicações que comprovavam a identidade de malfetores, ou “fatos ignorados, de grande importância econômica e judicial” (LOMBROSO, 1943, pp. 310-311)

¹³⁴ No original: “Fantasmi ed apparizioni dei defunti” (LOMBROSO, 1909, p. 188).

¹³⁵ No original: “Fotografie trascendentali” (LOMBROSO, 1909, p. 201).

¹³⁶ No original: “Identificazione dei fantasmi” (LOMBROSO, 1909, p. 219).

No capítulo intitulado “11. Duplos”¹³⁷, Lombroso (1943) explicou que os duplos são extensões sensoriais dos corpos humanos que, ao se prolongarem, durante ou fora do transe, podem ser observadas em determinadas circunstâncias. O médico italiano identificou nove formas nas quais podem ser vistos os duplos de exteriorização motora dos magnetizadores, no sono, no transe, em estado aparentemente normal, nos nervosos, “post-mortem”, ou posterior ao falecimento, com os santos e com os gênios. Estas categorias serão melhor abordadas posteriormente nas próximas seções desta dissertação.

Em seguida, no capítulo “12. Casas assombradas”¹³⁸, foram exemplificados os casos em que há a permanência e ligação do espírito do morto com o lugar onde faleceu, ou onde residiu por muito tempo. Estes casos foram apresentados em sete categorias, em que foi possível identificar a presença de espíritos naqueles ambientes visitados e/ou relatados ao médico italiano. De acordo com Lombroso (1943, pp. 341-342), “é bem antiga a tradição da existência destas casas, tanto que em todos os idiomas se encontram vocábulos para designá-las: em alemão, *spuken*; em inglês, *haunted*; em francês, *hantée*; em italiano, *spirtate* ou *infestate*, além dos termos de dialetos locais”.

Lombroso (1943) realizou também uma retomada histórica e antropológica acerca da crença nos espíritos dos mortos em sociedades das quais classificou como “bárbaras” ou “selvagens”. Tal discussão foi organizada no capítulo “13. A crença nos Espíritos dos mortos entre os selvagens e bárbaros”¹³⁹. Compreendemos que a partir desta classificação a intenção do autor foi de demonstrar que os fenômenos espíritas e a crença na sobrevivência do espírito esteve presente em diferentes sociedades desde épocas antigas, em sociedades mais ou, principalmente, menos evoluídas, conforme acreditava a antropologia e o evolucionismo do século XIX, enfatizando uma noção de sobrevivência a estas manifestações religiosas.

Os últimos dois capítulos da fonte de pesquisa foram organizados no formato de epílogo e retomam temas já abordados no decorrer da narrativa de Lombroso. Intitulado “14. Esboço de uma biologia dos Espíritos”¹⁴⁰, este capítulo tratou de sistematizar uma hipótese de constituição biológica das entidades espirituais que foram possíveis de serem analisadas a partir das sessões mediúnicas, principalmente as realizadas com Eusapia Palladino, nas quais eram frequentes os fenômenos mediúnicos físicos. Ou seja, Lombroso buscou uma definição para o

¹³⁷ No original: “Doppi” (LOMBROSO, 1909, p. 234).

¹³⁸ No original: “Case fantomatiche [hantées]” (LOMBROSO, 1909, p. 243).

¹³⁹ No original: “La credenza negli spiriti dei morti tra i selvaggi e i barbari” (LOMBROSO, 1909, p. 273)

¹⁴⁰ No original: “Prime linee di una biologia degli spiriti” (LOMBROSO, 1909, p. 291).

formato e do que se constitui a matéria da qual se forma o espírito quando aparece visual e sensorialmente para os vivos.

No último capítulo, “15. Truques inconscientes e telepáticos”¹⁴¹, Lombroso (1943) teceu diversos apontamentos sobre os truques realizados pela médium Eusapia Palladino em algumas sessões mediúnicas. Embora o autor não desconsidere que houve o uso de truques, ainda que inconscientes, por parte da médium, argumentou que seria muito mais fácil classificar a mediunidade enquanto uma forma de charlatanismo e enganação da credulidade pública. Entretanto, quando conseguia ou havia dificuldade de entrar em transe ou de se comunicar com os espíritos dos mortos, era possível que Eusapia realizasse esses artifícios a fim da sessão não ser considerada uma perda de tempo ou um completo desastre (LOMBROSO, 1943).

Ainda sobre este último capítulo da obra, vale destacar que para Lombroso (1943), a responsabilidade do médium realizar estes truques durante as sessões mediúnicas era dos médicos e dos intelectuais presentes que se deixaram enganar pelo artifício. Para tanto, o italiano acreditava ser necessário o controle e a verificação do ambiente em que era realizada a sessão espírita, a fim de que os presentes pudessem identificar movimentos voluntários, possivelmente com a intenção de fraude.

Consideramos que esta obra, embora tenha sido por muito tempo eclipsada nos estudos e na construção de uma memória acerca do médico Cesare Lombroso, demonstrou uma das diversas facetas que compunham o sujeito produtor. Desta maneira, tal obra integra parte do pensamento de Cesare Lombroso e não pode ser unicamente observada pelo espectro da credulidade, senilidade ou rejeição científica do referido autor, tampouco em relação aos demais estudos desenvolvidos pelo psiquiatra.

2.4.1 Sobre a tradução da fonte

Importante enfatizar que a análise aqui realizada parte do olhar de uma pesquisadora brasileira, inserida em uma instituição também brasileira. Foi adotada a tradução da obra para o português, realizada pela Federação Espírita Brasileira. No Brasil, há a configuração plural das crenças espíritas e das práticas mediúnicas. Para a historiadora Adriana Gomes (2013), “as práticas do espiritismo com seus esquemas simbólicos de pensamento se incorporaram nas consciências individuais de uma parcela da sociedade brasileira, sobretudo nos intelectuais, como se fossem naturais (GOMES, 2013, p. 16)”.

¹⁴¹ No original: “Trucchi incoscienti e telepatici” (LOMBROSO, 1909, p. 305).

Emerson Giumbelli (1997) buscou traçar a trajetória da Federação Espírita Brasileira (FEB), fundada em 1884, que contou como primeiro presidente o major Ewerton Quadros (1841-1919). De acordo com o autor, a iniciativa de criar a Federação se deu após o primeiro ano de publicação do jornal *Reformador*, cujo dono era o fotógrafo Elias da Silva. O jornal funcionava quinzenalmente desde 1883, e dedicava uma coluna exclusivamente ao Espiritismo. A Fundação Federação Espírita Brasileira foi anunciada como um empreendimento que visava difundir a doutrina Espírita no Brasil a partir de propagandas ativas e de conferências públicas realizadas pela instituição. Ou seja, tinha como objetivo ser um meio de divulgação do Espiritismo no Brasil e não necessariamente representar todos os grupos Espíritas brasileiros.

A Federação Espírita Brasileira não tinha posicionamentos homogêneos acerca do Espiritismo. No contexto brasileiro, principalmente na transição entre o século XIX e XX, foram desenvolvidas perspectivas diferentes que privilegiavam as bases científicas que vinham sendo desenvolvidas na Europa; e outras que davam mais ênfase ao aspecto religioso e à prática da caridade, principalmente defendida por Adolfo Bezerra de Menezes (1831-1900), médico cirurgião brasileiro que assumiu a presidência da Federação Espírita Brasileira em 1889 e posteriormente entre 1895 a 1900, ano em que faleceu (GIUMBELLI, 1997).

Foram produzidas várias teses e trabalhos acadêmicos no meio médico a fim de comprovar que o Espiritismo desencadearia a loucura na população. Este argumento, somado ao exercício ilegal da medicina por médiuns receitistas, foi a base de desenvolvimento das perspectivas que orientavam a profissionalização dos médicos no Brasil. Neste sentido, parte da comunidade médica se colocava contrária às práticas de cura por meio da religião, inclusive – e até mesmo ou principalmente – das religiões afro-brasileiras ou de matriz africana (ALMEIDA, 2007; SERAFIM, 2017).

Após o falecimento de Bezerra de Menezes, o comerciante e jornalista Leopoldo Cirne (1870-1941) assumiu a presidência da Federação Espírita Brasileira até o ano de 1913. Neste período, Cirne inaugurou a nova sede da FEB no Rio de Janeiro em 1911, assim como trabalhou a fim de unificar as práticas espíritas no Brasil em 1903 em torno das Bases de Organização Espírita. Este processo de unificação resultou posteriormente, no ano de 1949, na formação do Pacto Áureo. Conforme Emerson Giumbelli (1997) explica, O Pacto Áureo tratou-se de um acordo que:

[...] reuniu várias entidades federativas em torno de um novo projeto de unificação institucional e de codificação doutrinária. Apresentado como uma concretização dos planos de 1903 ('Bases de Organização Espírita') e de 1926 (proposições do 'conselho federativo'), o 'Pacto Áureo' estabeleceu a criação

de um ‘Conselho Federativo Nacional’ permanente, atrelado à FEB, composto de representantes das entidades de âmbito estadual, responsável pela definição de uma base doutrinária comum a todas as instituições espíritas e os mecanismos concretos para sua implementação. A instauração do ‘Conselho Federativo Nacional’ representou o empreendimento mais bem sucedido da FEB em termos de coalização de forças entre instituições espíritas e sua importância e legitimidade são atestadas por uma longevidade que atinge os dias atuais (GIUMBELLI, 1997, p. 264-265).

Este período de realização do Pacto Áureo, foi um dos momentos em que o Espiritismo e as práticas religiosas mediúnicas sofreram com maior intensidade a repressão por parte das autoridades policiais e legais. Frente a isso, os líderes da Federação Espírita Brasileira tentaram aproximar suas práticas, publicações e traduções de obras europeias que continham um caráter científico, no intuito de afirmar o Espiritismo enquanto uma crença com bases científicas desenvolvidas ao espelho da Europa (ALMEIDA, 2007).

De acordo com a historiadora, este embate entre psiquiatras e espíritas se intensificou na década de 30, principalmente a partir das publicações em jornais. Alertava-se acerca dos perigos do Espiritismo para a sociedade, sendo considerado pelo psiquiatra Xavier de Oliveira (1934) como o terceiro maior fator de internações psiquiátricas no país (ALMEIDA, 2007). As intersecções entre os saberes médicos psiquiátricos e as crenças espíritas no terreno da saúde mental foi, neste sentido, um processo complexo que demonstrou os anseios do campo médico em busca de autoridade e controle dos procedimentos e terapêuticas relacionadas a questões da mente e do corpo.

Entre os anos de 1930 e 1934, período que compreendeu o governo provisório de Getúlio Vargas (1882-1954), Almeida (2007) explicou que as repressões policiais direcionadas às religiões mediúnicas e às práticas sociais que as envolviam aumentaram significativamente. A Federação Espírita Brasileira, no ano de 1941, foi fechada por uma semana por ordem do Major Filinto Muller, que havia determinado a suspensão do funcionamento de todos os centros espíritas do Rio de Janeiro em abril deste mesmo ano. De acordo com a autora, o posicionamento de Vargas se aproximava do posicionamento dos médicos que eram contrários ao Espiritismo.

Cabe destacar que neste período a estratégia discursiva utilizada pelos espíritas foi de contra-argumentar as críticas, apresentando que a doutrina Espírita se tratava de uma prática de caridade e amor ao próximo, argumentos utilizados em fins do século XIX, momento em que as práticas espíritas e mediúnicas passaram a ser enquadradas como crime segundo o Código Penal de 1890 (GOMES, 2013). A partir da análise realizada por Angélica Almeida (2007), é possível perceber este período como aquele no qual a prática e as crenças espíritas ainda

buscavam se consolidar no campo religioso. Conforme pontuado pela autora, Vargas considerava também, semelhante ao discurso médico, opiniões contrárias ao Espiritismo. Com isso, houve o aumento das repressões policiais às religiões mediúnicas, bem como de suas práticas e atuações sociais. (ALMEIDA, 2007).

É notável que durante o período em que a principal instituição Espírita do sofreu com a repressão policial, foi publicada a tradução de uma obra cujo autor era o emblemático fundador da Antropologia Criminal na Itália. A tradução de Lombroso (1943) pela Federação Espírita Brasileira pode ter sido utilizada como uma maneira de demonstrar a legitimidade de suas práticas, visto que neste período a herança lombrosiana passava por um processo de reatualização, conforme demonstrou o estudo de Elaine Maria Geraldo dos Santos, de 2008, intitulado “A face criminosa: O neolombrosianismo no Recife da década de 1930”. Neste trabalho, a autora afirma que a Antropologia Criminal passou a ser retomada nos centros acadêmicos, principalmente entre médicos e professores de medicina da Faculdade de Direito e Medicina de Recife na década de 30, sob a roupagem da identificação médico-jurídica de criminosos e a partir dos avanços nos métodos de investigação forense.

Nesse sentido, as traduções da literatura científica produzida principalmente pelos intelectuais europeus surgiram como aliadas à intenção da Federação Espírita Brasileira de manter-se em funcionamento e dar continuidade às práticas da caridade e filantropia. Esta foi uma das estratégias pontuadas por Almeida (2007) para a continuidade da instituição e, também, para a configuração do Espiritismo brasileiro. Desta maneira, a defesa religiosa do Espiritismo no Brasil foi um dos aspectos que possibilitou o reconhecimento das práticas assistencialistas, que já eram oferecidas pela Federação Espírita Brasileira, mas que passaram a ser identificadas como benéficas para a sociedade.

A alternativa do Espiritismo no Brasil ter se dado no campo religioso foi uma opção para a manutenção das ideias espíritas dentro da legalidade constitucional do país, que previa a liberdade religiosa aos cidadãos brasileiros. Os embates entre psiquiatras e Espíritas com relação ao crime e a saúde foram, de certo modo, entraves no processo de solidificação do Espiritismo científico e das terapêuticas apresentadas pela doutrina frente os argumentos acerca da loucura espírita (ALMEIDA, 2007; GIUMBELLI, 1997).

A versão traduzida intitulada *Hipnotismo e Mediunidade*, foi produzida por iniciativa da Federação Espírita Brasileira, publicada em 1943, no momento em que a instituição era presidida por Antônio Wantuil de Freitas (1895-1974). A tradução para a língua portuguesa foi realizada por Almerindo Martins de Castro, conferencista espírita e tradutor de outras obras que compõem o acervo editorial da editora pertencente à Federação Espírita Brasileira.

Na versão produzida pela Federação Espírita Brasileira, a narrativa de Cesare Lombroso (1943) foi disposta de maneira muito semelhante à original, sendo adicionadas algumas páginas referentes à biografia do médico italiano e suas principais ideias, redigida pelo biógrafo brasileiro Zêus Wantuil (1924-2011), filho de Antônio Wantuill de Freitas e considerado o maior biógrafo de Allan Kardec no Brasil.

Hipnotismo e Mediunidade é composta por 437 páginas, sendo 372 para a narrativa de Cesare Lombroso (1943), 48 páginas em que foi apresentada a biografia do autor e 14 páginas dedicadas à homenagem póstuma publicada pelo italiano Angelo Marzoratti, que participou das sessões mediúnicas de Palladino em Milão e colaborou na constituição da obra de Lombroso sobre os fenômenos mediúnicos e hipnóticos. Esta homenagem a Cesare Lombroso pode ser encontrada na revista *Arquivo de Antropologia Criminal, Psiquiatria, Medicina Legal e Ciências afins*¹⁴², do ano de 1909, entre os meses de novembro-dezembro – posteriores ao falecimento do italiano.

Uma das principais diferenças entre essas duas edições consiste na ausência das fotografias presentes no texto original. Na obra traduzida, não há menção do motivo pelo qual as fotografias e imagens selecionadas pelo italiano não foram inseridas, nem mesmo posteriormente, como observado em outra edição de 1959.

Foi possível entrar em contato com o setor de Documentos Patrimoniais do Livro¹⁴³, da Federação Espírita Brasileira, a fim de obter informações atuais sobre as reedições que a obra *Hipnotismo e Mediunidade* ganhou no decorrer dos anos. De acordo com as informações concedidas, este livro consta com 23.500 exemplares produzidos até o momento, e atualmente está em sua 5ª edição e 1ª reimpressão, com a data de agosto do ano de 2011. Percebemos que em *Hipnotismo e Mediunidade*, em sua versão produzida pela instituição oficial dos Espíritas brasileiros, ainda circula pelas livrarias espíritas, e a reimpressão desta obra indica que existe, embora em baixa frequência, a demanda pela compra e leitura da narrativa de Lombroso (1943) acerca do Espiritismo.

¹⁴² No original: *Archivio di Psichiatria, Medicina Legale e Scienze affini*, Turim, 1909.

¹⁴³ Informações concedidas pelo departamento de Documentos Patrimoniais do Livro da Federação Espírita Brasileira via e-mail, 26/01/2021, anexo I.

3. O DISCURSO DE CESARE LOMBROSO SOBRE O ESPIRITISMO

Neste capítulo buscamos compreender o olhar lançado por Cesare Lombroso sobre o espiritismo; como ele apreende esse fenômeno a partir de sua trajetória intelectual e produz um discurso que cria linhas de pensamentos, do qual se utiliza de regularidades discursivas que contribuem para a formação do Espiritismo como um objeto de ciência.

3.1 O desenvolvimento das Pesquisas Psíquicas

O esforço empenhado por Cesare Lombroso não pode ser compreendido como um fenômeno isolado. Há um diálogo com um “corpo de especialistas” que se organiza em função de seu “lugar social”. Durante os anos de 1880, foram criadas diversas sociedades científicas para estudar os fenômenos espirituais e mediúnicos nos Estados Unidos, França e Inglaterra, a exemplo da Sociedade Parisiense de Estudos Espíritos francesa fundada por Allan Kardec e também o grupo do qual Lombroso participou na Itália, denominado como Sociedade de Ciências Psíquicas de Milão¹⁴⁴ (LOMBROSO, 1907; 1943).

Estas sociedades tinham o objetivo de utilizar o saber científico para descrever, verificar e classificar as formas com as quais os fenômenos se manifestavam. Com base nas observações durante as sessões mediúnicas, os exames fisiológicos, psicológicos e anatômicos dos médiuns, foi destacada a utilização de tecnologias médicas e científicas, tais como as fotografias, dinamômetros e posteriormente, em 1887, com a criação do eletrocardiograma e em 1895 com a criação do Raio X.

Neste sentido, foram fundados diversos círculos intelectuais com o intuito de desenvolver os estudos psíquicos. Como exemplo, podemos mencionar a criação da Associação Nacional Britânica de Espiritualistas¹⁴⁵ em 1873, que mudou de nome em 1882 para Associação Central dos Espiritualistas¹⁴⁶, de acordo com Arthur Conan Doyle (1995). Posteriormente, um grupo específico de professores e ex-alunos da Universidade de Cambridge, junto de cientistas e intelectuais britânicos fundaram a Sociedade de Pesquisas Psíquicas¹⁴⁷, em 1882. Dentre os proeminentes nomes que se associaram à Sociedade de Pesquisas Psíquicas, podemos citar o filósofo Henry Sidgwick (1838-1900) e sua esposa Eleanor Mildred Sigdwick (1845-1936),

¹⁴⁴ No original: Società di scienze psichiche di Milano (LOMBROSO, 1907).

¹⁴⁵ No original: British National Association of Spiritualists.

¹⁴⁶ No original: Central Association of Spiritualists.

¹⁴⁷ No original: Society for Psychical Research.

professora e diretora do Newnham College, da Universidade de Cambridge, o escritor e psicólogo Frederic William Henry Myers (1843-1901), o físico William F. Barrett (1844-1925) e o psicólogo Edmund Gurney (1847-1888). Em 1895, mais de novecentos membros de autoridades políticas e intelectuais compunham a Associação (GAULD, 1982; MULBERGER, 2016; DOYLE, 1995; SOMMER, 2013).

Outra contribuição importante para a Sociedade de Pesquisa Psíquica foi a participação de cientistas franceses, como Charles Richet (1850-1935), químico e fisiologista que em 1913, recebeu o Prêmio Nobel de Fisiologia; Gabriel Delanne (1857-1926), cujo trabalho sobre mediunidade é citado por Lombroso (1943), foi um engenheiro francês de família espírita e, em conjunto com Nicolas Camille Flammarion (1842-1925), astrônomo francês e pesquisador do espiritismo, representavam a continuidade das ideias de Allan Kardec na França.

Neste contexto, de acordo com a tese apresentada por Andreas Sommer (2013), intitulada *Cruzando as fronteiras da mente e do corpo: A Pesquisa Psíquica e as origens da Psicologia moderna*¹⁴⁸, a construção das Pesquisas Psíquicas ocorreu como uma disciplina vinculada aos saberes emergentes da psicologia do século XIX, principalmente da psicologia experimental. A metodologia de análise empírica desses membros e de outros nos núcleos Espíritas buscou se alinhar à linguagem científica adotada para explicar os fenômenos da mediunidade e das aparições de espíritos. Nesse sentido, Sommer demonstrou que o desenvolvimento destas pesquisas colaborou com a construção da Psicologia enquanto um saber em vias de consolidação na Europa.

Considera-se relevante destacar que nem todos os nomes que participavam das associações britânicas tinham uma visão homogênea dos fenômenos espíritas, mediúnicos e hipnóticos. Foram estas diferenças de perspectivas individuais que colaboraram na construção de conceitos empregados pela Psicologia e pelas Pesquisas Psíquicas. Por vezes, as experiências utilizavam-se de tecnologias diferentes para a análise dos dados obtidos com os pacientes ou em sessões espíritas. Entretanto, a prevalência da linguagem científica e do emprego de métodos inscritos nos paradigmas científicos vigentes pode ser percebida como uma tentativa de naturalização e racionalização dos fenômenos espirituais e psíquicos.

Em 1883, a Sociedade de Pesquisas Psíquicas publicou nos *Procedimentos da Sociedade de Pesquisas Psíquicas*¹⁴⁹ os objetivos definidos sobre os estudos que seriam desenvolvidos e publicados nas atas desta associação. Os objetivos foram divididos em

¹⁴⁸ No original: *Crossing the boundaries of mind and the body: Psychical Research and the origins of modern Psychology*, University College London, 2013.

¹⁴⁹ No original: *Proceedings of the Society for Psychical Research*, Londres, 1883.

comissões organizadas e deliberadas pelo conselho da associação e foram dispostos da seguinte maneira:

1. Um exame da natureza e extensão de qualquer influência que pode ser exercida por uma mente sobre outra, além de qualquer modo de percepção geralmente reconhecido.
2. O estudo do hipnotismo e das formas do chamado transe mesmérico, com sua alegada insensibilidade à dor, clarividência e outros fenômenos afins.
3. Uma revisão crítica das pesquisas de Reichenbach com certas organizações chamadas "sensíveis", e uma investigação se tais organizações possuem qualquer poder de percepção além de uma sensibilidade altamente exaltada dos órgãos sensoriais reconhecidos.
4. Uma investigação cuidadosa de quaisquer relatos, apoiados em fortes testemunhos, sobre as aparições no momento da morte, ou não, ou sobre distúrbios em casas que se diz serem assaltadas.
5. Uma investigação sobre os vários fenômenos físicos comumente chamados de Espiritualista; com a tentativa de descobrir suas causas e leis gerais.
6. A coleção e comparação de materiais existentes relacionados com a história destes assuntos. (PROCEEDINGS OF SOCIETY FOR PSYCHICAL RESEARCH, 1883, p. 3-4, tradução nossa).¹⁵⁰

Além dos nomes citados anteriormente, também participaram intelectuais de outros países europeus da Sociedade de Pesquisas Psíquicas, como Sigmund Freud (1856-1939), neurologista e psiquiatra tcheco que elaborou a abordagem da psicologia dinâmica ou psicanálise no início do século XX; Carl Jung (1875-1961), psiquiatra suíço cujas contribuições acerca da psicologia analítica foram de grande importância ao campo da psicologia; Pierre Janet (1859-1947), psicólogo francês que colaborou no estudo das dissociações mentais e da histeria; e Cesare Lombroso, que associou-se à sociedade no início nos anos 1890.

Semelhante à Sociedade de Pesquisas Psíquicas britânica, houve a criação, em 1884, da Sociedade Americana de Pesquisas Psíquicas¹⁵¹ nos Estados Unidos, em Boston, Massachusetts. Essa sociedade também representava grupos de intelectuais, cujo objetivo era o de compreender, a partir do campo científico, a natureza dos fenômenos mediúnicos e psíquicos. Entre os participantes da Sociedade Americana de Pesquisas Psíquicas, podemos citar a colaboração do físico William Barret, que foi aos Estados Unidos em 1884 a fim de

¹⁵⁰ No original: 1. An examination of the nature and extent of any influence which may be exerted by one mind upon another, apart from any generally recognised mode of perception. 2. The study of hypnotism, and the forms of so called mesmeric trance, with its alleged insensibility to pain, clairvoyance and other allied phenomena. 3. A critical revision of Reichenbach's researches with certain organisations called "sensitive", and an inquiry whether such organisations possess any power of perception beyond a highly exalted sensibility of the recognized sensory organs. 4. A careful investigation of any reports, resting on strong testimony, regarding apparitions at the moment of death, or otherwise, or regarding disturbances in houses reputed to be haunted. 5. An inquiry into the various physical phenomena commonly called Spiritualistic; with an attempt to discover their causes and general laws. 6. The collections and collation of existing materials bearing on the history of these subjects. (PROCEEDINGS OF THE SOCIETY FOR PSYCHICAL RESEARCH, 1883, p. 3-4).

¹⁵¹ No original: American Society for Psychical Research.

auxiliar neste processo, o filósofo e psicólogo William James (1842-1910), William Baggally (1853-1939), Hugo Münsterberg (1863-1916), Alexander Graham Bell (1847-1922) e Hereward Carrington (1880-1958). Este último elaborou uma biografia da médium Eusapia Palladino, publicada em 1909, na qual descreveu os fenômenos produzidos pela médium e presenciados pelo intelectual (SOMMER, 2012). Posteriormente, com a adesão do psicólogo James Harvey Hyslop (1854-1920), a Sociedade Americana de Pesquisas Psíquicas foi transferida para a cidade de Nova Iorque, onde permanece ativa até os dias atuais.

Estes grupos foram responsáveis também pela propagação dos nomes das médiuns que eram estudadas e serviam como objetos das pesquisas psíquicas. As médiuns, tais como Eusapia Palladino, Leonora Piper (1857-1950), Elizabeth d'Espérance (1855-1919), Eva Carrière (1886-1943), Florence Cook (1856-1904), Marina Duclos Leymarie (1837-1904) e Hélène Smith (1861-1929) foram descritas e subjugadas aos métodos científicos e empíricos de análise dos intelectuais, majoritariamente homens interessados neste campo de pesquisa. Cada uma, à sua maneira, fez parte da história dos fenômenos mediúnicos e hipnóticos registrados entre o fim do século XIX e o início do século XX.

Como o referencial acerca do conceito de mediunidade, optamos por aquilo que Alan Gauld (1982) elaborou na edição comemorativa de 100 anos da fundação da Sociedade de Pesquisas Psíquicas inglesa, no livro *Mediunidade e Sobrevivência*. De acordo com o pesquisador, a mediunidade foi entendida “no sentido lato – o controle ostensivo da fala e do comportamento de alguém por uma entidade desencarnada capaz de comunicação inteligente” (GAULD, 1982, p. 28). Os médiuns acometidos pela “possessão” foram divididos em dois grupos, os involuntários e os que são voluntários na produção destas manifestações, seja para desempenhar alguma função religiosa ou de interesse pessoal.

Gauld também dividiu a mediunidade em dois grupos, sendo o primeiro denominado de “PK” ou psicocinese (também chamado de telecinesia), em que é apresentada a capacidade de movimentar objetos com a força da mente, sem movimentação corporal. E a “PES”, ou percepção extra-sensorial, habilidade psíquica de percepção além dos eventos convencionais, tais como a clarividência (premonições e profecias, na linguagem de Lombroso), psicometria (tomar ciência de informações de um indivíduo apenas por contato de um objeto físico pertencente a este) e a retrocognição (visão de ocorrências passadas). O autor também destacou que a mediunidade de transe se encontra como a mais avançada entre todas citadas, de modo que:

A personalidade normal fica com que completamente deslocada por outra inteligência, que atinge um grau de controle variável sobre a fala, a escrita e todo aparelho neuromuscular do médium. Este retém pouca ou nenhuma lembrança que foi dito ou feito em sua “ausência”, se bem que, ao acordar, possa lembrar de cenas e pessoas de alguma outra esfera de existência. [...] O clarividente pode se sentir na sombra, influenciado, gradualmente deslocado por uma outra personalidade, ao passo que sua própria consciência do ambiente diminui. (GAULD, 1982, p. 39)

Com relação à personalidade da entidade desencarnada ou espírito, Gauld apontou que:

Aqui só posso apontar que, se, por exemplo, fosse necessário identificar uma pessoa, cujo corpo não fosse possível ver, conversando com ela numa linha telefônica ruidosa, não se poderia identifica-la, a menos que sua conversação exibisse características distintas – a menos que, por exemplo, pudesse lembrar de certas coisas que ela devia ser capaz de lembrar se fosse a pessoa que alega ser (as memórias individuais devem ser ainda mais específicas que as impressões digitais); e a menos que exibisse certos motivos e propósitos, habilidades e características de personalidade sabidamente dela, e assim por diante. Analogamente, evidencia desta espécie, é, no mínimo, uma evidência sem a qual alguém não teria base nenhuma para supor que alguns seres humanos, de algum modo, podem sobreviver à dissolução de seus corpos. (GAULD, 1982, p. 40)

Um dos aspectos que prevaleceu nas análises e textos publicados pela Sociedade de Pesquisas Psíquicas foi a questão da dualidade mente e corpo. A exemplo da consideração de que a mente seria um aparato separado do corpo e, por vezes, teria autonomia para produzir fenômenos psíquicos. Um dos principais autores que trabalhou a partir desta perspectiva foi o escritor e ensaísta Frederic William Henry Myers (1943-1901). De acordo com Alvarado (2013), Myers compreendia a separação entre corpo e mente a partir da teoria de que o subconsciente inteligente seria capaz, pela força da mente, de produzir os efeitos físicos e psíquicos dos quais os médiuns tornavam possíveis nas sessões espíritas. Além disso, Myers contribuiu para os estudos dos sonhos antes do desenvolvimento das pesquisas freudianas acerca do inconsciente e dos sonhos, as quais teriam influenciado o olhar de Lombroso em *Hipnotismo e Mediunidade* (1943), de forma que o médico italiano dedicou um de seus capítulos para trazer a perspectiva do escritor inglês à obra.

Ademais, Myers assistiu às sessões mediúnicas de Eusapia Palladino na Inglaterra e posteriormente em Milão, e também as sessões da médium inglesa Leonora Piper. Dentre as obras elaboradas pelo autor no campo do Espiritismo e das pesquisas psíquicas, podemos citar

*A Personalidade Humana*¹⁵², de 1903, *Fantasma dos Vivos*¹⁵³, de 1886, e em conjunto com Edmund Gurney e Frank Podmore, a publicação da obra *A Ciência e a Vida Futura*¹⁵⁴, de 1893.

Myers sustentou que os detalhes das comunicações iriam para além da simples cerebração inconsciente. Defendia que esse era um exemplo “no qual a ação cerebral inconsciente não está subordinada à consciência, não depende, para sua manifestação, do direcionamento da atenção consciente para algum lugar, mas se apresenta como co-ordenada com a ação consciente e como sendo capaz de forçar-se à atenção da mente consciente” (1885, p. 24). Além disso, o conteúdo do caso sugeria telepatia, um elemento que expandiria o escopo do subconsciente psicológico aos processos parapsicológicos. Myers veio a acreditar que uma compreensão desses fenômenos exigia a existência de um self secundário “o qual, aparentemente, não é nem efêmero, nem meramente incidental – um delírio ou um sonho –, mas poderia possuir, por um momento, um tipo de individualidade contínua, uma atividade dirigida a um propósito” (1885, p. 27). O self secundário – escreveu Myers nesse segundo trabalho – estaria relacionado com o manejo da informação telepática. Levando sua análise para mais adiante, Myers sustentou que os automatismos poderiam ser os portadores de mensagens dos automatismos da própria mente e considerou o reconhecimento dessa qualidade dos automatismos como condução de mensagem um importante desenvolvimento conceitual. Estava, no entanto, realmente mais interessado em fazer notar que algumas dessas mensagens fossem verdadeiras (1889, p. 525). (ALVARADO, 2007, p. 45-46)

Conforme destacado por Alvarado (2007), Myers entendia que a psicografia – ou a escrita automática – era a ação do *self* subliminar sua influência na construção das mensagens produzidas. Além disso, o autor ainda pontuou que os estudos desenvolvidos por Myers influenciaram a elaboração de Pierre Janet acerca do inconsciente como um aparato mental relativamente autônomo.

Outro intelectual britânico referenciado por Lombroso (1943) foi o biólogo evolucionista Alfred Russel Wallace (1823-1913), que já havia demonstrado interesse no Espiritismo antes mesmo da fundação da Sociedade de Pesquisas Psíquicas inglesa. Wallace foi um dos colaboradores da teoria evolutiva de Charles Darwin, suas produções no campo das ciências biológicas obtiveram grande reconhecimento no meio acadêmico. Kottler (1974) destacou que este aspecto da trajetória de Wallace com relação ao Espiritismo e aos estudos psíquicos foi amplamente renegado, ou tratado com menor importância se comparado à sua contribuição para a biologia.

Como espiritualista, ele acreditava que os humanos têm espíritos imateriais - o que implica um envolvimento sobrenatural - mas também tinha razões

¹⁵² Título original: Human personality and the survival of bodily death, Londres, 1903.

¹⁵³ Título original: Phantasms of The Living, Londres, 1886.

¹⁵⁴ Título original: Science and a Future Life, Londres, 1893.

científicas. Nossos cérebros, afirmou ele, são superdimensionados: por meio das pessoas que conheceu em suas viagens, ele reconheceu que mesmo o "selvagem" em sua cabana de barro tem o potencial de tocar Estudos de Chopin no piano, apesar do fato de que nunca o fará até ver um piano. Como poderia a seleção natural, que Wallace avaliou responder apenas às necessidades imediatas, produzir características aparentemente inúteis como essas? A solução para essa questão era, para Wallace, algum tipo de força orientadora teleológica imaterial (BERRY, 2013, p. R1068, tradução nossa).¹⁵⁵

Diante do exposto, observamos como as teorias evolucionistas do século XIX serviram de analogias ao processo de evolução e aprimoramento espiritual defendido pelo Espiritismo. Consideramos válido ainda destacar dentre as principais publicações de Alfred Wallace sobre o Espiritismo, as obras: *Milagres e espiritualismo moderno*¹⁵⁶, publicada em 1875, e a obra *O Lugar do Homem no Universo Um Estudo dos Resultados da Pesquisa Científica em Relação à Unidade ou Pluralidade dos Mundos*¹⁵⁷, de 1903. Além de defender as ideias e as crenças Espíritas, Wallace ainda buscou se utilizar do seu conhecimento científico a fim de adequar suas perspectivas espíritas ao paradigma biológico vigente do século XIX.

3.2 A produção de um conhecimento científico sobre o Espiritismo

Os conceitos de lugar social, campo científico e unidades do discurso foram essenciais para compreendermos a historicidade, as relações intelectuais e as redes sociais que compõem a trajetória de Cesare Lombroso e a produção da obra aqui tomada como fonte histórica. Nesse sentido, vale retornar às discussões de Boaventura Souza Santos (2008, p. 20), nas quais o autor explica que “o modelo de racionalidade que preside à ciência moderna constituir-se a partir da revolução científica do século XVI e foi desenvolvido nos séculos seguintes basicamente no domínio das ciências naturais”. Este paradigma dominante do qual se referiu Santos (2008) estendeu-se às ciências sociais emergentes somente no século XIX, quando:

A partir de então pode falar-se de um modelo global de racionalidade científica que admite variedade interna mas que se distingue e defende, por

¹⁵⁵ No original: As a spiritualist, he believed that humans have non-material spirits — implying supernatural involvement — but he had scientific reasons as well. Our brains, he claimed, are over-engineered: through the people he met on his travels, he recognized that even the ‘savage’ in his mud hut has the potential to play Chopin études on the piano, despite the fact that he will never even see a piano. How could natural selection, which Wallace appreciated only responds to immediate needs, produce apparently useless traits like these? The solution to this question was, for Wallace, some kind of teleological non-material guiding force (BERRY, 2013, p. 1068).

¹⁵⁶ Título original: Miracles and modern spiritualism.

¹⁵⁷ Título original: Man's Place in the Universe A Study of the Results of Scientific Research in Relation to the Unity or Plurality of Worlds.

via de fronteiras ostensivas e ostensivamente policiadas, de duas formas de conhecimento não científico (e, portanto, irracional) potencialmente perturbadoras e intrusas: o senso comum e as chamadas humanidades ou estudos humanísticos (em que se incluíram, entre outros, os estudos históricos, filológicos, jurídicos, literários, filosóficos e teológicos). (SANTOS, 2008, p. 20-21)

De acordo com o sociólogo, este modelo global de racionalidade científica é também “um modelo totalitário, na medida em que nega o caráter racional a todas as formas de conhecimento que não se pautarem pelos seus princípios epistemológicos” (SANTOS, 2008, p. 21). Por este viés que se faz possível afirmar que o conhecimento sobre o Espiritismo elaborado por Lombroso (1943) se pretendeu científico e foi escrito, portanto, para seus pares.

Ainda sob a perspectiva de Santos (2008), o rigor científico deste modelo de racionalidade era aferido pelas medições, de modo que todas as informações não-quantificáveis eram cientificamente irrelevantes. Nos capítulos anteriores aqui elencados, percebemos como estes dados quantificáveis foram importantes para a análise de Lombroso (1943) sobre a histeria, mediunidade e os fenômenos espíritas. Ao ter se dedicado intensamente à coleta de informações na intenção de encontrar alguma patologia, o psiquiatra utilizou-se das principais teorias científicas vigentes neste período, como o pensamento sobre a física newtoniana, as leis de Galileu, as noções de degeneração e evolução e das principais tecnologias médico-científicas criadas no século XIX.

Santos (2008) explicou que dentro deste paradigma, as ideias que presidem à observação e à experimentação são entendidas como ideias claras e simples, a partir das quais se pode chegar a um conhecimento mais rigoroso e profundo da natureza. Foi este o raciocínio que Lombroso tentou aplicar em suas pesquisas sobre o Espiritismo. Todavia, como alertou Santos (2008), essas noções são resgatadas das ideias da matemática.

A matemática fornece à ciência moderna, não só o instrumento privilegiado de análise, como também a lógica da investigação, como ainda o modelo de representação da própria estrutura da matéria. Para Galileu, o livro da natureza está inscrito em caracteres geométricos e Einstein não pensa de modo diferente. Deste lugar central da matemática na ciência moderna derivam duas conseqüências [sic] principais. Em primeiro lugar, conhecer significa quantificar. O rigor científico afere-se pelo rigor das medições. As qualidades intrínsecas do objeto são, por assim dizer, desqualificadas e em seu lugar passam a imperar as quantidades em que eventualmente se podem traduzir. O que não é quantificável é cientificamente irrelevante. Em segundo lugar, o método científico assenta na redução da complexidade. O mundo é complicado e a mente humana não o pode compreender completamente. Conhecer significa dividir e classificar para depois poder determinar relações sistemáticas entre o que se separou. (SANTOS, 2008, p. 28)

A partir dessa leitura, o discurso organizado por Lombroso sobre o Espiritismo, como veremos a seguir, tende a desqualificar tudo aquilo que ele não consegue enquadrar nessa lógica:

A natureza teórica do conhecimento científico decorre dos pressupostos epistemológicos e das regras metodológicas já referidas. É um conhecimento causal que aspira à formulação de leis, à luz de regularidades observadas, com vista a prever o comportamento futuro dos fenômenos. A descoberta das leis da natureza assenta, por um lado, e como já se referiu, no isolamento das condições iniciais relevantes (por exemplo, no caso da queda dos corpos, a posição inicial e a velocidade do corpo em queda) e, por outro lado, no pressuposto de que o resultado se produzirá independentemente do lugar e do tempo em que se realizarem as condições iniciais. Por outras palavras, a descoberta das leis da natureza assenta no princípio de que a posição absoluta e o tempo absoluto nunca são condições iniciais relevantes. (SANTOS, 2008, p. 29)

Esta busca por leis marcou a ciência do século XIX e mesmo o Espiritismo de Kardec trouxe tais marcas de referência em sua codificação. Todavia, o Espiritismo francês reconheceu as especificidades e singularidades do fenômeno em tela, Lombroso por sua vez, segue na insistência em enquadrá-lo em uma lógica pré-estabelecida.

O determinismo mecanicista é o horizonte certo de uma forma de conhecimento que se pretende utilitário e funcional, reconhecido menos pela capacidade de compreender profundamente o real do que pela . capacidade de o dominar e transformar. No plano social, é esse também o horizonte cognitivo mais adequado aos interesses da burguesia ascendente que via na sociedade em que começava a dominar o estágio final da evolução da humanidade (o estado positivo de Comte; a sociedade industrial de Spencer; a solidariedade orgânica de Durkheim). Daí que o prestígio de Newton e das leis simples a que reduzia toda a complexidade da ordem cósmica tenham convertido a ciência moderna no modelo de racionalidade hegemônica que a pouco e pouco transbordou do estudo da natureza para o estudo da sociedade. Tal como foi possível descobrir as leis da natureza, seria igualmente possível descobrir as leis da sociedade. (SANTOS, 2008, p. 32-33)

Foram essas as condições iniciais para a emergência das ciências sociais no século XIX. Assim, “a consciência filosófica da ciência moderna, que tivera no racionalismo cartesiano e no empirismo baconiano as suas primeiras formulações, veio a condensar-se no positivismo oitocentista” (SANTOS, 2008, p. 33), do qual Lombroso é um dos precursores. Como o conhecimento científico era embasado nas disciplinas formais da lógica e da matemática e nas ciências empíricas, segundo o modelo mecanicista das ciências naturais, as ciências sociais restavam ser, igualmente, empíricas.

O modo como o modelo mecanicista foi assumido foi, no entanto, diverso. Distingo duas vertentes principais: a primeira, sem dúvida dominante, consistiu em aplicar, na medida do possível, ao estudo da sociedade todos os princípios epistemológicos e metodológicos que presidiam ao estudo da natureza desde o século XVI; a segunda, durante muito tempo marginal mas hoje cada vez mais seguida, consistiu em reivindicar para as ciências sociais um estatuto epistemológico e metodológico próprio, com base na especificidade do ser humano e sua distinção polar em relação à natureza. Estas duas concepções têm sido consideradas antagônicas, a primeira, sujeita ao jugo positivista, a segunda, liberta dele, e qualquer delas reivindicando o monopólio do conhecimento científico-social (SANTOS, 2008, p. 33-34).

Conforme observamos anteriormente, é inegável a predileção de Lombroso pelo primeiro modelo. Contudo, na obra aqui analisada como fonte histórica, foram perceptíveis as nuances que consideram as especificidades humanas e individuais para a compreensão analítica do Espiritismo, a ponto de identificarmos distintas chaves de leitura na organização da obra. São elas: a tentativa de produção de um conhecimento científico sobre o Espiritismo; a reconstrução antropológica das crenças mediúnicas e os saberes médico-psiquiátricos na compreensão das médiuns e histéricas.

Detendo-nos sobre a primeira chave de leitura lombrosiana sobre essas manifestações, observamos que logo no início de seu texto, o autor destaca sua adversidade inicial ao Espiritismo, ao mesmo tempo em que demarca explicitamente o seu lugar social e o campo científico para o qual escreveu (CERTEAU, 1982; BOURDIEU, 2004).

Ora, eu que era assim hostil ao Espiritismo, ao ponto de não aquiescer por largo tempo em ao menos assistir a uma experiência, deveria, em 1882, presenciar, na qualidade de neuropatólogo, fenômenos psíquicos singulares, que não encontravam nenhuma explicação na Ciência, salvo a de ocorrerem em indivíduos histéricos ou hipnotizados (LOMBROSO, 1943, p. 69).

Lombroso (1943, pp. 74-75) admite que “A verdade é que uma explicação absolutamente científica não se pode dar destes fatos, os quais entram no vestibulo daquele mundo que, com justiça, se deve chamar – ainda oculto – porque inexplicado”. Além disso, Lombroso reiterou que a crença nos espíritos dos mortos e na sobrevivência da alma pelas sociedades antigas “torna-nos propensos a aceitar a hipótese espiritista” (LOMBROSO, 1943, p. 379). De acordo com o médico,

Todas estas observações são suficientes para levar à conclusão de que há uma série imensa de fenômenos psíquicos que fogem totalmente às leis da psico-fisiologia, e só têm de comum o manifestarem-se mais facilmente nos

indivíduos afetados de histerismo, neuropatia, em estado hipnótico ou em sonhos, que se assinalam quando a ideação normal é mais ou menos completamente inativa, e em seu lugar domina completa a ação do inconsciente, que foge a toda indagação científica, o que demonstra a manifestação exagerada de uma função quando o órgão está completamente inativo (LOMBROSO, 1943, p. 96).

Ou seja, embora tenha enfatizado a questão destes fenômenos terem sido, por muito tempo, desconhecidos ou ignorados pela ciência, é compreensível que Lombroso (1943) os tenha inserido em seu grupo de interesses, uma vez que destacou também, logo na introdução de sua narrativa, seu apego e amor pela ciência e, mais ainda, pela verdade.

Todos estes fatos, que, examinados insuladamente, parecem fragmentários e incertos, adquirem sólido encadeamento ao se somarem numa resultante única. Vimos fenômenos hipnóticos (transmissão de pensamento, premonições, transposição dos sentidos) só poderem ocorrer pela desagregação e inibição das funções dos centros corticais primários, especialmente direitos (de onde o automatismo, o mancinismo), que dá lugar à prevalência dos outros centros. E outro tanto entreveremos, com maior constância, pelos fenômenos mediúnicos (LOMBROSO, 1943, p. 416., grifo nosso).

Neste excerto, Lombroso (1943) apresentou uma visão geral de que seu trabalho, tal como um quebra cabeça ou uma colcha de retalhos, em que somente após finalizada é que se pode observar o resultado. E, ainda, teceu considerações acerca do aprimoramento das técnicas e formas com as quais no século XIX e início do século XX eram estudados os fenômenos psíquicos e mediúnicos.

Mas, se as comunicações com o Além foram até agora fragmentárias e incertas, é que os meios adotados eram grosseiros e inadaptados; agora, esses meios foram sempre e mais se aperfeiçoando; dos golpes nas paredes, inventados com a finalidade de atender às interrogações das Fox, se utilizaram as letras alfabéticas; depois, adotou-se (a conselho dos Espíritos) a mesinha, o que era mais cômodo que a parede. Depois, ainda à mesinha se adaptou um lápis, e depois lá se adaptou uma prancheta, e depois se passou a usar as mãos. (LOMBROSO, 1943, p. 418)

[...] tudo isso não me fêz hesitar um só instante em prosseguir nesse caminho iniciado; senti-me, ao contrário, mais deliberadamente impulsionado, pois me pareceu fatal coroar uma existência, que viveu na busca de novas ideias, combatendo em prol da ideia mais hostilizada e talvez mais escarnejada do século; pareceu-me um dever o encontrar-me até o último dos meus, já agora, contados dias, exatamente onde surgem mais ásperos os obstáculos e mais encarniçados os adversários (LOMBROSO, 1943, p. 63).

Ao manifestar a predileção de uma visão evolucionista, Lombroso (1943) sustenta o que entende como o futuro das coisas (das práticas, das ideias, dos homens), isto é, a ideia de progressividade (por vezes regressivas), sem deixar demonstrar que, assim como as reatualizações mitológicas, as leituras mudam e se transformam. Neste sentido, entendemos que os médiuns também iriam aprimorar as formas de comunicação e, portanto, isto abriria as possibilidades de melhoria na comunicação e no estudo que correspondia ao campo das pesquisas sobre mediunidade. Se retornarmos ao prefácio da obra, podemos reconhecer a determinação do italiano em continuar suas pesquisas e a frequentar as sessões mediúnicas, ainda que contrariado, nos primeiros momentos de contato com as ideias espíritas.

Acerca do Espiritismo, é interessante ressaltar que o posicionamento de Lombroso havia sempre se aliado às ideias materialistas e evolucionistas do século XIX. Como já discutido no segundo capítulo deste trabalho, o médico italiano havia desenvolvido sua teoria do homem delinquente com base no evolucionismo darwinista e na possibilidade de uma regressão nessa evolução, a qual denominou atavismo.

Sobre a articulação das ideias materialistas, compreendemos que no primeiro momento, pode parecer que Lombroso (1943) entrou em total contradição com suas doutrinas científica defendidas anteriormente. Entretanto, não compartilhamos deste posicionamento. Como pode ser percebido, localizamos constantes referências às ciências psíquicas desenvolvidas por médicos e intelectuais que também estavam associados às teorias da evolução e ao materialismo filosófico. Nesse sentido, entendemos que quando o autor levantou a questão sobre a hipótese fluídica, o fez a partir de seus conhecimentos científicos, buscando adaptar à roupagem científica suas concepções e sistematizações de base experimental – reflexão esta desencadeada a partir do construtivismo dos fatos científicos.

E com isto não viria abater-se a Ciência positiva: tratar-se-ia, não já de puros Espíritos privados de matéria, que de resto nem a nossa imaginação poderia conceber, mas de corpos nos quais a matéria está de tal modo sutilizada que só pode ser ponderável ou visível em especiais circunstâncias, tais os corpos radioativos que podem desenvolver luz e calor, sem aparentemente perderem o peso.

[...] O éter que enche o Espaço completamente é, todavia, uma substancia, se bem que não seja diretamente perceptível; o próprio ar, do qual se conhecem os elementos, o peso, a densidade, não é habitualmente notado como sendo uma entidade corpórea. É que nossos sentidos possuem uma extensão de perceptibilidade muito limitada ante a ação das possíveis influencias externas. As ondas sonoras, por exemplo, são por nós notadas dentro de um limite mínimo e um máximo numérico; para além deles, não existem sons para nós, nem conseqüentemente corpos sonoros.

O mesmo ocorre com a luz, cujo indefinito campo nos foge, desde que esteja para além do vermelho e do violeta. Mas fazemos depender dos médiuns todos

os fenômenos espiritistas, porque vemos os médiuns e não vemos os Espíritos dos mortos (LOMBROSO, 1943, pp. 282-283).

Retomando a concepção de Bourdieu (2004) sobre o campo científico, por meio destes excertos de Lombroso (1943), podemos notar que o médico tentou dialogar com os saberes produzidos no campo acadêmico-científico, do qual ele próprio fazia parte. A partir das trocas e apropriações simbólicas dos saberes que pertencem a um campo científico, pensamos que o médico italiano buscou se referenciar nos estudos desenvolvidos por outros intelectuais e articular conceitos não somente porque se adequaram a aspectos de seu pensamento, mas a fim de atribuir os critérios de autoridade de seu próprio estudo.

A articulação com a noção das trocas simbólicas de Bourdieu (2005) em sua obra *Economia das trocas simbólicas* e a noção de campo científico do sociólogo colaboraram em grande parte com a ideia de que as acusações de senilidade sobre Lombroso, ou de ter renegado a ciência ao fim da vida, como foi destacado na introdução e no primeiro capítulo deste trabalho, são infundadas. Isso porque podemos conferir em seu discurso a tentativa de obedecer às regras do grupo. O conceito de lugar social de Michel de Certeau (1982) também auxiliou nesta reflexão de que o discurso lombrosiano sobre o Espiritismo foi produzido a partir de critérios internos que obedeciam normativas da produção científica do século XIX. As aproximações conceituais, as utilizações de seus pares como referenciais (seja por meio dos relatos ou de estudos publicados), já indicam uma tentativa de construção de um conhecimento científico.

Como destacado sobre o desenvolvimento das Pesquisas Psíquicas, o emprego das tecnologias médico-científicas desenvolvidas no século XIX foram de grande relevância aos estudos da mente e dos fenômenos espirituais ocorridos neste período e estudados pelos intelectuais oitocentistas. Aferir a pressão, medir a força do indivíduo no lado esquerdo e direito, seu peso, o movimento ocular durante o transe, o emprego de materiais radioativos na impressão fotográfica de chapas fosforescentes, eram todos desenvolvimentos que se originaram predominantemente com objetivos outros para além dos estudos psicológicos. Compreendemos que Lombroso (1943), ao se utilizar de todas estas aparelhagens na intenção de pensar o fenômeno da mediunidade, especialmente na médium Eusapia Palladino, ele teve como intenção inscrever sua produção no rol dos estudos em Antropologia física e, por consequência, colaborar para o campo das Pesquisas Psíquicas.

Por sua vez, as fotografias de fantasmas confirmariam, para Lombroso (1943), que os fatos espíritas não eram frutos de um fenômeno alucinatório e subjetivo. Ou seja, para o psiquiatra, as fotografias transcendentais conferiam caráter comprovatório dos fenômenos

espíritas. Foi citada a primeira fotografia transcendental, ocorrida em março de 1861, na qual pode ser notada a feição humana bastante nítida. William H. Mumler (1832-1884), o autor da primeira fotografia considerada transcendental, foi preso em Nova Iorque, acusado de bruxaria e fraude após abrir um estúdio em que trabalhava para conseguir a repetição de tal fenômeno. Foram obtidas imagens que indicavam a parte superior do corpo de uma mulher. Também era solicitado que o médium falasse sobre as características da aparição antes do resultado fotográfico, a fim de que se verificasse a informação.

Ora, estas fotografias, cuja autenticidade é segura, porque as vimos revelar sob nossos olhos, parecem ser, pela falta de sombra, reprodução de retratos feitos estupendamente sobre chapa e retalhados depois para simular um corpo verdadeiro. Não são decerto pinturas diretas, que a médium não podia realizar, pois possui apenas rudimentos de desenho, nem trazê-las escondidas, porque é revistada antes e depois da sessão, e menos Vicente, ser inculto e antítese de esteta.

A única hipótese possível é que, tal qual ocorre com as moldagens de gesso, sejam elas mediunicamente transportadas às sessões, de onde desaparecem depois, à semelhança de muitos transportes (“apports”) mediúnicos.

Nesta altura que a muitos profanos devem parecer fictícias tais imagens, porque são carecentes de uma parte do tronco e do rosto, quando não gessiformes ou rígidas, como se fossem fantoches plantados em bastões ou neles envoltos. (LOMBROSO, 1943, p. 306)

Assim sendo, o psiquiatra organizou as fotografias transcendentais em seis categorias:

1. retratos de entidades espíritas invisíveis em condições normais; 2. flores, escritos, coroas, luzes, imagens estranhas ao pensamento do médium e ao do operador no momento da impressão da chapa; 3. tipos que pareciam a reprodução de estátuas, pinturas ou desenhos. Segundo Lombroso, a estas imagens pode-se atribuir injustamente a fraude ou truques grosseiros, quando são talvez a reprodução de imagens mentais mais ou menos conscientes do médium, ou signos voluntários dados por Inteligências estranhas do Espaço; 4. imagens de formas materializadas, visíveis por todos os assistentes; 5. reprodução do corpo astral ou duplo de pessoas vivas; 6. provas nas quais parece que a revelação nada tenha feito aparecer, mas das quais os médiuns e os clarividentes distinguem uma imagem que ali consta, absolutamente autônoma da personalidade do observador (LOMBROSO, 1943, p. 307-308).

Outro fenômeno verificável para Lombroso (1943) foram as casas assombradas, organizadas em sete categorias: as casas assombradas mediunicamente, as casas assombradas pseudo-mediúnicas, as casas assombradas trágicas, as casas premonitórias, as casas assombradas sem médiuns aparentes, a ação quase autônoma dos Espíritos e as famílias aconselhadas pelos Espíritos. Em meio à divisão organizada pelo autor, a partir dos subtítulos

são dados exemplos de cada tipo de manifestação espiritista. A narrativa de Lombroso buscou descrever os ocorridos de forma sucinta, com as informações disponíveis ao escrevente para a construção do relato.

Se casos há, no geral temporários, em que os fenômenos das casas assombradas se podem explicar pela ação de médiuns, muitíssimos outros existem em que esta ação é mínima; e são estes os de maior duração, secular às vezes, e nos quais a ação dos mortos é controlada com as comunicações tiptológicas ou com aparições ou com vozes ouvidas pelas pessoas sensíveis, fato este conhecido desde tempos antiquíssimos em todos os povos, através da lenda popular.

As casas assombradas, em suma, oferecem os documentos mais antigos, mais difundidos e menos contestáveis, da influência, quase autônoma, da ação voluntária, persistente, dos mortos, em épocas também distanciadíssimas da sua morte e com algumas características especiais, quais as de se apresentarem com o vestuário do seu tempo, em horas, dias e épocas determinadas, da noite, e principalmente depois da meia-noite; de se manifestarem mais raro por vozes ou escritos; de se repetirem continuamente os mesmos gestos e movimentos, com especialidade os que lhes eram habituais em vida. De se manifestarem também não médiuns, primeiro com ruídos, depois com movimentos de objetos ou outros, depois com poucas aparições; por vezes, para se vingarem, ou para dissuadirem outros de praticarem atos pecaminhosos, e em algumas vezes por causas absurdas e ridículas. [...] Quando estes fenômenos estão mais diretamente influenciados por um ou mais médiuns, têm caráter mais intenso. [...] mas, na maior parte, como vimos, aparecem sem interferência de médium, o que é natural, quando se considera que sobrevêm frequentemente em casas de todo abandonadas, às vezes há séculos, e que ali continuam, não obstante a mudança de inquilinos, enquanto que não mais se manifestam nas novas habitações destes, pois que mostram o caráter especial de se prenderem a determinadas casas. É exatamente nisto que consiste a maior prova da ação predominante dos mortos, a qual não é somente confirmada pela lenda, mas também repetidamente por documentos históricos. (LOMBROSO, 1943, p. 374-375)

Foi desta forma que, para o autor, foi dada a importância dos documentos oficiais na condição de fontes históricas, as quais, no século XIX, ainda eram a base dos estudos históricos, pois conferiam veracidade ao documento. Em relação à concepção do autor acerca das casas assombradas e como tais fenômenos ocorriam, notamos, assim como quando aponta para o fato dos Espíritos se apegarem às identidades que tinham quando vivos, bem como aos objetos dos quais faziam uso frequentemente, a inclinação de Lombroso ao pensar sobre o apego dos mortos à matéria ou mesmo ao corpo.

Tal reflexão a respeito da relevância dos documentos históricos por Lombroso (1943) ressaltou sua concepção enviesada na proposta do filósofo italiano Giambattista Vico (1680-1744), que pensou a história em três eras: era dos deuses, em que os costumes eram marcados pela religião; a era dos heróis, em que o poder ainda promovia a divinização daqueles que o

detinham; e a era dos homens, na qual a razão é reinante e a natureza humana se reconhece pelas leis da razão, da consciência e do dever. Em sua concepção de História, Vico correlacionou verdade e feito, trazendo ao centro de sua discussão a ação humana na construção de sua própria história (LENZI; VICENTINI, 2002).

Dentre as principais contribuições de Vico notadas na construção da narrativa lombrosiana sobre o Espiritismo, convém destacar alguns dos aforismos do pensamento do filósofo italiano, sublinhados no trabalho de Helio Antonio Rossi (2012), “Giambattista Vico e uma História Espiral da mente”:

- II – Quando o homem não faz ideia das coisas remotas e desconhecidas, as estima pelas coisas presentes e conhecidas.
[...]
XIII – Ideias uniformes originadas da totalidade dos povos, não conhecidos entre si, devem ser verdadeiras.
[...]
XXX – O mundo dos povos começou das religiões. (VICO apud ROSSI, 2012, pp. 9-10)

Estas noções podem ser observadas quando o psiquiatra afirma que a prevalência das crenças espíritas e mediúnicas em diferentes culturas e diferentes momentos históricos “tornam-nos propensos a aceitar a hipótese espiritista” (LOMBROSO, 1943, p. 379). Portanto, compreendemos que a leitura fundamentalmente científica de Lombroso (1943) sobre o Espiritismo buscou representar este sistema de crenças inscrito na própria história da civilização. Sobre Vico, Boaventura Souza Santos (2008) destacou que foi um dos grandes precursores na direção dos estudos sobre a sociedade no contexto de revolução científica do século XVIII.

3.3 Uma reconstrução antropológica das crenças mediúnicas

O sociólogo Celso Castro (2005), na obra *Evolucionismo Cultural*, reuniu textos de três principais autores representantes desta perspectiva antropológica que marcou o desenvolvimento da Antropologia enquanto disciplina no campo dos saberes. Como uma ciência que abrange aspectos da vida social de diferentes povos, nesta obra o autor apresentou traduções de três antropólogos que compartilharam – em maior e menor grau – de um pensamento embasado na evolução da cultura. Castro (2005) nos auxilia a pensar de que

maneira a eugenia se traduz no discurso de Lombroso (1943), e da mesma forma compreender no que consistiu a visão evolucionista da cultura no século XIX.

O caminho da evolução seria, nas palavras de Morgan, natural e necessário: “Como a humanidade foi uma só na origem, sua trajetória tem sido essencialmente uma, seguindo por canais diferentes, mas uniformes, em todos os continentes, e muito semelhantes em todas as tribos e nações da humanidade que se encontram no mesmo status de desenvolvimento.”. Um corolário desse postulado era o da unidade psíquica de toda a espécie humana, a uniformidade de seu pensamento. Isso distinguia os autores evolucionistas clássicos da antiga tradição poligenista da antropologia, que argumentava que as “raças humanas” tiveram origens diferentes, estando assim permanentemente estabelecidas uma desigualdade natural e uma hierarquia entre elas. Tylor, numa passagem de seu texto, é especialmente claro ao afirmar ser “tanto possível quanto desejável eliminar considerações de variedades hereditárias, ou raças humanas, e tratar a humanidade como homogênea em natureza, embora situada em diferentes graus de civilização”. No entanto, mesmo proclamando uma origem única para todas as raças (monogenismo), por vezes esses e outros autores se contradiziam ao tratar das raças humanas. Estas eram geralmente consideradas (não só por eles, como pelo público culto em geral) como desiguais, senão em gênero, ao menos em grau. (CASTRO, 2005, p. 23-24)

Segundo Castro (2005), para compreender do que se tratava a perspectiva do evolucionismo cultural, é preciso, primeiro, desfazer o mal-entendido de que este princípio decorre diretamente do evolucionismo biológico de Darwin. Desta forma, “[...] um dos fatores fundamentais para a aceitação da ideia de evolução era sua associação com a ideia de progresso, cuja imagem mais comum é a de uma “escada” cujos degraus estão dispostos numa hierarquia linear (CASTRO, 2005, p. 20-21). As teorias evolucionistas da cultura, portanto, eram percebidas como a expressão científica do princípio geral em que o desenvolvimento da sociedade humana teria se dado por meio de etapas sucessivas, obrigatórias, unilinear e ascendente (CASTRO, 2005).

O postulado básico do evolucionismo em sua fase clássica era, portanto, que, em todas as partes do mundo, a sociedade humana teria se desenvolvido em estágios sucessivos e obrigatórios, numa trajetória basicamente unilinear e ascendente. A possibilidade lógica oposta, de que teria havido uma degeneração ou decadência a partir de um estado superior — ideia que tinha por base uma interpretação bíblica — precisava ser descartada, como se poderá ver nos textos aqui reunidos. Toda a humanidade deveria passar pelos mesmos estágios, seguindo uma direção que ia do mais simples ao mais complexo, do mais indiferenciado ao mais diferenciado. (CASTRO, 2005, p. 23)

No século XIX, entre tantos intelectuais, Cesare Lombroso reiterou sua posição com relação à permanência do primitivismo hereditário nos povos à emergência do centro da civilização: a Europa. Ao considerar a existência destes povos primitivos no século XIX, Lombroso (1943) buscou demonstrar que as crenças espíritas estavam presentes na história da humanidade desde a antiguidade clássica. Nos povos primitivos, Lombroso argumentou que também podiam ser observadas práticas religiosas espíritas e mediúnicas. Assim, elencou diferentes sociedades em que a religião apresentava algum aspecto tangente às comunicações com os mortos das mais variadas formas, premonições, convulsões e aparições dos mortos. Conforme destacou Castro (2005) sobre os “primitivos” na visão dos evolucionistas culturais:

Como decorrência da visão de um único caminho evolutivo humano, os povos “não ocidentais”, “selvagens” ou “tradicionais” existentes no mundo contemporâneo eram vistos como uma espécie de “museu vivo” da história humana — representantes de etapas anteriores da trajetória universal do homem rumo à condição dos povos mais “avançados”; como exemplos vivos daquilo “que já fomos um dia”. Para Frazer, “o selvagem é um documento humano, um registro dos esforços do homem para se elevar acima do nível da besta”. (CASTRO, 2005, p. 24)

Vale destacar que, para Lombroso (2016; 2017), os povos primitivos compartilhavam uma característica que poderia ser passada pela bagagem hereditária: o atavismo. O atavismo significava, para o médico italiano, uma regressão no estágio evolutivo de nossa espécie, e mais ainda: também significava a propensão às patologias mentais e ausência da régua moral que condicionava os indivíduos a conviver em sociedade. Em *Hipnotismo e Mediunidade*, Lombroso (1943) não abordou diretamente os conceitos de atavismo e de degeneração, todavia, essas noções estavam intrinsecamente ligadas à sua concepção de histeria, de forma que se tornou uma das categorias dentre as que nos utilizamos para desenvolver a proposta deste trabalho.

De acordo com Christina de Rezende Rubim (1999), foi:

No desenvolvimento do mundo ocidental estas diferenças foram construídas a partir das mais variadas respostas dadas pelos diferentes momentos desta história. Na antiga Grécia eram chamados de *bárbaros* todos aqueles que não fossem gregos. Na Idade Média o *pagão* não era considerado “filho de Deus”. *Selvagem* foram como ficaram conhecidos nos séculos XVII e XVIII, o que o Evolucionismo do século XIX transformou em *primitivos* e a modernidade chama de *subdesenvolvidos* ou *emergentes*.

As diferenças sempre foram pensadas, na maior parte do tempo, como um desvio da normalidade e/ou da humanidade e a consequência desta postura foram alguns tipos de discriminação: social, racial, econômica, cultural etc. (RUBIM, 1999, p. 1-2) [grifos da autora]

Como pontuou Rubim (1999, p. 2), neste estágio embrionário da consolidação da Antropologia, a operação da alteridade “relega à natureza todo aquele que é diferente”. Dadas as considerações acerca da identidade e dos traços biográficos já destacados de Cesare Lombroso, consideramos necessária a discussão a respeito de seus diferentes. Isto é, das mulheres, dos criminosos, dos loucos e, em última instância, dos espíritos, que por natureza não eram necessariamente humanos de carne e osso, mas de consciência (LOMBROSO, 1943).

De acordo com Eduardo Viveiros de Castro (2010), no artigo publicado na *Revista Brasileira de Psicanálise* intitulado “O Anti-Narciso: lugar e função da Antropologia no mundo contemporâneo”, não podemos esquecer que, inicialmente, a “Antropologia é o estudo do homem, mas, ao mesmo tempo, do homem mais diferente possível daquele que enuncia o discurso da Antropologia: o selvagem, o primitivo” (p. 15). Em um discurso que privilegiou as diferenças notadas nos outros povos a partir de suas igualdades ou semelhanças, Cesare Lombroso (1943, 2016) estabeleceu para além da diferença temporal e espacial, as diferenças bioantropológicas que definiam, em sua concepção, a mulher, os selvagens, os bárbaros e os primitivos.

A Antropologia possui como questão fundadora determinar o critério fundamental que distingue o sujeito do discurso antropológico de tudo aquilo que não é ele, isto é, tudo aquilo que não é “nós”: o não ocidental, o não moderno, ou o não humano (CASTRO, 2010, p. 15).

Dentre os povos ditos “bárbaros” e “selvagens”, o autor tratou no quinto capítulo da segunda parte de *Hipnotismo e Mediunidade* dos Árabes habitantes da Argélia, dos Batas na Indonésia e dos Peruanos na América do Sul. O que fica perceptível na perspectiva de Lombroso (1943) é que o autor buscou estabelecer um paralelo, isto é, duas linhas que não se tangenciam em nenhum ponto. Embora seja um artifício discursivo da narrativa antropológica, o método comparativo demonstra que não se trata de realizar uma comparação equivalente, mas uma tentativa de apresentar como eram organizadas as crenças mediúnicas em diferentes sociedades e, posteriormente, como os modernos intelectuais analisam e compreendem os fenômenos mediúnicos a partir da ciência e do desenvolvimento médico e tecnológico do século XIX.

Esta preponderante ação dos médiuns, nos fenômenos spiritistas, está confirmada pela observação de que todos os povos primitivos e selvagens, e também o nosso vulgo, especialmente o dos campos, veneram alguns seres,

magos, feiticeiros, santarrões e profetas que são verdadeiros médiuns, os quais, segundo esse vulgo, se crê hajam transformado as leis comuns do tempo, do espaço e da gravidade: ver à distância, predizer o futuro, elevar-se no ar, passar através dos corpos opacos, transportar-se num relâmpago a milhares de quilômetros, etc., estar em comunicação com seres extraterrenos, diabos, santos e, acima de tudo, com as almas dos mortos (LOMBROSO, 1943, p. 173).

De acordo com a disposição realizada pelo autor no quinto capítulo de *Hipnotismo e Mediunidade*, os povos primitivos eram: habitantes da Sicília; portugueses; vosges; bretões; árabes; batas; peruanos; indianos; mongóis; chineses; japoneses; gregos; hebreus; e apóstolos de Jesus. Também foram citados médiuns do Baixo Império e Idade Média, os Ordálios e, posteriormente, a discussão se volta para abordar “taumaturgos cristãos”, santos, magos, bruxos, convulsionistas e histéricas. Sabemos que não é possível descrever todos os povos mencionados por Lombroso (1943), por isso, destacamos, principalmente, como foram descritos estes “outros” povos pelo autor italiano.

É fundamental compreender que a resposta científica do século XIX dada pela antropologia ao problema das diferenças culturais é somente uma alternativa entre muitas outras possíveis, que se firma como verdade tendo como critério básico a razão ocidental e no momento em que o interesse pelo “outro” aparece como exigência na medida em que é útil a nossa sociedade, portanto, transformando-se num interessante e vantajoso “objeto” de estudo. O que proporciona as condições para o surgimento de uma ciência que trata dessas diferenças é a ruptura com a reflexão teológica anterior que tem como consequência a formulação de um método de observação e análise a partir da experiência, e que é o método, por excelência, das ciências naturais. A combinação da revolução industrial inglesa e da revolução francesa fortaleceram a idéia de uma identidade europeia tida como superior, forte e racional e que colocava o homem como o centro de suas preocupações (RUBIM, 1999, p. 3).

Nesse sentido, entendemos que Lombroso (1943) compreende que as manifestações espíritas na história da humanidade “torna-nos propensos a aceitar a hipótese espiritista” (p. 379). Para ele,

[...] nossos mais antigos progenitores acreditavam, se não na imortalidade da Alma, ao menos em sua existência temporária depois da morte, – é opinião comum dos antropólogos, os quais observam, com Figuier, que os víveres, as lâmpadas, as armas, as moedas, os objetos de ornamento depositados, até nas épocas pré-históricas, nas tumbas, ao lado de cadáveres, mostram claramente a crença em uma vida futura. E essa mesma crença nós a encontramos ainda junto de todos os povos selvagens, mesmo entre aqueles que têm de Deus uma idéia extremamente vaga, ou não têm de maneira alguma (p. 379).

Desta forma, notamos como Lombroso (1943) caracterizou as culturas das quais considerava os povos selvagens e primitivos. Sobre os Árabes argelinos, o autor descreveu que a Seita dos Aissaua apresentava insensibilidade da cútis, podendo “comer carvões em brasa e vidro, transpassam-se de lado a lado um membro do corpo com uma espada, sem que resulte cicatriz sequer, etc.” (LOMBROSO, 1943, p. 177). Além disso, Lombroso afirma que os Aissaua vendiam amuletos e curavam doenças por meio do magnetismo e praticavam o exorcismo a fim de tornar os espíritos malvados em impotentes.

Os Batas, habitantes da Indonésia, mais especificamente na província de Riau, “quando encontram um homem possuído de gênio mau, respeitam-no profundamente e olham por oráculo. Mostram-me – diz célebre viajante –, com respeito, uma jovem dita filha do demônio – porque o pai é louco” (LOMBROSO, 1943, pp. 177-178). Interessante notar como se mantém no discurso de Lombroso a prevalência de informações acerca dos laços familiares que remetem à hereditariedade dos traços psicológicos e também físicos.

Ainda sobre a Indonésia, na Ilha de Nias, Lombroso (1943) citou o antropólogo e naturalista italiano Elio Modigliani (1860-1932), que viajou para o arquipélago da Indonésia entre os anos de 1886 a 1896. Localizamos a publicação que Lombroso teve contato e deu condições de inserir os Nias em *Hipnotismo e Mediunidade*. O livro foi publicado em 1890 em Milão, pela editora Fratelli Treves, intitulado *Uma viagem a Nias*, de autoria de Elio Modigliani. Conforme afirmou Lombroso, com base em Modigliani, essa sociedade escolhia como “magos ou médicos aqueles atingidos de alguma especial deformidade, ainda que esta seja das deformidades mais desprezíveis” (LOMBROSO, 1943, pp. 178-179).

Na América do Sul, os peruanos habitantes da Patagônia chamaram a atenção do médico italiano por comportarem, além de sacerdotes, as virgens sagradas, magos e profetas que “improvisavam profecias, chamados ‘Hecheloc’, em meio de convulsões e contorções terríveis, e eram venerados pelo povo e desprezados pela classe mais culta” (LOMBROSO, 1943, p. 179). Lombroso destacou também os Índios Carajás do Brasil, os quais “elegem como médico-mago qualquer integrante da tribo que tenha nascido dispostos à nevrose, epiléticos e nervosos” (p. 179).

Também vale notar o que Lombroso (1943) apontou sobre os chamados “Cafres”. Estes, de linhagem banto, não-muçulmanos e pertencentes à região da África do Sul, foram descritos como extremamente supersticiosos, cuja religião consistia na veneração dos Espíritos dos Mortos ou Amadhlosi. Interessante notar que o italiano realizou a diferenciação nos Cafres sobre os adivinhos e os magos:

Os europeus confundem os adivinhos com os magos; entretanto, na interpretação dos Cafres, os adivinhos são uma seita religiosa que funciona para bem do povo.

O dar a um 'Isangoma' (adivinho) o título de "Untakati" (mago) é infligir-lhe a mais grave das ofensas, igual a, na Europa, chamar ladrão a um policial. Entre os Cafres, o adivinho é o protetor do povo: a ele incumbe desmascarar os réus, os bruxos, e submetê-los a juízo e penalidade.

Enquanto o mago exerce a arte no seu próprio interesse, o adivinho trabalha para o bem comum, qual um empregado do Estado (LOMBROSO, 1943, pp. 180).

Na leitura de Lombroso (1943) a respeito dos povos à margem da Europa, notamos que houve a adaptação de certas terminologias. Por exemplo, a associação entre magos e médicos, sendo esses os curandeiros e aqueles os que operavam curas por sua condição "nervosa". Assim, um ponto interessante a ser destacado é que Lombroso (1943) tem noção de que faz uso em sua narrativa de terminologias europeias para descrever as crenças e organizações religiosas de outras culturas. Isso pode ser notado, principalmente, quando em sua fala apresenta os faquires indianos:

Passando à Índia, a terra clássica da magia e do ocultismo, encontramos os faquires, que são brâmanes de 2º grau, os quais já cumpriram um lago período de iniciação, e são especialmente destinados a produzir fenômenos espiritistas. Constituem (diremos com linguagem europeia) os médiuns da Índia (LOMBROSO, 1943, p. 183., grifo nosso).

Com base na obra *O Espiritismo no mundo*¹⁵⁸, de 1875, do francês Louis Jaccoliot (1837-1890), Lombroso destacou sete categorias dos fenômenos realizados pelos faquires indianos: "1 – Levitações; 2 – Transportes; 3 – Aderência ao solo; 4 – mediunidade musical; 5 – Escrita mediúnica; 6 – Vegetação acelerada; 7 – Materializações" (LOMBROSO, 1943, p. 185). Assim como os fenômenos mediúnicos constatados pelo autor na Europa, Lombroso (p. 191) destacou que esses também se tratavam de "fatos tão estranhos que provocam cepticismo". No capítulo treze da segunda parte, Lombroso (1943) volta a mencionar a crença nos espíritos dos mortos pelos indianos, apontando que os Pitri, isto é, os Espíritos dos antepassados, na religião hinduísta, esperam pela reencarnação chamada de Samsara. Ainda, Lombroso destaca sobre os livros "Agruchada" ou "Livro dos Espíritos", em que na "última parte são descritos os modos de evocação que se devem seguir, com o objetivo de obter que os Pitri (Espíritos dos antepassados) consintam em manifestar-se aos homens" (p. 387).

¹⁵⁸ No original: *Le Spiritisme dans le monde*.

Continuando as descrições de Lombroso (1943), com relação ao extremo Oriente, são citados os Mongóis, Chineses e Japoneses, que também partilham de religiões com crenças nos espíritos dos mortos. Sobre os Mongóis, foi destacado que “os fenômenos apresentados pelos magos-fetiches, “Shaman”, são totalmente símiles à epilepsia, pelos furores e suas visões; que ambos estados se confundem (como ocorre com os Gregos e os Latinos) sob o nome único de “doença sagrada” (p. 191).

Sobre o xamanismo, recorremos ao que foi pontuado por Alan Gauld (1982) no livro *Mediunidade e Sobrevivência*. Ao abordar uma das formas de mediunidade, Gauld explicou que o xamanismo remete aos antepassados que se utilizavam deste artifício para comunicação com espíritos da Natureza, animais e seres como um todo, como nas crenças orientais. De modo semelhante, no ocidente isso ocorre apenas com entidades desencarnadas. As sociedades que possuem o “xamã”, como um curandeiro, líder espiritual e mentor, foram objetos dos estudos antropológicos. Embora se atribua o caráter de diagnóstico médico como epiléticos ou histéricos, segundo Frazer, Gauld contrapôs este pensamento:

A despeito dos prognósticos demolidores de Frazer, muitas sociedades em que xamãs e curandeiros tem papel preponderante sobreviveram muito bem, e parece que continuam a fazê-lo. Isto sugere que, por mais que as aparências sugiram ao contrário, tais pessoas possuem um maior grau de eficiência no mundo que os antropólogos vitorianos aceitavam. Os antropólogos modernos reconhecem isto, e tendem a ver o xamanismo não como forma de alienação mental, perigosa para sua vítima e para a sociedade, mas como fenômeno multifacetado, exigindo talvez uma explicação em níveis múltiplos (GAULD, 1986, p. 29).

Ou seja, para além da cientificidade presente na visão dos antropólogos, podemos entender que os denominados “possuídos” eram também “em muitas sociedades, [...] um repositório de doutrinas cosmológicas e teológicas. Sabe que lugar sua tribo ocupa no Universo, os poderes invisíveis que possuem e o governam, e os meios de se aproximar deles e propiciá-los” (GAULD, 1986, p. 29).

O xamã pode ser comunicar e obter informação dos espíritos ancestrais da tribo, exerce papel de proa em toda espécie de cerimônias religiosas e “ritos de passagem” que podem não só ter significados internos, mas recreacionais, de modo que suas capacidades dramáticas e artísticas podem ser de grande importância para a comunidade. Acima de tudo, o xamã é um curandeiro. Diagnostica, quiçá por clarividência, a natureza e as causas de desgraças, expulsa os maus espíritos responsáveis por isto, prescreve ervas para curar o dano físico e residual. Pode ser especialmente bem-sucedido com o que nós chamamos de doenças mentais, e se estas tomarem a forma de possessão,

podemos ter o curioso espetáculo de um xamã possuído tratando de um paciente possuído (GAULD, 1986, p. 30).

Dentre as crenças chinesas, foram citados os Lamas, monges budistas, nos quais, segundo Lombroso, eram encontradas “as mais maravilhosas praticas espiritistas, e, entre outros, os fenômenos de invulnerabilidade” (LOMBROSO, 1943, p. 191). Tal fenômeno foi descrito em um relato no qual um monge corta sua barriga, recolhe um pouco de seu sangue e, posteriormente, ao passar a mão em sua barriga novamente, não há mais corte algum. Sobre as práticas que Lombroso entendia como similares ao Espiritismo, há o destaque para:

Segundo a seita dos Tao-si (mestres da ciência), existem no homem duas Almas: o “ling” (essência nobre) e o “nuen” (princípio vital); juntos, formam o ser, que sucede ao corpo do morto. Se este possui grandes méritos, é elevado ao grau de “hien” (santo); se é medíocre, fica entre os “chen”, sujeito às mesmas paixões terrenas; os perversos ficam entre os “kueng”. [...] O “Journal des Debats” (Maio de 1894), a propósito das “mesinhas girantes”, adotadas pelos Lamas do Tibete, para interrogar os Espíritos, registra: “Coloca-se no meio de um aposento uma mesa redonda, coberta de cinza ou areia. Ao teto, é presa uma flecha que toca com a ponta a mesa; os Lamas, colocados em círculo, apoiam as mãos sobre o móvel. Aos poucos instantes, a mesa começa a mover-se e a flecha se agita e escreve na cinza as repostas às perguntas formuladas. As repostas são francas, no idioma do país, e as letras pertencem ao alfabeto tibetano (LOMBROSO, 1943, p. 389-390).

Sobre os japoneses, Lombroso (1943) apresentou apenas a crença nos espíritos dos mortos presente no Xintoísmo, crença religiosa japonesa. Conforme o autor, os médiuns são denominados de “Iciko”, geralmente jovens de 15 a 20 anos sem domicílio estável porque percorrem o país com o objetivo de atrair clientes de diferentes regiões.

Difundidíssima é esta crença entre os Japoneses, cuja religião popular, o Shintoísmo, consistia originariamente na personificação e adoração das forças da Natureza; mais tarde, na veneração dos Espíritos dos antepassados, até que, por último, se transformou no culto a estes, aos quais se oferecem sacrifícios pelo seu descanso e de quem se invoca ajuda e proteção (LOMBROSO, 1943, p. 388).

A respeito das crenças ocidentais europeias, Lombroso (1943) se dedicou a tratar dos gregos antigos: os romanos, vulgos modernos (sociedades camponesas do século XIX) e dos vossos, habitantes da região dos Vosges, na França. Segundo o autor, a Grécia antiga era o reino das religiões Espíritas. Em suas palavras, “já é notório que os chamados Deuses eram Espíritos. Expressa-o claramente S. Paulo: ‘Todas as religiões pagãs eram religiões dos Espíritos’” (LOMBROSO, 1943, p. 393). O autor também destaca em sua obra o fato de que

alguns gregos, como Anaxágoras, afirmavam que não existiam outros Deuses além dos Espíritos.

Quanto à Alma dos mortos, quando considerados virtuosos, esses eram geralmente designados com o nome de “heróis”. E Plutarco escreve que os heróis, elevando-se, podem algumas vezes ascender ao grau de Demônios, e ainda ao de Deuses (LOMBROSO, 1943, p. 393).

Sem realizar uma discussão acerca da mitologia grega antiga, Lombroso se limitou apenas a citar o que alguns filósofos dissertaram sobre os Espíritos dos Deuses. Observamos a comparação estabelecida entre a forma com a qual os gregos antigos entendiam a união da Alma imaterial com o corpo material:

Para explicar a união da Alma imaterial com o corpo terrestre, os antigos filósofos gregos tinham reconhecido a necessidade da existência de uma substância mista, designada pelo nome de “ochema”, que servia de envoltório análogo ao que os modernos ocultistas chamam – “corpo astral” e os espiritistas – perísprito (LOMBROSO, 1943, pp. 393-394).

Com o intuito de demonstrar que os gregos antigos tinham suas crenças religiosas semelhantes ao Espiritismo moderno, Lombroso (1943) destacou que a evocação dos mortos era, de fato, muito antiga. De acordo com o autor, Demócrito, filósofo da antiguidade grega, comentava que os espíritos dos homens mortos apareciam – visualmente e de forma audível – para anunciar-lhes o futuro. Com base nos escritos do filósofo Carl Du Prel, Lombroso (1943) enfatiza que os ritos de iniciação e os mistérios de Elêusis eram cerimônias necromânticas.

No século XIX, junto do desenvolvimento do moderno espiritualismo, houve a reinterpretação da necromancia – isto é, o estabelecimento de comunicação com os espíritos dos mortos a fim de predizerem o futuro que lhes aguarda. De maneira semelhante a essa estavam os oráculos dos romanos e a crença nos fantasmas dos mortos. Acerca dos Romanos, Lombroso destacou principalmente alguns nomes dos principais pensadores antigos, tais como Cícero, Horácio, Plínio, Lucano, Virgílio e Lucrécio, sem se aprofundar nas especificidades de cada autor.

Sobre os vulgos modernos – ou sociedades camponesas do século XIX – Lombroso (1943) destacou o trabalho de Giuseppe Pitré (1841-1916), médico e escritor italiano da região da Sicília, cuja mais importante obra é a *Biblioteca da tradição popular Siciliana*¹⁵⁹, publicada

¹⁵⁹ No original: Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane, 1889, v. 4.

em cinco volumes entre os anos de 1871 a 1913. Desta obra de Pitré, Lombroso destacou as seguintes citações:

Que os campesinos adoram as Almas dos condenados; crêm que elas defendem os débeis contra os ladrões noturnos, diminuindo as forças destes, e isso especialmente perto do rio Oreto, onde estão enterrados. [...] A Alma dos justicados, suicidas, mortos nos hospitais, etc., ou ficam encarceradas no corpo de animais, sapos, lagartos, ou reaparecem num mundo, pela vontade de Deus ou por seu capricho; a dos assassinados vagueiam no sítio onde caíram e se lamentam durante todo tempo que deviam permanecer vivos, e depois se precipitam no Inferno. Para se subtraírem deste viver, procuram entrar no corpo dos vivos, nas proximidades da meia noite (PITRÉ apud LOMBROSO, 1943, pp. 398-399).

Vale ressaltar que os “vulgos modernos” situam-se no capítulo treze da segunda parte de *Hipnotismo e Mediunidade*. Sob o título “A crença nos Espíritos dos Mortos entre os selvagens e os bárbaros” (LOMBROSO, 1943, p. 379), foi confirmado que o primitivismo, na concepção lombrosiana, não consistiu em povos antigos, mas em seus contemporâneos, que pela bagagem hereditária retornavam ao estado primitivo. Não se restringindo apenas às culturas antigas, Lombroso (1943) classificou-os como selvagens/bárbaros pela organização de suas crenças serem ainda baseadas nos “costumes folclóricos”, tais como Pitré (1889) os descreveu. Outra questão relevante a ser levada em conta sobre os discursos dos evolucionistas culturais do século XIX, de acordo com Castro, é que durante a:

[...] reconstituição do processo geral da evolução cultural do homem, a antropologia evolucionista não demonstrava grande preocupação com aspectos mais específicos de povos particulares, nem com a exigência de alta confiabilidade nos relatos etnográficos (CASTRO, 2005, p. 27).

Destacamos que as discussões acerca da cultura popular e folclore se desenvolveram, primordialmente, no século XX, quando a Antropologia e as ciências humanas se dedicaram a compreender a vida e as ações sócio históricas baseadas no relativismo cultural. No período do século XIX, essa terminologia ainda era utilizada a fim de ressaltar as bases evolucionistas e racialistas de populações camponesas e não-europeias. Nesse sentido, Castro destacou que:

Exemplos de sobrevivências seriam, em nossas sociedades “modernas”, os muitos costumes, superstições e crendices populares dos quais não se percebia a racionalidade ou a função social. Vistos pelo olhar evolucionista, no entanto, eles ganhavam sentido ao se transformarem em “sobrevivências” de um estágio cultural anterior, vestígios através dos quais se poderia, num trabalho semelhante ao de um detetive, reconstituir o curso da evolução cultural

humana. O estudo científico das “sobrevivências” autorizava o antropólogo a recorrer, portanto, não apenas às sociedades “selvagens”, como também à sua própria sociedade. Tal procedimento ampliava enormemente o campo de investigação, permitindo que se incorporasse à antropologia aquilo que se costumava designar como “folclore”. (CASTRO, 2005, p. 26)

Por fim, com relação aos vosgos, habitantes da região dos Vosges, na França, Lombroso (1943) ressaltou que o culto aos mortos era realizado com muito respeito. De acordo com o autor, no dia de Todos os Santos “servem na mesa uma polenta de milho em honra das Almas do Purgatório. No dia de Finados, as Almas vão em procissão, e ninguém sai, para não as encontrar” (LOMBROSO, 1943, p. 399).

Ainda aqui, notamos, como quando nos referimos aos magos, a estranha uniformidade, no tempo e no espaço, da crença na ação dos Espíritos dos mortos, na possibilidade de conhecer o futuro ou notícias de pessoas e de fatos acontecidos em países distântísimos e encontrar ajuda em circunstâncias dolorosas; a analogia na maneira de os evocar, indo aos lugares onde morreram ou foram enterrados, e confinando-se e enredando-se em lugar escuro, fechado, em tendas, ocos de árvores, e cantando (encantamentos) ou usando fórmulas especiais, sempre à noite ou pouco antes do amanhecer, e, acima de tudo, recorrendo à intercessão de pessoas especiais, médiuns, magos, profetas, faquires e lamas, que conquistam ante o vulgo um caráter sagrado. E, tudo isso, peculiar, como vimos, nos magos, em regiões e épocas diversíssimas uma da outra, sem relação alguma entre si, e que, ao contrário estavam, às vezes, em completo antagonismo; e tudo isso se reproduz, quer nas baixas classes dos plebeus, quer nas mais cultas, como nas mais bárbaras da Europa. Não são estas analogias de tempo e de espaço um grande indício da verdade dos fenômenos? (LOMBROSO, 1943, pp. 399-400).

Tanto as analogias quanto a presença destas crenças em diferentes sociedades, espaços e temporalidades significam, para Lombroso (1943), uma prevalência dos fatos espíritas, tal como foi destacado na subseção anterior, quando mencionada a influência de Vico na organização do pensamento do psiquiatra. Entretanto, no prefácio da referida fonte desta pesquisa, Lombroso descreveu que “estamos bem distantes de pretender haver tingido a completa certeza: a hipótese espírita surge depois de tão fatigantes pesquisas tal qual aqueles imensos espaços oceânicos dos quais se vê emergir, aqui e lá, ilhotas mais elevadas”. Ele continua sua escrita, apontando que enquanto “o vulgo ri da sua hipótese [do geógrafo que as observa], assim audaz na aparência” (p. 64).

Por esse ponto de vista, Lombroso (1943) formalizou a estratégia descrita por Certeau (2016) acerca da ficcionalidade do discurso científico. Ao passo que denunciou os ditos primitivos, criou espaço para estabelecer as crenças dos modernos e fundamentar seu posicionamento através da elaboração de um conhecimento comparativo estabelecido no alto

da evolução com os modernos, enquanto os primitivos seriam aqueles sujeitos cuja organização social e religiosa não correspondia às significações dadas pelo próprio autor que as descreveu.

Dito isso, consideramos fundamental problematizar a visão de Lombroso (1943) sobre as experiências religiosas dos povos “primitivos” e “selvagens”, e não somente por esta ter sido uma temática de grande abrangência no campo da Antropologia do século XIX e parte do século XX, mas porque tais ideias auxiliam a compreender o que, na visão de Lombroso, era parte da sobrevivência das crenças espíritas e mediúnicas na cultura. A partir desta correlação, é possível perceber as correlações entre as manifestações mediúnicas que eram produzidas na presença dos intelectuais, e como as mesmas eram observadas quando praticadas pelos “primitivos” e “selvagens”:

A solução para preencher as “lacunas” do longo período “primitivo” de evolução cultural humana era utilizar o *método comparativo*, aplicando-o ao grande número de sociedades “selvagens” existentes contemporaneamente. O método comparativo não era uma novidade da antropologia: ele já havia sido utilizado com sucesso na anatomia animal, por Cuvier, e na linguística, por autores que buscavam chegar a uma língua ancestral comum da qual teriam se originado as diversas línguas indoeuropeias. Em relação à sociedade humana, na medida em que condições externas (como isolamento geográfico e influências ambientais) fizeram com que o *ritmo* de evolução dos grupos humanos fosse diferente (embora seguindo o mesmo caminho), a variedade daí resultante era fundamental para que a reconstrução dos diferentes estágios do processo evolutivo geral, através do uso do método comparativo, fosse possível. Era isso que permitia aproximar as sociedades “selvagens” contemporâneas a estágios anteriores, “primitivos”, do desenvolvimento das sociedades complexas modernas. Nas palavras de Tylor, “os europeus podem encontrar entre os habitantes da Groenlândia ou entre os maoris muitos elementos para reconstruir o quadro de seus ancestrais primitivos (CASTRO, 2005, p. 35., grifos do autor).

Acerca deste método comparativo para o estudo das religiões e das crenças no século XIX, recorreremos àquilo que Serafim (2013) pontuou em sua tese sobre os discursos de Raimundo Nina Rodrigues e Edward Burnett Tylor – dois intelectuais do mesmo período histórico que Lombroso – que consistiam em estudar os ditos povos primitivos, mas em espaços diferentes. Enquanto Nina Rodrigues havia se dedicado aos candomblés bahianos, Tylor fazia jus ao “antropólogo de gabinete”, isto é, suas pesquisas eram conduzidas pelos escritos de viajantes, comerciantes, missionários, entre outros que escreviam sobre suas passagens em lugares ao redor do mundo, utilizados na condição de evidência científica (SERAFIM, 2013; CASTRO, 2005).

Tendo isso em vista, percebemos que embora tenha citado uma diversidade de povos, Lombroso não havia saído do continente europeu, como destacado em suas biografias

(WOLFGANG, 1961; FERRERO, 2009; FERRACUTI, 1996) e, portanto, sua sistematização foi realizada apenas com base nos autores que apresentou como referência, além das várias menções a relatos e cartas recebidas. Por meio das informações que encontrou, foi possível para Lombroso (1943) organizar, a partir do princípio da evolução da cultura humana, as vivências religiosas de modo a enfatizar três proposições: a primeira, que em grande parte dos povos pode-se reconhecer práticas e crenças espíritas e mediúnicas; a segunda, de que estas crenças religiosas estão presentes, principalmente, nos povos que considerava primitivos; e a terceira, em consequência às anteriores, era possível operar por meio da comparação entre “primitivos” e “modernos”.

3.4 Os saberes médico-psiquiátricos na compreensão das médiuns e histéricas

À medida em que buscamos contextualizar o século XIX no segundo capítulo desta dissertação, foi ressaltada a importância dada ao desenvolvimento dos saberes psiquiátricos no campo médico, especialmente como isso pode ser percebido nos estudos anteriores de Cesare Lombroso, como também na obra *Hipnotismo e Mediunidade*. A partir da perspectiva de Michel Foucault (2001) em *Os anormais*, compreendemos que o funcionamento entre a psiquiatria e jurisprudência se aliou especialmente no contexto europeu do oitocentos. Peter Gay (1995), ao escrever sobre a Era Vitoriana, também salientou que essa união entre os saberes da psiquiatria e a jurisprudência garantiu aos médicos a promoção de seu prestígio social naquele contexto.

Em uma de suas aulas no *Collège de France*, Foucault (2001) trabalhou sobre como a convulsão foi estabelecida nos saberes médico-psiquiátricos com o “protótipo da loucura” (FOUCAULT, 2001) na ótica médica. Neste raciocínio acerca dos corpos convulsivos e histéricos, foi possível perceber como Lombroso (1943) insistiu em defender que estes sujeitos fossem tratados apenas como objetos do discurso.

Como vimos, a psiquiatria no século XIX buscou se desenvolver com base no modelo racionalista da ciência moderna, todavia, como destacou Santos (2008), este era um modelo totalitário de conhecimento porque excluía de seu horizonte tudo aquilo que não era possível organizar e nomear pelas suas próprias leis. O senso comum passou então a ser distinguido do conhecimento científico, produzido e elaborado por cientistas que buscavam se excluir do processo de construção de suas ideias e criações.

Com base nos estudos de Foucault (2001) e Caponi (2012), verificamos como a prevalência da anatomopatologia entre os debates psiquiátricos do século XIX foi determinante

na afirmação do poder psiquiátrico para a classe médica. Por se tratar de um estudo sobre o diagnóstico de doenças, nomear e classificar tornou-se fundamental para essa especialidade do campo médico.

A partir da constatação de que Lombroso (1943) realizou a prática do magnetismo animal (ou mesmerismo), percebemos que houve o emprego da medicina não-ortodoxa, no sentido de que no final do século XIX, na Europa, prevalecia os diagnósticos baseados na anatomopatologia neurológica de Jean-Martin Charcot no campo da psiquiatria e neurologia.

Acerca da histeria, com base na classificação de Charcot, cabe destacar os apontamentos de Georges Didi-Huberman (2015) sobre da ‘fabricação’ das histéricas pelo neuropsiquiatra francês, médico da Salpêtrière, instituição asilar que comportou o maior número de mulheres loucas na história da França. Em um período em que “tratar resumiu-se em internar” (DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 23). Charcot, mais tarde conhecido como o fundador da neurologia, estava circunscrito em um ambiente cuja organização retomava as ideias de Pinel e Esquirol, utilizou-se da fotografia e dos retratos fotográficos para delinear as expressões do que entendeu enquanto ‘histeria’. As paixões, a desrazão, os comportamentos obsessivos e a presença do útero na mulher tornaram o termo ‘histérica’ uma das faces da loucura, que a princípio já era entendida como uma doença heterogênea que deveria ser estudada em suas especificidades.

A histeria, contudo, não é apenas um evento sentimental; nela os afetos se tornam catástrofes corporais, espacialidade enigmática e violenta. Se houve um recurso ao útero e ao encéfalo, foi porque ambos também eram cadinhos de fantasias onde a ignorância e o desamparo médicos iam buscar informações. Quando a causa escapava, era por causa do útero ou então de alguma obscuridade central da parte posterior da cabeça. Sim, a histeria era um prodígio e um drama das profundezas, e assim iam-se buscar seus meadros na cabeça (substância cinzenta de infinitas circunvoluções, por trás dos traços do rosto) e nos recônditos do sexo, que é o outro do rosto e, por isso, conivente com ele.

Mas a histeria insistia em desafiar qualquer conceito de foco, qualquer ideia de monomania (loucura local). Sua extrema visibilidade guardava consigo um segredo, uma invisibilidade e uma labilidade, uma liberdade de manifestações absolutamente intratáveis: uma imprevisibilidade irreduzível (DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 109., grifos nosso).

O paradoxo das histéricas, ainda sob a ótica do filósofo francês, desdobrou-se em um mecanismo de delinear “os lineamentos invisíveis de um cristal: a grande máquina – territorial, experimental, mágica – da histeria... E, para decifrar o cristal, era preciso quebrá-lo, fascinar-se com sua queda, quebrá-lo de novo, inventar máquinas propícias a uma queda mais visível, mais regulada” (DIDI-HUBERMAN, 2015, pp. 28-29), para conseguir assim uma visualização

e uma observação mais minuciosa da doença. Nesse sentido, a hipnose buscou trilhar o caminho da mente, assim como a fotografia e sua utilização no meio médico buscou apreender os sintomas, o visível, “a imagem fotográfica tem valor de indício” (DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 60).

Tendo em vista que a hipnose foi empregada enquanto uma das formas de tratamento da histeria para os psiquiatras do fim do século XIX, o estado hipnótico do paciente proporcionava uma análise psicológica da mente, semelhante às dissecações anatômicas. Era possível então realizar uma “vivisecação” do aparelho mental, como destacaram Annette Mulberger (2016) e Alessandra Violi (2012). Sobre a mente das histéricas, Lombroso e Ferrero (2017) apontam na obra *A mulher delinquente e a prostituta*, de 1896, que:

[...] a inteligência da maioria das histéricas está intacta, com exceção de um pouco de sua atenção; mas seu caráter é profundamente modificado por um egoísmo e uma preocupação pessoal que as torna ávidas por escândalo e confusão pública; por uma impressionabilidade excessiva, que as torna irritáveis, coléricas, suscetíveis a repentinas simpatias e antipatias, irracionais e de vontade sempre instável. Se comprazem na maledicência; e não conseguem ocupar o público com provações sem razão, e vinganças escandalosas, fazem-nos privadamente, entristecendo aqueles que as cercam por contínuas discussões e bate-bocas. (LOMBROSO; FERRERO, 2017, p. 452)

A histeria não representaria sempre a desrazão, mas era uma incoerência no comportamento e até nos movimentos do corpo. Também foi apontado sobre a “facilidade com que sugestão hipnótica é feita, pela qual o hipnotizador substitui a vontade da mulher por sua própria; pode provocar movimentos e [...] se deseja que a paciente exprima uma determinada ideia, basta lhe falar” (LOMBROSO; FERRERO, 2017, p. 452). Em seguida, vale ressaltar o que os autores mencionam sobre um dos escritos de Jean-Martin Charcot:

(d) Têm uma verdadeira necessidade de mentir. “A fase da Escrita”, escreve Charcot, “Homines mendaces, parece ter sido escrita para elas simulam suicídios, doenças, cartas anônimas; mentem sem necessidade ou de propósito; é o culto da arte pela arte”. Charcot acrescenta: “sentem-se atordoadas pela sagacidade e tenacidade de quem se coloca contra elas, especialmente o médico. Por exemplo, vendo que a anúria atrai sua atenção, fingem sofrê-la, fazendo você acreditar que expulsaram a urina pelos ouvidos, olhos, nariz, ou que o vômito estava junto às fezes”. [...] Em todos os casos graves, observa Schule, a histeria provoca uma perversão moral, que se desenvolve no germe do egoísmo excessivo – na necessidade de fazer o mal pelo mal (LOMBROSO; FERRERO, 2017, p. 454).

Interessante notar, a partir da análise de Peter Gay sobre o século vitoriano, que a maior ironia na história das mulheres da referida temporalidade foi a exaltação nivelada por baixo, o “disfarce da gaiola em pedestal” (GAY, 1995, p. 356). Entendemos que a mitologia fundadora da psiquiatria foi a libertação das loucas da *Salpêtrière por Pinel* (HUERTAS, 2001; DIDI-HUBERMAN, 2015). No entanto, enquanto quebravam-se as correntes de ferro e as tiravam das condições insalubres em que viviam, essas mulheres foram circunscritas e delimitadas por um saber teorizado e articulado a partir de um sujeito tido como universal e evoluído na era vitoriana: o homem branco.

Sobre as terapias da loucura e da desrazão dos pacientes psiquiátricos, Henry Ellenberger (1994), em *A descoberta do inconsciente: história e evolução da psiquiatria dinâmica*¹⁶⁰, destacou sobre a relação da degenerescência das raças humanas, entendido por Lombroso como atavismo, e a predisposição a entrar no estado hipnótico. Sobre o estado sonambúlico do qual Lombroso (1943) se referiu, diz respeito ao estado transitório do transe, empregado de maneira semelhante ao estado hipnótico. Deste modo, é importante explicar quais os estados gradativos do sonambulismo, de acordo com Ellenberger:

[...] (1) estado de vigília, com uma sensação de aumento de calor; (2) Meio-sono; (3) "escuridão interior", isto é, sono adequado e insensível; (4) "Clareza interior", isto é, consciência dentro do próprio corpo, percepção extrasensorial, visão através do epigástrico e assim por diante; (5) "Autocontemplação": a capacidade do sujeito de perceber com grande precisão o interior de seu próprio corpo e daqueles com quem se relaciona; (6) "Clareza universal": a remoção dos véus de tempo e espaço e o sujeito percebe coisas escondidas no passado, no futuro ou em distâncias remotas. (ELLENBERGER, 1994, p. 78, tradução nossa)¹⁶¹

Embora reconheça-se o predomínio da perspectiva de Charcot em Lombroso (1943), a partir das descrições do italiano é possível perceber o exercício de técnicas desenvolvidas pelo magnetismo animal e compreender como Lombroso se posicionou com relação ao exercício desta prática por médicos. Um dos trabalhos mencionados pelo italiano foi o de Jacques-Henri-Desiré Petetin (1744-1808), publicado em Lion, França, no ano de 1808, sob o título *Eletricidade animal, comprovada pela descoberta dos fenômenos físicos e morais da catalepsia*

¹⁶⁰ Título original: *The Discovery of unconscious: the history and evolution of Dynamic Psychiatry* (ELLENBERGER, 1994).

¹⁶¹ No original: [...] (1) Waking state, with a sensation of increased warmth; (2) Half-sleep; (3) "Inner darkness," that is, sleep proper and insensitivity; (4) "Inner clarity," that is, consciousness within one's own body, extrasensory perception, vision through the epigastrium, and so forth; (5) "Self-contemplation": the subject's ability to perceive with great accuracy the interior of his own body and that of those with whom he is put into rapport; (6) "Universal clarity": the removal of veils of time and space and the subject perceives things hidden in the past, the future, or at remote distances (ELLENBERGER, 1994, p. 78).

histórica, e de suas variedades: e pelos bons efeitos da eletricidade artificial no tratamento dessas doenças, em que reiterou que o francês havia estudado “oito mulheres catalépticas nas quais os sentidos externos eram translocados para a região epigástrica ou para os dedos das mãos ou dos pés” (LOMBROSO, 1943, p. 72).

Na sequência também foram citados mais cinco casos semelhantes da literatura médica francesa, alemã e italiana. Paolo Andrea Carmagnola, médico italiano, publicou em 1840 no *Jornal da Academia de Medicina de Turim* um caso que, segundo Lombroso (1943, p. 72), era “inteiramente análogo” ao da paciente C. S., localizado no primeiro capítulo da primeira parte de *Hipnotismo e Mediunidade*.

No caso de C. S., podemos observar como Lombroso (1943) descreveu os quadros das pacientes histéricas em que ocorria a transposição dos sentidos. Neste capítulo, Cesare Lombroso concluiu que “emerge aqui, de modo característico, apenas o fato de que os fenômenos ocorrem em pacientes histéricos e nos acessos hipnóticos do grande histerismo” (LOMBROSO, 1943, p. 75). Para confirmar sua tese, descreveu o caso médico de uma de suas pacientes e mais seis ocorrências semelhantes. A primeira paciente, uma jovem identificada como C. S., de 14 anos, acometida a partir da menarca, de “graves fenômenos histéricos no estômago (vômitos, dispepsia)” (LOMBROSO, 1943, p. 69). Os sintomas manifestados na região epigástrica durante um mês modificaram a alimentação de C. S. de ingerir alimentos sólidos a apenas alimentos líquidos e, no terceiro mês, sofreu de acessos de convulsões histéricas e “hiperestesia incrível” (LOMBROSO, 1943, p. 69), isto é, de grande aumento na sensibilidade dolorífica.

Lombroso ainda teceu comentários sobre o histórico familiar da paciente e descreveu o pai da jovem como “um dos homens mais ativos e mais inteligentes da Itália” (LOMBROSO, 1943, p. 69), e a mãe de C. S. com “mente sã, inteligente e robusta” (LOMBROSO, 1943, p. 69). Segundo a cronologia estabelecida pelo médico italiano, novos sintomas começaram a se apresentar, sendo: “sonambulismo, durante o qual mostrava singular atividade nos labores domésticos, grande afetividade aos parentes, distinta disposição musical; mais tarde, apresentou mutação no caráter, audácia viril e imoral” (LOMBROSO, 1943, p. 70).

Entretanto, o fato mais curioso de acordo com Lombroso (1943) não era a oscilação de humor e disposição à vida doméstica e social, mas o grau de acuidade visual medido pela Tabela de Jaeger, que se manteve no grau 7 mesmo após C. S. perder a visão com os olhos, isto é, não se modificou (LOMBROSO, 1943). Também chamou a atenção do médico psiquiatra as reações fisiológicas aos estímulos produzidos sobre os “órgãos ópticos transitórios e transpostos”. Estes órgãos correspondem a quaisquer outros que não têm funções visuais, ou

seja, àqueles que não eram os olhos. Transitórios porque ocorrem em episódios e transpostos porque realizam outras funções fisiológicas, além de suas próprias.

O caso de Stella, de 11 anos, que morava em Neuchâtel, Suíça, foi estudado pelo psiquiatra francês Prosper Despine (1812-1892) em 1836. Segundo Lombroso (1943), a paciente de Despine apresentava translocação da audição para outros órgãos do corpo após um traumatismo dorsal aliviado por práticas magnéticas. Semelhante ao caso de Stella, em que havia translocação da audição, Lombroso (1943) também destacou o paciente Baerkmann, descrito por Josepho Frank (1771-1842) em *Praxeos Medicae*, de 1821. Para complementar os casos médicos em que pacientes apresentavam transposição dos sentidos, citou a jovem de 14 anos, identificada como G. L., e Piovano, mulher de 22 anos, estudadas pelo médico italiano Pietro Argonno, em Carmagnola, Itália, apresentaram transposição do olfato durante episódios de acessos epiléticos e sonambulismo.

Com relação à transposição dos sentidos, Lombroso (1943) concluiu que embora marginalizados na literatura médica, estes casos não eram fruto da ilusão, como havia pontuado o médico alemão Oscar Hesse (1837-1898). Para o psiquiatra italiano:

A verdade é que uma explicação absolutamente científica não se pode dar destes fatos, os quais entram no vestibulo daquele mundo que, com justiça, se deve chamar - ainda oculto - porque inexplicado. [...] Mais ainda melhor se nota o desenvolvimento sucessivo dos fenômenos da própria neurose porque, na excitação extraordinária do êxtase sonambúlico, adquirimos maior consciência do nosso organismo, em cujas condições, à semelhança da engrenagem dos relógios, estão inscritas em potência, em germe, as várias sucessões mórbidas (LOMBROSO, 1943, pp. 74-75).

Ao levarmos em consideração a construção do quadro clínico que Lombroso (1943) realizou acerca das duas primeiras pacientes, a primeira, com 14 anos, e a segunda, com 11 anos, destacamos as convulsões como um dos sintomas frequentemente apresentados. De acordo com Foucault (2001), a convulsão, para a psiquiatria do século XIX, era o protótipo da loucura. Entretanto, não eram mais as freiras enclausuradas do século XVIII, os sujeitos passaram a ser “a criança, a criança inocente, a criança que mal abordou a prática perigosa da direção de consciência” (FOUCAULT, 2001, p. 285).

Ainda no tocante ao mesmerismo, no capítulo 11 da segunda parte de *Hipnotismo e Mediunidade*, Cesare Lombroso (1943) se dedicou a descrever as extensões sensoriais dos corpos humanos, ou duplos, ocorridos durante ou fora do transe. Sobre essa exteriorização motora, o psiquiatra destacou que:

[...] em alguns pacientes sensitivos, que não só a motricidade, isto é, a faculdade de projetar movimentos, mas a própria sensibilidade durante o sono magnético, hipnótico ou mediúnico se prolonga um tanto para fora do corpo. Uma primeira zona de prolongamento de sensibilidade segue os contornos por uma espessura de três ou quatro centímetros. [...] há outros prolongamentos que se sucedem até dois ou três metros. (LOMBROSO, 1943, p. 329)

Uma outra modalidade dos duplos eram os duplos dos magnetizados, ou hipnotizados, que segundo Lombroso (1943) havia sido comprovada por meio das experiências de Hector Durville, no *Jornal do Magnetismo*, entre os anos de 1907 e 1908. Com isso, houve no pensamento lombrosiano uma retomada das ideias do magnetismo animal, iniciadas por Mesmer no século anterior. De acordo com o que descreveu Lombroso, Durville:

[...] com passes e práticas magnéticas, criou uma espécie de “duplo” em redor de dois pacientes. [...] viu formar-se um verdadeiro fantasma em torno de um dos seus pacientes, a 50 ou 60 centímetros de distância, que podia afastar-se um pouco do corpo. As partes constitutivas deste “duplo” se evaporavam, sob a forma de eflúvios, da frente, do occipital, da garganta, do epigastro e até do baço do médium; aparecia denso, tomava o aspecto do paciente e se tornava mais ou menos luminoso. Este “duplo” era ligado ao corpo por um cordão fluídico, que partia do umbigo ou do baço ou do epigastro; [...] Chegando-se perto deste fantasma ou “duplo”, tem-se a impressão de frio ou de vento ou de arrepio. (LOMBROSO, 1943, p. 330)

Ademais, foi apontado acerca dos duplos no sono, durante o transe, em estado aparentemente normal, nos nervosos, nos gênios, nos santos e após a morte. Neste último, destacamos em nossa leitura o caso de uma rainha sueca, que ao ser velada, solicitou aos guardas da capela a autorização para entrar no local. Os guardas permitiram que ela adentrasse ao recinto, sem notar as semelhanças entre o duplo e a falecida. De acordo com o que escreveu Lombroso, logo após a entrada da mulher na capela,

Seguiu-se prolongado silêncio, que se atribuiu ao seu pesar. Mas, quando os oficiais, depois de longa espera, não a viram sair, começaram a temer alguma desgraça e decidiram abrir a porta e, desta, escancarada, viram a rainha, de pé, no esquife, estreitamente abraçada à condessa. A aparição parecia flutuar no ar, e, em breve, se dissipou como que em lamacenta névoa. Quando aquele denso vapor se diluiu, o cadáver da rainha jazia rígido, qual antes, no ataúde, mas a condessa Steenbek havia desaparecido. Enviou-se com urgência um portador à Corte, com a notícia do acontecimento, e de lá se soube que a condessa, que não se ausentara de Estocolmo, havia falecido no mesmo momento em que a viram nos braços da defunta (LOMBROSO, 1943, p. 335).

Outro ponto interessante presente na narrativa de Cesare Lombroso (1943), e que também pode ser observado nos estudos das Pesquisas Psíquicas, foram os casos de telepatia

ou transmissão de pensamento, e das premonições ou profecias de histéricos. Durante o procedimento da hipnose, foram sugeridas pelo médico psiquiatra aos pacientes analisados ações, ideias, imagens e formas geométricas. Com base na quantidade de pacientes submetidos às investigações psíquicas, Lombroso utilizou-se do cálculo de probabilidade e dos estudos desenvolvido na Inglaterra pelos membros da Sociedade de Pesquisas Psíquicas e do fisiologista francês Charles Richet.

Conforme pontuou Lombroso (1943, p. 80), as pesquisas de Richet deduziram que o pensamento pode ser transmitido de um indivíduo para o outro, e que os resultados das transmissões variam conforme a sua intensidade, sendo esta máxima nos indivíduos hipnotizados e, ainda, podem ocorrer mais extraordinariamente à distância. Nesse capítulo, houve a sistematização de casos semelhantes, assim como no primeiro capítulo. Entretanto, Lombroso (1943) não definiu explicitamente os critérios de sua seleção, podendo ser notado que além de serem casos correlatos, que se tratam de relatos de homens intelectualizados, geralmente alguns de seus pares, os eventos descritos nesse capítulo tomam, então, a forma de testemunhos, ficando restrito à confiabilidade das informações apenas na palavra daquele que o proferiu.

Vale destacar a afirmação de Lombroso (1943, p. 79) de que “em alguns, a transmissão é facilitada com o emprego de bebidas alcóolicas ou cafeínicas; que excitam os centros”. Ao indicar as limitações de seus estudos e experiências, o italiano buscou se referenciar nos grandes autores e nos grandes centros de desenvolvimento e publicação das pesquisas psíquicas, situados em Londres, na Inglaterra e em Paris, na França. Ainda consideramos o que foi destacado por Paola Cori (2020) no capítulo “Mesmerismo italiano, religião e o inconsciente: analogias irresistíveis de Muratori a Morselli”¹⁶², da obra *Arqueologia do Inconsciente: Perspectivas Italianas*:

Casos de personalidades divididas, de fato, forneceram a evidência de sujeitos que agiram e deliberaram de uma maneira perfeitamente racional, embora eles não estivessem no controle das mudanças de uma personalidade para outra. Embora o estado deles estivesse alterado, suas capacidades racionais e de decisão permaneceram intactas. Isso revelou um risco perigoso de continuidade entre normalidade e anormalidade, que se tornou o principal alvo de análise para cientistas como Lombroso, que estavam determinados a definir elementos biológicos e fisiológicos de distinção entre diferentes condições de subjetividade. Nesse período, e por meio do conceito de entropia, a ciência da termodinâmica, entretanto, forneceu evidências de continuidade entre estados físicos aparentemente estranhos um ao outro. Os níveis produtivos e

¹⁶² Título original: Italian Mesmerism, Religion, and the Unconscious: Irresistible Analogies from Muratori to Morselli.

dissipados de energia não pareciam mais caracterizar entidades separadas, mas pertenciam ao mesmo sistema térmico em evolução no tempo. (CORI, 2020, p. 129, tradução nossa)¹⁶³

O primeiro relato citado por Lombroso (1943) se tratou de uma ocorrência narrada por Cesare Baudi di Vesme, historiador italiano, em 1887, e que segundo o médico psiquiatra foi possível confirmar este acontecimento posteriormente. Ana Voretto, que se encontrava no Settimo Torinese, comuna italiana na província de Turim, “pressentiu a enfermidade de sua genitora” (LOMBROSO, 1943, p. 81). A menina, que ansiava pelo encontro com sua mãe, exclamou no dia seguinte: “- Mamãe morreu!” (LOMBROSO, 1943, p. 81).

Na sequência, Lombroso descreveu que o professor Sante De Sanctis (1862- 1935) o escreveu acerca de uma experiência em que pôde notar a manifestação da ideia fixa, ou monoideísmo, conforme disposto na linguagem médica. O conceito de monoideísmo pode ser encontrado na obra de Théodule-Armand Ribot (1839-1916), que trata dos estudos sobre a atenção e descreve a fixação ou focalização em uma ideia principal que se relaciona com tudo a que se refere (MEZZASALMA; TAVARES, 2003). No caso de De Sanctis relatado a Lombroso (1943) e descrito em *Hipnotismo e Mediunidade*, este primeiro afirma que seu irmão teria comparecido a uma homenagem a jornalistas no Teatro Costanzi em Roma e, quando acometido pela ideia de um incêndio, preocupou-se com seu irmão. Quando o irmão de De Sanctis chegou da celebração, comentou sobre um princípio de incêndio que havia produzido pânico nos demais presentes.

Conforme foi descrito por Lombroso (1943), o Professor Mercandino compartilhou um caso ocorrido com uma de suas clientes, em que os filhos Gustavo e César se desentenderam e a mãe pôde sentir o conflito e ver seu filho César ansiando pelo retorno à casa. O segundo, enviado a Lombroso pelo Doutor Pagliani, narrava a paciente Carolina A., de 24 anos, descrita como sonâmbula e frequentemente cataléptica. Ao segurar a mão de uma pessoa desconhecida, era possível adivinhar-lhe seu pensamento, ainda que em língua estrangeira.

Passando para as premonições identificadas pelo médico italiano, atentou para as previsões e profecias por pacientes cujas patologias se inscreviam no campo da

¹⁶³ No original: Cases of split personalities, indeed, provided the evidence of subjects who acted and deliberated in a perfectly rational way, although they were not in control of the shifts from one personality to the other. Although theirs was an altered state, their rational and decisional capacities remained intact. This revealed a dangerous risk of continuity between normality and abnormality, which became the primary target of analysis for scientists like Lombroso, who were determined to define biological and physiological elements of distinction between different conditions of subjectivity. In this period, and through the concept of entropy, the science of thermodynamics in the meantime provided evidence of continuity between physical states only apparently alien from one another. Productive and dissipated levels of energy appeared no longer to characterize separate entities but were shown to belong to the same thermal system evolving in time (CORI, 2020, p. 129).

neuropsiquiatria, tal como já mencionado, inaugurada por Jean-Martin Charcot. De acordo com o raciocínio de Lombroso, a principal questão tratada neste capítulo é a explicação de premonições e pressentimentos daqueles que não compartilham das condutas morais e religiosas, tal como os gênios ou santos.

Como explicar as premonições e as profecias feitas, não por pessoas eminentes, geniais ou santas, mas por enfermos, às vezes em sonhos, quando a nossa ideação é, imprecisa e aberrante, e quando se desintegra nossa personalidade psíquica? (LOMBROSO, 1943, p. 84).

Mais do que isso, Lombroso ainda questionou como poderiam ser explicadas as premonições em enfermos. Ao tecer esta consideração, nos parece que coube aos médicos e intelectuais verificarem as premonições feitas pelos acometidos de patologias mentais, uma vez que não eram gênios e nem mesmo santos. Interessante retomar que para a perspectiva lombrosiana, os doentes mentais apresentavam traços primitivos em sua bagagem hereditária, por isto torna-se tão curioso estes indivíduos poderem prever o futuro e, ao mesmo tempo, encontrarem-se atrasados na evolução humana. Entretanto, esta questão fica sem resposta e para a confirmação de que as premonições podem acontecer com os histéricos, Lombroso (1943) elencou cinco casos a fim de confirmar a sua hipótese.

O primeiro caso descrito e compartilhado com Lombroso por Cesare Baudi Di Vesme ocorreu em 1886, no mês de setembro, dia 8, em que “uma serva, Bianchi-Cappelli, sonhara que sua mãe, vendedora de frutas em Cesena, fora roubada em 300 liras, e que seu irmão enfermara” (LOMBROSO, 1943, p. 84). Segundo o psiquiatra italiano, este acontecimento foi comprovado por Di Vesme e contou com várias testemunhas. Curioso tratar-se de uma serva, cuja condição de trabalho tornou-se o suficiente para que fosse associada a patologias históricas e à epilepsia.

Para Lombroso (1943), mais interessante ainda foram os casos de premonições nos sonhos. Na perspectiva do médico, o reavivamento da memória, ou criptomnésia – em que nos sonhos aparecem soluções para diferentes problemas cotidianos, tais como objetos perdidos ou até mesmo resoluções de questões intelectuais. No entanto, quando estes fenômenos tomavam proporções maiores, como a data da própria morte, “devemos admitir nos sonhos uma potência inexplicável” (LOMBROSO, 1943, p. 92). Para demonstrar tal potência, foi relatado o caso de uma “serviçal histórica, de 35 anos de idade”, identificada como Rosa Tirone, que mantinha um relacionamento com um moço cujas condições de saúde eram precárias, e veio a falecer com

25 anos de idade. O moço apareceu em sonho para Rosa Tirone e a aconselhou a apostar nos jogos de azar com quatro números:

Certa noite, em Novembro de 1908, Rosa sonhou que o rapaz lhe dizia:
 - “Não quero que continues servindo de criada. Joga nestes 4 números: 4, 53, 25 e 30. - E os repetiu, para que se lhe fixassem na memória, acrescentando: - Tenho tanta sede! Tira do poço um copo de água e dá-me de beber.”
 Próximo havia com efeito um poço, e a mulher, retirando a água, lhe saciou a sede.
 No dia seguinte, a serva apostou regular soma nos 4 números, que foram premiados no sábado imediato.
Esta mulher, que havia sido condenada quatro vezes, por vigarice e furto, tinha de característico o tipo completamente varonil, e do histerismo a tendência para a pseudologia fantástica e necessidade imperiosa de trabalhar, de tratar continuamente de especulações incomuns, sem meta e sem dinheiro. (LOMBROSO, 1943, p. 95., grifos nosso)

Neste excerto podemos notar a forma com a qual Lombroso descreveu as características de Rosa Tirone, a partir de seus conhecimentos da antropologia criminal associada aos saberes psiquiátricos. Não bastava delimitar a ocupação de trabalho de Tirone, foi preciso classificá-la como histérica e com a tendência à “pseudologia fantástica”, a fim de enfatizar o porquê deste caso ter sido inserido nesse capítulo que tratou das premonições em sonhos. Portanto, é possível perceber que a relação disposta para Lombroso (1943) acerca da histeria e a relação com a mediunidade podem ser encontradas quando o autor afirma que:

Todos estes fatos, que, examinados insuladamente, parecem fragmentários e incertos, adquirem sólido encadeamento ao se somarem numa resultante única vimos fenômenos hipnóticos (transmissão de pensamento, premonições, transposição dos sentidos) só poderem ocorrer pela desagregação e inibição das funções dos centros corticais primários, especialmente direitos (de onde o automatismo, o maquinismo), que dá lugar à prevalência dos outros centros. E outro tanto entreveremos, com maior constância, pelos fenômenos mediúnicos. (LOMBROSO, 1943, p. 401)

Desta maneira, compreendemos que a mediunidade era possível devido à predisposição histérica dos sujeitos analisados. Ao retomar o que explicou o filósofo Didi-Huberman (2015) quando apontou para a histeria enquanto o ‘bicho-papão’, pois “representou para todos um grande medo, a histeria foi, durante muito tempo, um tempo longuíssimo, o bicho-papão dos médicos: é que aporia gera sintoma” (DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 102). E, ainda, “dito sem rodeios, tratava-se do sintoma de ser mulher, e todos sabem disto até hoje: *hustéra*, aquilo que está totalmente atrás, no fundo, no limite – a matriz.” (DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 102). Se

a patologia não era encontrada no útero ou na fisiologia e anatomia, Lombroso (1943) recorria às descrições comportamentais, à fisionomia, às descrições de intelectualidade por parte das mulheres analisadas. Apelou para as características psicológicas, ou seja, aos comportamentos que lhes eram narrados, sem duvidar da palavra daqueles que a proferiam.

3.5 Eusapia Palladino e a Mediunidade no discurso de Cesare Lombroso

Como vimos até aqui, Cesare Lombroso parte do "paradigma dominante" de ciência ao tratar do Espiritismo. Todavia, seu contexto histórico e social fez com que pudesse formular, em partes, um conjunto de princípios e de teorias sobre o espiritismo, para o qual não há um consenso paradigmático, e que passa a reivindicar um estatuto metodológico próprio. No entanto, os estudos iniciais de Lombroso apenas sinalizam, mas estão distantes de resolver, ou propor uma lei geral de entendimento, conforme ele ansiava. Sendo o Espiritismo, do ponto de vista historiográfico, uma produção humana, qualquer estudo que busque apreendê-lo em uma totalidade, descartando suas subjetividades, será incompleto.

O argumento fundamental é que a ação humana é radicalmente subjetiva. O comportamento humano, ao contrário dos fenômenos naturais, não pode ser descrito e muito menos explicado com base nas suas características exteriores e objetiváveis, uma vez que o mesmo ato externo pode corresponder a sentidos de ação muito diferentes. A ciência social será sempre uma ciência subjetiva e não objetiva como as ciências naturais; tem de compreender os fenômenos sociais a partir das atitudes mentais e do sentido que os agentes conferem às suas ações, para o que é necessário utilizar métodos de investigação e mesmo critérios epistemológicos diferentes dos correntes nas ciências naturais, métodos qualitativos em vez de quantitativos, com vista à obtenção de um conhecimento intersubjetivo, descritivo e compreensivo, em vez de um conhecimento objetivo, explicativo e nomotético. (SANTOS, 2008, p. 38-39)

Desta forma, nosso empenho final é no sentido de sinalizar a forma como o pensamento científico de Cesare Lombroso (1943) consistiu em perceber a mediunidade da italiana Eusapia Palladino enquanto um dos prismas para a elaboração do conhecimento científico no psiquiatra. A médium foi essencial para o desenvolvimento do estudo de Lombroso sobre o Espiritismo. Sobre Eusapia Palladino, o psiquiatra descreveu que havia nascido em 1854, em Merge, parte sul da Itália, e viu seu pai ser assassinado por bandoleiros. Palladino afirmava que desde a infância presenciava aparições mediúnicas. Aos 9 anos, em 1863, Sr. Damiani ouviu falar da existência de uma jovem médium italiana em Nápoles, e, desde então, Damiani e Ercole Chiaia

proporcionaram-lhe educação mediúnica até que esta tornou-se sua ocupação única (LOMBROSO, 1943, p. 120).

Já foi mencionado anteriormente o fato de Lombroso ter acusado de charlatanismo as práticas de mediunidade e espiritismo, demonstrando completa aversão a estas no período da década de 1880. Entretanto, neste excerto o italiano explicou o motivo pelo qual se interessou nas manifestações espirituais produzidas por Palladino.

Mesmo depois de estar convencido disto, a principal objeção que eu havia adotado para não me ocupar com os fenômenos espiritistas, por inexplicáveis pelas leis fisiológicas – veio faltar-me, e eu, embora ainda repugnando, terminei, em Março de 1891, por aquiescer em presenciar uma experiência espiritista, em pleno dia, a sós com Eusapia Paladino, em um hotel de Nápoles, e, tendo presenciado levitações de objetos pesadíssimos, sem contacto, então, aceitei o “ocupar-me” com isso (LOMBROSO, 1943, p. 119).

É preciso destacar que a forma como Lombroso (1943) estabelece Eusapia em seu discurso frisa a sua condição de mulher e médium, caracterizando-a como histérica, semi-analfabeta e, por vezes, até agressiva. Por outro lado, de acordo com o psiquiatra, não seria necessário supor que os intelectuais presentes nas sessões espíritas sofressem de alucinações, tampouco de ilusão (LOMBROSO, 1943). Esta afirmação, na presente análise, se desdobrou em uma dupla acepção por parte do médico; a primeira, que confirmava a ideia de que os fenômenos de Palladino eram verdadeiros. E a segunda, que atribuiu às impressões de seus pares um caráter fidedigno, excluindo-os da esfera da doença e dos estigmas históricos.

Todavia, a primeira acepção destacada apresentou limites. À medida em que Lombroso (1943) destacou a “fisiopatologia” da médium, não esqueceu de mencionar que em estado de transe, Palladino realizava inúmeros truques mesmo que inconsciente. O que não se verificou com relação ao caráter autêntico das impressões e declarações de seus pares. Inscrita sob o os signos da histeria, da incultura e de uma ingenuidade que rapidamente poderia se transformar em agressividade, Lombroso indicou que

Sua cultura era a de uma paroquiana da última classe. Carece muitas vezes de bom senso e de senso comum, mas tem uma intuição e uma finura intelectual que contrastam com sua incultura e lhe faz, malgrado esta, julgar e apreciar o verdadeiro mérito dos homens com quem estava em contacto, e sem ser sugestionada, no seu julgamento, pelo prestígio ou falsa notoriedade proporcionada pela riqueza e autoridade.

Ingênua, até se deixar iludir e mistificar por qualquer intrigante, ela própria é capaz de mentiras e velhacarias.

Muitos são os truques que fazia em estado de transe, inconscientemente; e fora disto, por exemplo, liberando uma das mãos, presa pelo controlador, para

mover objetos que estavam ao seu alcance [...]. Parece ainda que tivesse aprendido, de algum pelotiqueiro, truque especial, por exemplo, aquele de simular rostos humanos, com o movimento das duas mãos circundadas de um lenço ajeitado à guisa de turbante (LOMBROSO, 1943, p. 157).

Em uma passagem posterior, o italiano buscou relacionar a histeria e a magia na mulher, destacando que isso ocorria pela predisposição histérica na mulher. De acordo com Lombroso (1943), esta predisposição das mulheres à histeria as tornava mais aptas para o estado hipnótico e, conseqüentemente, às manifestações espirituais. Isso, em grande medida, responderia à questão colocada pelo autor, de “Como compreender que a mulher, desprezada pelo homem, em nível abaixo dos animais, fôsse ao mesmo tempo objeto de tanta veneração?” (p. 237).

Desta forma, mais uma vez é possível perceber na concepção de Lombroso (1943) a inferioridade da mulher com relação ao homem. Como nos alerta Joan Scott (1995), é importante observar o gênero enquanto uma das condições entre as relações humanas. A inferioridade da mulher nas ciências é tão construída quanto a superioridade masculina e a superioridade branca na literatura científica do século XIX. Por meio da elaboração de um conhecimento científico, Lombroso (1943) dissimulou toda ação das construções tecnológicas e da literatura de seus pares, tão construída quanto a do médico italiano, das quais também se utilizou para chegar às suas conclusões com relação aos fenômenos espíritas e à mediunidade de Palladino.

Nesse sentido, foi esclarecedora a explicação de Orlandi (2007, p. 32), de que “a linguagem é conjunção significativa da existência e é produzida pelo homem, para domesticar a significação”. Nessa dimensão significativa, é possível verificar a relação intrínseca entre o silêncio e a linguagem no discurso. A linguagem, por esta visão, retém os significados e os fixam em uma segmentação visível e funcional na produção de um sentido. Em outras palavras, “a linguagem supõe, pois, a transformação da matéria significativa por excelência (silêncio) em significados apreensíveis, verbalizáveis. Matéria e forma” (ORLANDI, 2007, p. 33).

Neste movimento entre a linguagem e o silêncio, podemos observar os efeitos retóricos nos modos de significação estruturados no pensamento de Cesare Lombroso (1943). Todavia, este movimento não é linear e muito menos completo, tendo em vista que “[...] é a incompletude que produz a possibilidade do múltiplo, base da polissemia. E é o silêncio que preside essa possibilidade” (ORLANDI, 2007, p. 47). A partir deste raciocínio, compreendemos que a significação produzida pelo silêncio se encontra nas margens do discurso que estabelece as fronteiras políticas entre o que pode e não pode ser dito, o que se deseja dizer e os sentidos possíveis da significação. Essa política de sentido implica em um efeito “[...] antiimplícito: se

diz “x” para não (deixar) dizer “y”, este sendo o sentido a se descartar do dito. É o não-dito necessariamente excluído. Por aí se apagam os sentidos que se quer evitar” (p. 73).

A fim de evitar comparações entre a astúcia de Palladino e as qualidades dos intelectuais presentes, Lombroso (1943) conduziu seu pensamento pela noção de inferioridade e buscou apagar outras qualidades de Palladino que sobressaíssem ao seu discurso. Tendo esta perspectiva em nosso horizonte de análise, percebemos também que foram pouquíssimos momentos nos quais as palavras da médium ocuparam espaços na obra *Hipnotismo e Mediunidade*, tendo sido identificados apenas três situações. A primeira, com relação a uma fala da médium durante uma sessão mediúnica, em que proclamou “- Faça-se luz” (LOMBROSO, 1943, p. 135). No segundo momento, em uma sessão de 1902, em Gênova, Lombroso apresentou o seguinte diálogo:

A médium estava em estado de semi-embriaguez, e, por isso, pensei que alguma coisa poderia realizar. Pedindo-lhe, antes de iniciar a sessão, fizesse mover, à luz plena, um pesado tinteiro de vidro, respondeu naquela sua vulgar linguagem:

- Porque te mergulhas nestas ninharias? Sou capaz de muito mais, sou capaz de te fazer ver tua mãe; nisto deverias ter pensado!

Sugestionado por esta promessa, à altura de meia hora de sessão fui presa do vivíssimo desejo de vê-la concretizada, e imediatamente a mesa acedeu, com seus sólitos movimentos, acima e abaixo, ao meu pensamento; logo depois vi (estávamos em semi-escuridade com luz vermelha) destacar-me da tenda uma figura um tanto pequena, qual era a de minha mãe, velada, que fez um giro completo ao redor da mesa, até chegar a mim, sussurrando-me palavras que foram ouvidas pelos demais (não por mim, devido à minha surdez), tanto que, quase fora de mim, pela emoção, supliquei que as repetisse, e ela repetiu:

- Cesar, fio mio! (LOMBROSO, 1943, p. 140).

Zèffora Lombroso apareceu nas sessões mediúnicas sucessivamente durante as sessões de 1906 e 1907, posterior à ocasião narrada no excerto acima. Em sua narrativa, Lombroso destacou que existiam algumas diferenças com relação à linguagem, porque costumeiramente era chamado por sua mãe de “fiol mio!”, expressão do dialeto veneziano (LOMBROSO, 1943). No entanto, o que se considerou mais interessante neste excerto acima foi a “vulgar linguagem” acusada pelo psiquiatra, bem como as demais características atribuídas a Palladino por Lombroso (1943), no sentido de reservar para a médium e as mulheres um espaço em seu discurso em que eram úteis à medida em que transitavam entre o polo da histeria e o polo da inferioridade biológica.

A terceira descrição de falas da médium em Lombroso foi a respeito de uma situação de telepatia, em que “[...] Duas vezes, havendo sido apresentada a pretensos admiradores, ela os

repeliu com brutal insolência, sem sequer lhes olhar o rosto, dizendo-os inimigos, e o eram efetivamente. Tinha muito amor próprio.” (LOMBROSO, 1943, pp. 156-157). De acordo com o médico, nesta situação, Palladino apontou “– Há muitos príncipes – como dizia frequentemente – e muitos reis, mas só existe uma Eusapia” (LOMBROSO, 1943, p. 157). Na concepção de Lombroso, o amor próprio das mulheres era considerado uma característica presente nas histéricas (FERRERO, 2016). Daí a importância do interdiscurso na compreensão das significações múltiplas que o silêncio produz no discurso lombrosiano. Para Orlandi (2007, p. 87), o interdiscurso consiste no conjunto “do dizível, histórica e linguisticamente definido”.

Essas questões também se relacionam com o paradigma de ciência operacionalizado por Lombroso. Em primeiro lugar, não houve, por parte do cientista, a preocupação ou interesse em problematizar a sua prática científica. Não lhe ocorreu que as suas premissas pudessem alterar o resultado final de sua pesquisa, suas constatações e conclusões. A análise das condições sociais, dos contextos culturais, dos modelos organizacionais da investigação científica não ocupou papel de relevo na sua reflexão epistemológica. Não é por acaso que, como bem observou Santos (2008), esse paradigma é questionado. Em primeiro lugar, foi interrogado o conceito de lei e o conceito de causalidade que lhe está associado, isso porque “a simplicidade das leis constitui uma simplificação arbitrária da realidade que nos confina a um horizonte mínimo para além do qual outros conhecimentos da natureza, provavelmente mais ricos e com mais interesse humano, ficam por conhecer” (SANTOS, 2008, p. 51). Em segundo lugar, atenta-se mais sobre o conteúdo do conhecimento científico do que sobre a sua forma,

Sendo um conhecimento mínimo que fecha as portas a muitos outros saberes sobre o mundo, o conhecimento científico moderno é um conhecimento desencantado e triste que transforma a natureza num autômato, ou, como diz Prigogine, num interlocutor terrivelmente estúpido. Este aviltamento da natureza acaba por aviltar o próprio cientista na medida em que reduz o suposto diálogo experimental ao exercício de uma prepotência sobre a natureza. O rigor científico, porque fundado no rigor matemático, é um rigor que quantifica e que, ao quantificar, desqualifica, um rigor que, ao objetivar os fenômenos, os objetualiza e os degrada, que, ao caracterizar os fenômenos, os caricaturiza. É, em suma e finalmente, uma forma de rigor que, ao afirmar a personalidade do cientista, destrói a personalidade da natureza. Nestes termos, o conhecimento ganha em rigor o que perde em riqueza e a retumbância dos êxitos da intervenção tecnológica esconde os limites da nossa compreensão do mundo e reprime a pergunta pelo valor humano do afã científico assim concebido. Esta pergunta está, no entanto, inscrita na própria relação sujeito/objeto que preside à ciência moderna, uma relação que interioriza o sujeito à custa da exteriorização do objeto, tornando-os estanques e incomunicáveis (SANTOS, 2008, pp. 53-54).

Essa desqualificação e caricaturização foi percebida na classificação dos fenômenos de Eusapia Palladino por Cesare Lombroso, tendo em vista que o italiano considerava os médiuns como intermediários entre as comunicações espirituais. De acordo com sua classificação, existiam diferentes tipos de médiuns:

Há médiuns falantes e adivinhos que descobrem fontes e metais subterrâneos; pneumatográficos que provocam a escrita direta; os desmaterializadores que fazem transportes de fora, apesar das portas e janelas fechadas e intactas; os evocadores dos fantasmas; os fotóforos, que provocam luzes mais ou menos circunscritas; os glotólogos, que falam idiomas desconhecidos; os premonitores, que profetizam; os escreventes intuitivos, que ouvem no seu cérebro uma voz que lhes dita o que escrevem; os acústicos que ouvem as vozes dos espíritos no ouvido.

A maior parte é de médiuns de efeitos físicos, motores; a menor parte é de efeitos intelectuais. Notei também, na vida de Eusapia, que as suas primeiras manifestações eram motrizes, as últimas fantasmáticas; também nas atuais sessões, primeiro, ocorrem fenômenos motores e os fantasmas aparecem por último, quando chega o máximo de letargia (LOMBROSO, 1943, pp. 168 - 169).

Na elaboração de *Hipnotismo e Mediunidade*, Lombroso (1943) realizou dois resumos dos fenômenos espirituais de Palladino. O primeiro, no capítulo primeiro da segunda parte, intitulado “Fenômenos espíritos com Eusapia”, foram apresentados os fenômenos ocorridos nas 17 sessões que o médico compareceu e realizou anotações sobre as manifestações presenciadas. E o segundo, com base na classificação de Enrico Morselli (1907), publicada em *Psicologia e Espiritismo*, na qual elaborou um resumo em que dividiu os fenômenos mecânicos da mediunidade de Palladino, em cinco classes, em que: 1. Fenômenos mecânicos (com e sem iluminação); 2. Fenômenos em desacordo com as leis da física; 3. Fenômenos mecânicos que alteram a gravidade dos corpos; 4. Fenômenos luminosos; 5. Fenômenos de influência sobre chapas fotográficas (LOMBROSO, 1943, pp. 145-152).

Na organização de Lombroso (1943), os fenômenos observados com luz foram divididos nas seguintes categorias: a primeira, diz respeito aos movimentos mecânicos, tais como a elevação lateral de uma mesa construída de madeira de pinho, enquanto as mãos da médium estavam dispostas sobre a mesa com as mangas arregaçadas até o cotovelo. Os observadores presentes iluminaram também a parte inferior da mesa, a fim de constatar se Palladino estaria fraudando o fenômeno. Conforme foi exposto, a mesa foi levitada em 30 a 40 graus e se manteve assim por alguns minutos, quando Lombroso e os demais puderam sentir a resistência elástica na tentativa de abaixá-la até os pés tocarem novamente o chão.

A segunda categoria diz respeito à utilização do dinamômetro, aparelho médico cujo objetivo é medir a força muscular do paciente. Novamente, a mesa se levantou e atingiu cerca de 15 centímetros de altura em uma das extremidades, enquanto o dinamômetro marcava cerca de 35 quilogramas. Paladino sentou-se e estendeu as mãos sobre o móvel. As mãos dos intelectuais presentes formavam uma cadeia sobre a mesa, que poderia influir aumentando a pressão exercida sobre a mesa. Sr. Gerosa anunciou as marcações do dinamômetro em sucessivas diminuições (3, 2, 1, 0kg) e o dinamômetro voltou-se a repousar de maneira horizontal. Ao inverterem as condições e colocar as mãos por debaixo da mesa, as indicações do dinamômetro indicavam de 3,5 a 5,6kg. Embora as mãos pudessem diminuir a tração do dinamômetro e Paladino tocasse o móvel com o dorso das mãos, seus pés estavam sob o de seus vizinhos da direita e da esquerda (LOMBROSO, 1943).

Na terceira categoria, o móvel levitou-se por completo e conforme foi descrito por Lombroso (1943, p. 122), as “pessoas sentadas em torno da mesa, põem as mãos sobre ela, formando uma cadeia; cada mão da médium é presa pela mão adjacente dos dois vizinhos imediatos, e os pés sob os dos vizinhos, que, com seus joelhos, pressionam os da médium”. Enquanto a médium era mantida sentada, o italiano destacou que esta posição não favorecia a levitação mecânica, por isso era costume mantê-la nesta posição. Lombroso também destacou os testes realizados com a variação da pressão exercida sobre o corpo da médium em uma balança, com um total de 62 quilogramas, o peso de Palladino. Foi registrada a queda de pressão que indica o equivalente a 10kg e, após, buscando obter o fenômeno oposto, registraram o aumento de 10kg. O método empregado foi colocar Palladino sentada em uma balança e esperar alguns segundos após as oscilações para que a balança estabilizasse e assim pudessem registrar a queda, ou o aumento da pressão (LOMBROSO, 1943).

A quinta categoria abordou as aparições de mãos sobre fundo ligeiramente luminoso, houve utilização de material fosforescente (sulfureto de cálcio) sobre um papelão espalhado em cadeiras e diversos pontos da sala. Desta forma, Lombroso alegou que foi possível ver as mãos que passavam e repassavam em torno do grupo de pesquisadores. Noutra sessão, um dos participantes viu duas mãos se movimentarem rapidamente na janela dos aposentos e, segundo Lombroso,

[...] estes fenômenos de visibilidade simultânea das duas mãos, ao mesmo tempo, são muito significativos, porque não se podem explicar com a teoria de astúcia da médium, a qual de modo algum pode liberar ambas as mãos do controle do seu vizinho. A mesma conclusão conduz o batido de duas mãos, uma contra a outra, que foi ouvido muitas vezes durante o curso de nossas experiências (LOMBROSO, 1943, pp. 126-127).

A sexta categoria descreveu a elevação de Palladino sobre a mesa, enquanto Lombroso e Richet prendiam suas mãos, a médium queixava-se de sentir outras mãos a apertando embaixo de seus braços. Nesse momento, Lombroso (1943) destacou que a Palladino já estava em estado de transe e sua voz já apresentava modificações no tom, elevando a médium para a parte de cima da mesa em que estavam reunidos.

Na sequência, a sétima e oitava categoria fizeram referência aos contatos estabelecidos ou sensações relatadas pelos intelectuais presentes, nos remetendo à experiência compartilhada pelos presentes. Não somente se tratou de relatar e descrever os fenômenos e manifestações da mediunidade de Palladino, Lombroso (1943) acabou por deixar uma brecha na qual é possível questionar a experiência daqueles presentes nas sessões espíritas. Embora a médium em questão seja Eusapia Palladino, consideramos que as observações dos participantes também compunham a ritualística da sessão espírita. Aliado a isso, as observações não podem ser consideradas completamente objetivas, tal como se considerava nos métodos das ciências exatas e naturais. Foi citado que os óculos de Giuseppe Schiaparelli haviam sido retirados e postos à frente de outro participante da sessão espírita, e também de toques no rosto e nas barbas dos homens ao redor da mesa em que era realizada a sessão, que segundo o autor era impossível de ser realizada sem que os intelectuais pudessem perceber.

Na nona e décima categoria dos fenômenos de Palladino, Lombroso (1943) destacou que foi possível ouvir o som de uma trombeta que se localizava atrás de uma cortina escura cujo som, segundo os participantes ao lado da médium, não provinha de sua direção. Um dos participantes da sessão espírita colocou sobre a cadeira um sobretudo e ao final da reunião seus objetos foram encontrados em cima da mesa, quando a médium se encontrava distante. Nesse momento, Palladino começou a queixar-se de que algo apertava sua garganta:

Ligada a luz, não se encontrou mais o sobretudo no lugar anterior, mas, fixando nossa atenção sobre a médium, que estava atordoada e de mau humor, nos apercebemos de que lhe estava às costas o dito sobretudo com os braços enfiados em cada uma das mangas; entretanto, durante a sessão, as mãos e os pés da médium estiveram sempre controlados pelos dois vizinhos, pelo modo habitual (LOMBROSO, 1943, pp. 129-130).

A esse respeito, o médico enfatizou que os fenômenos mediúnicos eram favorecidos pela escuridão. Assim, organizaram a iluminação apenas com uma vela e uma lâmpada de cor vermelha, como pode ser verificado no seguinte excerto:

Parte de uma câmara ficou separada por grossa cortina divisória, para ficar às escuras; a médium foi sentada em cadeira à frente da abertura da cortina, com o dorso na parte escura, ficando os braços, as mãos, o rosto e os pés na parte iluminada da câmara. Detrás da cortina foi posta uma cadeirinha com uma campainha a cerca de meio metro de distância da cadeira da médium, e, sobre uma outra cadeira mais distante, um vaso cheio de argila húmida, perfeitamente lisa na superfície. Na parte iluminada, formámos o círculo em redor da mesa, a qual foi posta diante da médium. As mãos esta estiveram sempre seguras pelos seus vizinhos, os Srs. Schiaparelli e Du Prel (LOMBROSO, 1943, pp. 130-131).

Uma vez dispostas as classificações dos fenômenos passíveis de serem produzidos durante as sessões espíritas, consideramos importante destacar a análise anatômica da médium realizada pelo grupo de médicos, cujo objetivo era o de identificar alguma anomalia ou patologia que pudesse comprovar a hipótese de que os médiuns eram apenas aqueles com carga hereditária primitiva ou atávica. Que as médiuns eram, em sua maioria, histéricas, já fora apontado diversas vezes por Lombroso (1943), entretanto, sem conseguir chegar à uma comparação estabelecida entre todas as características e informações fisiológicas e anatômicas, percebemos que a explicação possível de ser dada para o fenômeno da mediunidade se voltou para as características psicológicas ou comportamentais.

Eusapia Palladino apresentou, segundo Lombroso (1943), assimetria fácil do crânio e do rosto, 60 quilogramas que variavam de acordo com as sessões mediúnicas pelo desgaste físico que o transe ocasionava, bolo esofágico (semelhante ao apresentado no caso da paciente C. S., no subtítulo anterior), campo visual amplo e regular, reflexos tendinosos obtusos à direita, sensibilidade à dor superior ao que era estabelecido na escala utilizada por Lombroso. Também foi diagnosticada com a presença de zonas hiperestésicas próximas aos ovários, sensibilidade bária desigual, sendo mais pesada à direita, canhotismo tátil e o fenômeno de Claude Bernard-Horner no olho esquerdo, que segundo o médico era comum aos epiléticos.

[...] Os fenômenos hipnóticos, que tanto se ligam, até se confundirem, com os fenômenos espiritistas, são frequentes nela, se bem que insensível aos metais e ao ímã. Assim, Arullani, só em lhe deslizar a mão na fronte, pode hipnotizá-la e fazê-la cair prontamente em estado cataléptico; Morselli, ao contrário, encontrou mais facilidade em magnetizá-la do que hipnotizá-la, se bem que, com o deslizar metódico da mão sobre a cabeça, lhe pode cessar a cefalalgia e acalmar seus furores; e com passes magnéticos, de baixo para cima, provocar uma hemicatalepsia. Com passes em sentido contrário, cessarem as contrações e a parestesia (LOMBROSO, 1943, pp. 154-155).

A catalepsia da qual se refere Lombroso no trecho acima é a incapacidade da paciente de mover os músculos, a cabeça e a impossibilidade de falar enquanto encontra-se neste estado.

As características psíquicas de Palladino contrastam de bondade de ânimo, protegendo os idosos, animais, os débeis, pobres e crianças. Ainda segundo o médico, a médium demonstrava-se piedosa, embora há o destaque para momentos de violência, nos quais chegou a destratar quem a ofendesse, principalmente com relação à sua reputação de médium.

Lombroso se utilizou do diagnóstico de Enrico Morselli¹⁶⁴ com relação ao início do transe da médium em questão, afirmando que “sua voz se faz rouca; todas as secreções, suor, lágrimas, e até o mênstruo, aumentam” (LOMBROSO, 1943, p. 159). Morselli também identificou características de histeria, sendo “amnésia, personificação com a de John King, em cujo nome fala, gesticulações passionais, ora eróticas, ora sarcásticas, obsessão, principalmente de não ter êxito nas sessões e alucinações” (LOMBROSO, 1943, p. 159). Além de uma grande sede após as sessões, diagnosticado como fenômeno de polidipsia (sede excessiva), próprio de histéricas; agitação que levavam a convulsões, gritos e sono profundo.

Em comparação com outras médiuns estudadas por médicos e intelectuais franceses e ingleses, foram descritos os comportamentos enquanto o transe ocorria, assim como ocorria com Hélène Smith (1861-1929), que, segundo o autor, alucinava desde criança, tinha obsessões, sonambulismo, dismenorreia e, durante o transe, suas mãos eram completamente anestesiadas. Sofria de aloquiritia, ou seja, a inversão das sensibilidades do tato, representada por “[...] espetadas na mão direita, sentia dor na esquerda, e também acreditava ver à esquerda objetos que estavam à direita” (LOMBROSO, 1943, p. 162).

Na médium Leonora Piper, o transe se iniciava com convulsões crônicas (convulsões ou movimentos involuntários em ambos lados do corpo), estupor (estado de inconsciência profunda de origem orgânica, com desaparecimento da sensibilidade ao meio ambiente e da faculdade de exibir reações motoras) e respiração estertorosa (em que produz ruídos que se assemelham ao aso da água quando está fervendo). Após ter se assustado fortemente com um raio e passado por duas operações em tumores, Piper afirmou que foi a partir destes ocorridos que se tornou médium.

Um dos sinônimos utilizados por Lombroso (1943) para referir-se ao transe é o letargo ou letargia, estado de profunda e prolongada inconsciência, semelhante ao sono profundo. No momento em que a médium sofria de letargia, dizia que “os Espíritos se apoderam de mim, mudam o meu todo, meus gestos e até meu corpo pode estender-se de oito polegadas” (p. 162). Por fim, a consideração de Lombroso (1943) acerca do transe mediúnico é de ser um

¹⁶⁴ Estas classificações de Morselli encontram-se no livro *Psicologia e Espiritismo*, de 1907.

equivalente histérico, tal como o “acesso psíquico epiléptico, sobre fundo neurótico e morboso” (p. 164), reiterando a leitura médico-científica dos fenômenos espíritas.

É desta forma que a mediunidade foi compreendida como um dos pilares que estruturam o pensamento de Lombroso em *Hipnotismo e Mediunidade*, ou melhor, a mediunidade enquanto uma patologia que deu condições à interpretação e compreensão dos fenômenos espirituais como sintomas a serem verificados por meio do que instruíra o modelo de racionalidade na explicação da natureza e do ser humano.

É importante destacar que para Lombroso (1943), a influência exercida pela médium sobre os fenômenos espirituais não poderia ser explicada apenas pela conversão da força psíquica em força motora, embora esta seja uma hipótese que, segundo ele, parece fazer sentido quando aplicada aos cérebros dos predispostos ao atavismo. A lógica que atribuía a mediunidade apenas às anomalias anatômicas e funcionais do cérebro deixou de ser o principal fator na argumentação do italiano sobre a mediunidade, o que proporcionou espaço para cogitar outras explicações. Por este viés, Lombroso indicou que:

Tudo isso prova e confirma a grande influência do médium nos fenômenos espíritos, que pareceriam devidos à projeção e transformação da sua energia, visto que seu enorme esgotamento depois das sessões, perda de forças e peso ao ocorrerem fenômenos na sua imediata vizinhança, etc.

Seria, porém, enorme exagero acreditar que tudo isto ficaria explicado, embora à primeira vista esta hipótese nos sorria. Assim, é em verdade fácil supor que, quando ocorre a transmissão do pensamento, a distância, aquele movimento cortical, no qual consiste, se transmita pelo éter a grande distância, de um cérebro predisposto a um outro, e que o pensamento, movimento molecular do cérebro, se propague em vibrações etéreas, e que, como essa força se transmite, possa também transformar-se, e de força psíquica converter-se em motora e vice-versa, tanto mais porque temos no cérebro centros que presidem oportunamente o movimento e o pensamento, e que, quando irritados, e assim nos epiléticos, provocam ora movimentos violentos das artes, ora as grandes inspirações do gênio ou o delírio do louco (LOMBROSO, 1943, p. 248).

Ao explicar que a produção dos fenômenos espirituais não era somente a conversão de forças e que existiam limites na influência que o médium poderia exercer durante o transe, Lombroso (1943) explicou que se:

[...] a exteriorização da motricidade e da sensibilidade encontrada por A. Rochas no médium explica muitos fenômenos espiritistas, por exemplo, que o médium veja, em transe, a distância, na escuridade, com os olhos fechados; que sinta os pontões feitos no fantasma; que se transporte com o pensamento a distância, e aí fazer com que se mova e atue um corpo igualmente a uma certa distância por meio dos apêndices fluídicos do seu duplo (V. cap. I), e

ainda possa dar lugar a um fantasma, ou melhor, à reprodução exata do seu corpo (V. cap. XI), tal exteriorização não pode explicar o desenvolvimento de forças e de energias muito maiores do que as suas próprias, que adquire da associação com o Espírito, nem pode explicar a formação de fantasmas absolutamente diferentes do seu corpo, nem ainda os fenômenos de profecia, de materialização e rematerialização que se subtraem a toda potência humana. Quanto à explicação intentada, principalmente para os médiuns escreventes, de que neles atua um único hemisfério cerebral, preferencialmente o direito, permanecendo o esquerdo inerte, e fundada na inconsciência e no improvisado canhotosismo de muitos deles (Smith), - a explicação não serve pra aqueles que escrevem simultaneamente duas ou, o que é pior, três comunicações. Vale recordar aqui, contra esta hipótese, a simultaneidade de vários fenômenos nas sessões mediúnicas (LOMBROSO, 1943, pp. 248-249).

Um exemplo utilizado pelo psiquiatra para enfatizar os limites da influência do médium sobre os fenômenos foi pautado pelos momentos em que “[...] o médium não quer que um nome seja pronunciado, e vice-versa, e a mesa o revela. Frequentemente, se pedem letras e são obtidos algarismos, que nada expressam, se o Espírito não dá a chave para decifrá-los” (LOMBROSO, 1943, p. 250). Além disso, foi destacado em seu discurso a incoerência no comportamento de médiuns considerados pios, mas que durante as sessões escreviam obscenidades ou blasfêmias, no intuito de corroborar com as evidências de que “[...] nos fenômenos espiritistas pode interferir uma terceira vontade que não a do Espírito, nem a do médium, nem dos presentes à sessão, mas, ao revés, contrária à de todos juntos” (p. 253).

Assim, pautada pelas relações sociais nas quais Lombroso está inserido, foi nosso intuito analisar o esforço inicial empreendido pelo autor para produzir um discurso sobre o Espiritismo, atentando a forma como, mesmo se tratando de discursos científicos, trazem marcas de referência em sua enunciação. Como destacou Santos (2008)

[...] não constitui um pântano cinzento de ceticismo ou de irracionalismo. É antes o retrato de uma família intelectual numerosa e instável, mas também criativa e fascinante, no momento de se despedir, com alguma dor, dos lugares conceituais, teóricos e epistemológicos, ancestrais e íntimos, mas não mais convincentes e securizantes, uma despedida em busca de uma vida melhor a caminho doutras paragens onde o otimismo seja mais fundado e a racionalidade mais plural e onde finalmente o conhecimento volte a ser uma aventura encantada. (SANTOS, 2008, p. 58)

Por fim, destacamos que *Hipnotismo e Mediunidade* não se trata uma obra que ficou por conta do século XIX, ela continua sendo traduzida, reeditada e é nossa função como historiadores/as problematizar em função de quais interesses e contextos históricos se determinam esses movimentos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O movimento realizado neste trabalho foi no sentido de perceber como o discurso de Cesare Lombroso (1943), em *Hipnotismo e Mediunidade*, se situava no contexto de desenvolvimento científico e de disseminação do Espiritismo em suas diversas facetas na segunda metade do século XIX e nos nove primeiros anos do século XX. Buscamos compreender, portanto, as condições que tornaram possíveis para o médico italiano elaborar um estudo sobre as crenças e os fenômenos espíritas a partir de uma visão pautada em leis científicas e nos saberes médicos, psiquiátricos e antropológicos. A pesquisa que aqui foi apresentada não buscou findar a discussão, mas ao invés disso, as conclusões que se apresentam carregam em si inúmeras possibilidades e problemáticas para novas pesquisas.

O percurso que se iniciou no primeiro capítulo, “O discurso de Cesare Lombroso sobre o Espiritismo enquanto objeto de pesquisa”, foi fundamental para justificar as intenções desta dissertação de mestrado. A revisão bibliográfica demonstrou a ausência de um estudo que se propusesse a compreender este movimento final na carreira do médico italiano, sendo este o principal eixo sob o qual esta pesquisa se engrenou em realizar. Ao perceber que o discurso lombrosiano em *Hipnotismo e Mediunidade* acabou eclipsado na produção historiográfica com relação às teorias anteriores do italiano, notamos uma oportunidade de análise que viria a agregar para a História do Espiritismo e a História Cultural.

A partir das orientações metodológicas da arqueologia foucaultiana como ferramenta de análise de discursos, foi possível pensar *Hipnotismo e Mediunidade* no jogo de sua própria instância: a do acontecimento histórico. Pensar o discurso enquanto um acontecimento pressupõe entender de que maneira as unidades enunciativas que o compõem se organizam e se representam, e da mesma forma perceber como o encadeamento estabelecido entre estas unidades enunciativas buscam introjetar um sentido sobre algo, ou sobre um outro (FOUCAULT, 2008). O trabalho com a perspectiva foucaultiana de análise de discursos foi fundamental para a reflexão acerca de um discurso que pressupõe a autoridade da dominação dos corpos, como o discurso médico.

Com base na identificação das regularidades discursivas do discurso lombrosiano que, ao obedecer à lógica da ciência positivista, foi produzido para atribuir um sentido aos corpos históricos que produziam fenômenos espíritas e hipnóticos. Consequentemente, um sentido que parte da racionalidade científica para significar aquilo – e principalmente aqueles – que considera anormal – ou atávicos, como encontrado em Lombroso (1943). A partir da análise das relações estabelecidas no discurso lombrosiano sobre o Espiritismo, foi possível

compreender como o italiano se utilizou da articulação de um lugar social e de seu *status* social para ter condições de sistematizar um estudo sobre crenças e práticas espíritas. Por meio deste “feixe de relações” na concepção foucaultiana, buscamos determinar as singularidades que caracterizam o discurso de Lombroso (1943) no contexto específico da Itália em fins do século XIX.

Ao assentar tal perspectiva metodológica em Foucault (2008), foram incorporados o arcabouço teórico fornecido por Bourdieu (1989, 2007) com relação aos sistemas simbólicos, ao campo científico e ao *status* que se atribui ao especialista por sua condição; e o conceito de Certeau (1982) sobre o lugar social. Estas noções teóricas conduziram a problematização do *status* de Cesare Lombroso (1943), garantindo as condições sociais e culturais que possibilitaram a ele desenvolver um conhecimento científico sobre o Espiritismo por meio da relação entre os saberes médicos, da ciência positivista e da antropologia como física social.

Na condição de especialista, Lombroso (1943) se apropriou desses sistemas simbólicos e buscou formular uma teoria sobre os fenômenos Espíritas. Ele transitou pelo campo científico porque possuía capital simbólico para fazê-lo, isto é, a articulação de Lombroso por meio de seu lugar social promoveu as condições necessárias para a elaboração de uma visão científica sobre o Espiritismo, que não a religiosa ou a filosófica.

Nesse sentido, no segundo capítulo intitulado “Cesare Lombroso e a temática do Espiritismo”, foi apresentada uma breve sistematização do contexto histórico da segunda metade do século XIX. Cesare Lombroso foi entendido aqui enquanto o agente histórico e produto de uma formação acadêmico-científica de base positivista, tendo partido dos sistemas simbólicos da medicina psiquiátrica e da antropologia para uma leitura dos indivíduos e da sociedade, de modo a produzir discursos cujos efeitos de normalização levava à dominação legítima dos corpos marginais e femininos. Como resultado de seus estudos, a teoria do atavismo consistiu no elemento basilar pelo qual foi possibilitado a Lombroso (2016, 2017) inserir sob este paradigma teórico os corpos dos indivíduos anormais – criminosos, dissidentes políticos, gênios, loucos – e, posteriormente, estendendo-se a compreender de que forma essas categorias que significavam a anormalidade para Lombroso eram verificáveis nas mulheres.

No segundo capítulo foi possível desenvolver de que forma os conceitos de “campo científico”, “lugar social”, “especialista” e do “acúmulo de capital simbólico” puderam ser verificados nesse estudo. Sem perder de vista o alerta de Bourdieu (2002) sobre a ilusão biográfica, optamos por delimitar, por meio de uma sistematização biográfica, de que forma se situou o agente histórico Cesare Lombroso na construção de sua carreira, visando sua ascensão intelectual no campo médico italiano. Percebeu-se que o engajamento político e nacionalista de

Lombroso apresentou grande importância na concepção de suas ideias, as quais visavam sempre favorecer a construção da ordem social de um Estado Nacional unificado e moderno. Desse modo, a abordagem lombrosiana que concebia o atavismo como a predisposição a um estado primitivo (e as consequências desta predisposição hereditária poderiam ser demasiadamente variadas), continuou colaborando para a ampliação legítima do poder psiquiátrico e de seu discurso para a estigmatização dos indivíduos transgressores, especialmente nas duas últimas décadas do século XIX.

Ao retomar a trajetória acadêmico-científica de Lombroso, foi possível observar como o médico se utilizou dos sistemas simbólicos da ciência, psiquiatria e antropologia para articular seus posicionamentos no microcosmos do campo científico. Isto significa dizer que o italiano estava engajado em desenvolver um estudo direcionado a seus pares e não ao senso comum. Mais especificamente, percebemos que Lombroso partiu de questionamentos do senso comum para dar-lhes um significado científico.

No contexto de disseminação do Espiritismo e das práticas de mesmerismo animal na Itália, especialmente na década de 80 do século XIX, foi observado que Lombroso se posicionou contrariamente às exposições públicas dos fenômenos hipnóticos, mesméricos e espíritas por qualquer indivíduo que não fosse um médico profissional, devidamente habilitado. O argumento do italiano e de seus pares consistia em desqualificar os hipnotizadores enquanto charlatões, apontando que tais práticas poderiam levar a uma histeria coletiva, gerando um problema de saúde pública. Diante disso, notamos que o problema central se concentrava na legitimação da autoridade médica em função do Estado, e também na reivindicação da hipnose enquanto procedimento circunscrito aos médicos profissionais.

Com base nas noções de Bourdieu (1989) a respeito da dinâmica econômica das trocas simbólicas, compreendemos que ao circunscrever os fenômenos hipnóticos e espíritas ao campo da psiquiatria e na qualidade de doença mental, Lombroso instrumentalizou os sistemas simbólicos da ciência, psiquiatria e antropologia na produção de um discurso cujos efeitos de normalização visavam promover a legitimação de uma classe sobre a outra. Constatamos, portanto, que a partir da lógica de domesticação dos dominados, foi que o poder psiquiátrico do discurso lombrosiano operou nas relações de poder no campo científico, onde buscou assentar seu lugar social.

Foi por este feixe de relações que esta pesquisa buscou destacar a forma com a qual Lombroso (1943) diferenciou-se no cenário de disseminação do Espiritismo em fins do século XIX. Isso porque as pesquisas científicas realizadas sobre o Espiritualismo estadunidense indicam que este movimento se desenvolveu com um caráter predominantemente religioso,

tendo se associado aos movimentos abolicionista e pelo sufrágio feminino. O Espiritualismo moderno que se desenvolveu nos Estados Unidos da América em meados do século XIX possuía um caráter de reivindicação político-social mais intenso e, de acordo com Molly MacGarry (2008), os espiritualistas estadunidenses passariam a conceber suas próprias genealogias de crenças e associaram as acusações de fraude e charlatanismo que os médiuns sofriam aos julgamentos de feitiçaria de Salem, cidade do estado de Massachussetts, entre 1693 e 1694.

A associação das ideias espiritualistas e de agentes sociais que as propagavam, em conjunto aos crescentes movimentos sociais pelo direito das mulheres e, especialmente pela abolição do sistema escravagista americano, potencializou esse movimento, que se transformou em um elemento contra discursivo ao Calvinismo americano e ao encontro do progresso e evolução social (MCGARRY, 2008). O Espiritualismo americano ofereceu uma concepção de pós-vida mais flexível do que a visão dos Calvinistas, em que a responsabilidade pela salvação era atribuída ao indivíduo e não mais com base na seleção que Deus havia realizado ao criar o mundo.

As pesquisas de Molly McGarry (2008), Cathy Gutierrez (2010) e Ann Braude (2020) sobre o movimento Espiritualista nos Estados Unidos da América demonstram que a maioria das médiuns estadunidenses eram mulheres, e estas desempenhavam importantes papéis na consolidação do Espiritualismo moderno americano. Além de ocuparem o centro dos espaços religiosos, foi concedido às médiuns o direito de falar durante as reuniões, encontros e sessões durante os eventos públicos e privados. Em suma, tais trabalhos buscaram ressaltar – cada qual com sua especificidade – a participação de vozes femininas na configuração do movimento Espiritualista no contexto da segunda metade do século XIX.

Em contrapartida, esta pesquisa indicou que na Itália, especialmente no discurso de Cesare Lombroso (1943), tanto as mulheres médiuns quanto os homens históricos/atávicos, foram submetidos a um regime discursivo que estigmatizava os corpos desses indivíduos na condição de doentes mentais (independentemente da realidade do fenômeno). No caso de Eusapia Palladino, sua ascensão foi na condição de objeto de estudo dos intelectuais do século XIX, e não como de uma mulher com condições de estabelecer um diálogo no mesmo nível que os homens que a analisavam. As sessões mediúnicas que eram organizadas tinham principalmente a intenção de apreender o fenômeno espírita para verificá-lo cientificamente e entender seu funcionamento. Portanto, as comunicações relatadas por Lombroso em *Hipnotismo e Mediunidade*, as quais versavam sobre os falecidos familiares dos intelectuais que frequentavam as sessões, foram colocadas como consequência dos fenômenos e não como

um resultado esperado ou previsível. Ou seja, o principal foco do estudo de Lombroso sobre o Espiritismo foi no sentido de medicalizar e controlar essa parcela social representada pelas médiuns e mulheres históricas.

Nos Estados Unidos, conforme destacou McGarry (2008), durante a Guerra da Secessão (1861-1865) as sessões mediúnicas desempenharam um papel importantíssimo no processo do luto familiar pelos soldados que iam para a guerra ao sul do país e faleciam em combate. O estudo da autora indicou que a alta taxa de soldados que eram mortos em combate demorava para ser publicada nos jornais da época. Para esses casos, era frequente que alguém da família comparecesse às sessões espíritas em busca de notícias. Tendo em vista que a ritualística fúnebre teve de ser readaptada, porque não era mais possível despedir-se pessoalmente do corpo do falecido, o Espiritualismo moderno forneceu algumas ferramentas que auxiliavam na superação das perdas familiares.

Frente às reivindicações sociais e políticas que o movimento Espiritualista apresentava nesse contexto da segunda metade do século XIX, foi observado, por meio do estudo de Farias e Pimentel (2021), que as questões raciais também fizeram parte do debate entre os espiritualistas e, inclusive, foi um dos principais elementos a influenciar a rejeição da reencarnação no Espiritualismo estadunidense. A noção de reencarnação, embora muito presente no Espiritismo kardequiano, colocou em perspectiva a insatisfação de parte dos espiritualistas diante das possibilidades que a reencarnação propunha – como no caso de um branco, senhor de escravos, reencarnar em um corpo negro e vivenciar os abusos e violências que o sistema escravista legitimava. Isto é, pelo motivo de que a reencarnação trazia à tona o receio de uma possível inversão no sistema dominador e dominado, foi privilegiado o estabelecimento de uma teleologia baseada no pós-morte. Com isso, é possível verificar que nem a reencarnação e nem a elaboração de um mundo após a morte ocorreram pelo raciocínio de Lombroso (1943), delimitando seu discurso afastado das noções do Espiritismo enquanto prática religiosa.

Por sua vez, no contexto francês da segunda metade do século XIX, o Espiritismo foi um movimento que colaborou na fundamentação de um Estado secular. De acordo com Lynn Sharp (2006), há uma correlação entre o pensamento Espírita e a herança do pensamento Iluminista francês, de que se associaram principalmente no processo de ressignificação das relações entre indivíduo e sociedade. As prerrogativas do Espiritismo elaborado por Allan Kardec pautavam-se em uma separação entre as instituições Igreja e Estado, buscando defender uma pedagogia engajada com a investigação científica, conforme destacado por Pimentel (2014).

Por este prisma, compreendeu-se que o Espiritismo não foi pensado como uma religião por Allan Kardec. Isso se torna perceptível entre os anos de 1852 e 1870, nos quais o governo de Napoleão III limitou as reuniões privadas e restringiu a realização daqueles que apresentavam um caráter religioso ou político (ALMEIDA, 2007). Desta forma, a opção pela cientificidade do discurso de Kardec se deu como uma alternativa às continências impostas pelo governo francês, que por sua vez tinham o objetivo de legitimar as práticas Espíritas e o desenvolvimento dos estudos referentes à mediunidade e à doutrina Espírita.

O trabalho realizado por Marcelo Gulão Pimentel (2014) sobre o método de Allan Kardec no estudo dos fenômenos espíritas e da mediunidade, concluiu que o francês desempenhou um grande papel na naturalização destes fenômenos, privilegiando um ponto de vista empírico e não somente por ter realizado a codificação do que chamou de Espiritismo. O desenvolvimento do Espiritismo em Kardec operou muito mais por meio da filosofia e de uma pedagogia anticlerical – embora não possa ser entendido como antirreligioso ou anticristão – do que pela reivindicação científica do fenômeno para si, como pode-se observar por meio das discussões de Pimentel.

Frente a isso, percebeu-se que o envolvimento de Cesare Lombroso (1943) com os estudos dos fenômenos espíritas estabeleceu um diálogo direto com os intelectuais franceses que assentaram seus lugares no campo médico e científico, o que não significa afirmar que o médico desconhecia a literatura de Kardec – apesar deste último quase não aparecer em *Hipnotismo e Mediunidade*. A partir da compreensão do que Lombroso entendia como histeria e sobre a natureza dos fenômenos espíritas, foi possível observar que o médico buscou se aproximar especialmente dos grupos fundados na década de 80 do século XIX, estabelecidos na França e na Inglaterra, os quais desenvolveram o que se conhece atualmente como parapsicologia, do que de uma filosofia que se alinhasse à visão de Allan Kardec. Isso, mais uma vez, enfatiza o caráter cientificista de sua abordagem.

No Brasil, os estudos realizados sobre o Espiritismo e sua organização no país ressaltam que a disseminação das crenças espíritas ocorreu principalmente pelo viés religioso, em concorrência ao catolicismo, às doutrinas protestantes e às crenças afro-brasileiras. Neste sentido, a configuração do Espiritismo se deu de maneira multifacetada no território brasileiro, como indicam os estudos de Giumbelli (1997), Almeida (2007), Gomes (2013) e Marques (2018). Os autores demonstram a multiplicidade de situações, em diferentes recortes, com as quais os espíritas que compunham o movimento tiveram de lidar para a manutenção e legitimação das práticas espíritas e pela propagação de suas ideias no Brasil.

Nesse contexto, as traduções de obras internacionais por iniciativa da Federação Espírita Brasileira, puderam ser observadas como tentativas de se apropriar do capital simbólico acumulado por autores como Cesare Lombroso, na intenção de legitimar suas práticas frente à repressão de suas práticas e crenças perante a sociedade. Todavia, à medida em que se compreende o discurso lombrosiano estruturado por meio dos idiomas científico, psiquiátrico e antropológico, foi possível verificar, cada vez mais evidente, o fato de ter se afastado de outras possibilidades a respeito da interpretação dos fenômenos espíritas, como a religiosa. Deste modo, ao distanciar-se do aspecto religioso do Espiritismo, Lombroso (1943) emoldurou os sujeitos de sua narrativa nos quadros histórico-patológicos. Ainda assim, seu discurso foi utilizado como uma estratégia pela FEB, com a tradução realizada pela instituição a fim de defender o Espiritismo frente ao pensamento médico que também situava a mediunidade na condição de doença na primeira metade do século XX, como demonstrou o trabalho de Almeida (2007).

No caso de *Hipnotismo e Mediunidade*, a tradução ocorreu em um momento que a repressão aumentou a partir do Estado Novo, e que o ícone de Cesare Lombroso ainda não havia sido completamente destronado no debate da antropologia criminal no Brasil (ALMEIDA, 2007). Sobre este último, pode ser percebido por meio da tese de Dias (2015), as principais práticas discursivas que permearam o debate criminológico no Rio de Janeiro entre as décadas de 20 a 40. Em suas palavras,

Lombroso estava na ordem do dia no debate criminológico dos anos trinta e início dos anos quarenta no Rio de Janeiro. Ficou muito marcada, com alguns matizes entre os vários atores/autores do debate criminológico em questão, uma visão geral de que Lombroso trouxe, exitosamente, para a biologia e para a medicina, o estudo do homem criminosos, retirando o foco do crime como entidade jurídica. O psiquiatra italiano, em muitos momentos, foi visto como o “gênio” que, a partir do fenômeno criminal, teceu a relação corpo-psiquismo, mostrando as muitas causas para o crime, endógenas e exógenas. Por outro lado, quase sempre esse diagnóstico era temperado por uma percepção aguçada de seus exageros (DIAS, 2015, pp. 89-90).

Ao verificar como operou o capital simbólico acumulado pela trajetória acadêmico-científica de Cesare Lombroso, foi possível então perceber como este discurso médico-científico ressoou e continua ressoando nas dimensões sociais e culturais do Brasil. É um discurso que se reverbera em diferentes momentos, eventos, produções socioculturais e em diferentes localidades, mas que continuou colaborando para uma estigmatização e medicalização de uma parcela da população vista como marginal – seja pela sua condição de vulnerabilidade social ou a partir do estigma da doença mental. É a partir destes feixes de

relações que são abertos, por meio de uma análise histórica, os exercícios de ligar às ideias aos lugares, como afirmou Michel de Certeau (1982). O que consistiu como um dos compromissos deste estudo.

O terceiro capítulo, “O discurso de Cesare Lombroso sobre o Espiritismo”, concentrou-se na análise das unidades enunciativas que compõem *Hipnotismo e Mediunidade*, e de que maneira foi possível agrupá-las de modo a tornar perceptível os três principais eixos de funcionamento da teoria lombrosiana sobre os fenômenos espíritas. Assim, para a compreensão de como o psiquiatra italiano pensou o Espiritismo em fins do século XIX, foi necessário retomar os estudos sobre o desenvolvimento das pesquisas psíquicas sobre o referido período (MULBERGER, 2016; SOMMER, 2012, 2013; ALVARADO, 2012, 2013). Esses estudos evidenciaram as possíveis aproximações entre diferentes intelectuais e as ideias apresentadas por Lombroso (1943), tornando possível identificar o diálogo entre o psiquiatra e um corpo de especialistas que se organiza em função de seu “lugar social”.

Por meio das regularidades discursivas encontradas no discurso lombrosiano, foi possível compreender as condições de produção de um conhecimento científico sobre o Espiritismo. Desta forma, foi utilizada a perspectiva de Santos (2008) para entender o paradigma científico do qual Lombroso partiu para construir um conhecimento nos idiomas científico, médico-psiquiátrico e antropológico. Diante disso, o terceiro capítulo consistiu em demonstrar como os sistemas simbólicos da ciência, medicina psiquiátrica e da antropologia sustentaram o raciocínio de Cesare Lombroso em seu estudo sobre o Espiritismo. A partir de um recorte pelas sobrevivências primitivas na cultura humana, Lombroso (1943) definiu que os fenômenos mediúnicos e hipnóticos e as manifestações espíritas eram um produto do atavismo, e os descreveu sob o prisma da antropologia evolucionista do século XIX.

Por este viés, a leitura antropológica que o médico realizou sobre o Espiritismo logicamente apontou que a mediunidade estava presente nas mais diferentes culturas e desde os mais distantes tempos. A fim de sustentar sua hipótese, empreendeu uma reconstrução antropológica das crenças mediúnicas, fundamentada nos princípios do evolucionismo cultural e biológico. Com isso, propôs que em grande parte dos povos pode-se reconhecer as crenças mediúnicas, principalmente nos povos culturalmente primitivos –aqueles que, em suas palavras, não experienciavam uma civilização moderna como os europeus. A seu ver, era possível estabelecer uma comparação entre os povos “primitivos” e os “modernos”.

Ao formalizar em seu discurso a dimensão ficcional como estratégia para estabelecer um sentido nesse abismo fundado entre primitivos e modernos, Lombroso (1943) introduziu os sujeitos primitivos, as históricas e atávicas no centro de sua tela, em contraposição aos

modernos. Desta forma, Lombroso produziu um movimento que colocou em perspectiva o que, como e porque os primitivos e selvagens agiam, faziam, produziam de formas diferentes, para assim ser possível estabelecer uma comparação com a noção de modernidade nas sociedades do século XIX. Ele dissimula sua ação enquanto produtor de um discurso e de um conhecimento que reivindica o poder sobre um outro.

Todavia, esse movimento que se estabeleceu pela fundação de um espaço de significação em função de seu significante, possibilitou perceber as demandas e reivindicações de campos da estrutura social como o científico, político e capitalista. Isto é, sem perder de vista que Lombroso foi um médico psiquiatra que transitou entre o público e o privado em diferentes momentos de sua trajetória, a função social que exercia o poder psiquiátrico em fins do século XIX na Itália era a do controle social dessas populações marginais e a manutenção da ordem social. Os saberes antropológicos de Lombroso (1943) se agregam à psiquiatria, com vistas a afirmar sua autoridade e sustentar o raciocínio evolucionista que havia iniciado com a teoria do criminoso nato. E tanto a psiquiatria quanto o método de análise da antropologia criminal lombrosiana buscavam se inscrever sob o modelo racionalista da ciência moderna, que possuía leis de funcionamento predominantemente quantificáveis.

A organização de um conhecimento composto por informações hierarquicamente organizadas e quantificáveis foi notável no discurso lombrosiano, ainda mais quanto à intenção de reproduzir um ambiente artificialmente controlado, como o laboratório, para que se pudesse compreender o fenômeno por meio de tecnologias médico-científicas e da experiência produzida diante de renomados intelectuais. Vale destacar que esse modelo racionalista utilizado na compreensão dos fenômenos espíritas distinguiu-se também no tratamento com relação aos homens históricos e mulheres históricas. Lombroso (1943) direcionou sua reflexão para a discussão acerca do corpo feminino, uma vez que o corpo masculino marginalizado – dos criminosos, especificamente – já havia sido o elemento principal dos estudos iniciais do médico. A partir das diferentes informações sobre a fisiologia e anatomia da médium Eusapia Palladino, observamos o destaque à inferioridade feminina e, também, acerca da inferioridade dos povos habitantes da região centro-sul italiana, que atribuía estes fatores ao atavismo.

O conhecimento científico produzido por Lombroso (1943) a partir de uma sistematização médica, psiquiátrica e antropológica se articularam no intuito de produzir uma teoria sobre o funcionamento social, que pautada na ordenação coordenada das ações humanas, obteve o efeito de dominação sobre os corpos femininos sob o estigma da histeria, e dos povos culturalmente primitivos sob o estigma atávico. Assim como a linguagem foi criada pelo homem na intenção de domesticar a significação (ORLANDI, 2007), Lombroso se apropriou

dos idiomas científico, psiquiátrico e antropológico para domesticar os indivíduos que apresentavam indícios que sinalizavam a doença mental e a regressão evolutiva. Ao observar que a mediunidade era um equivalente histórico, ele a descreveu enquanto uma patologia que daria condições aos médicos e cientistas para a interpretação dos fenômenos espirituais.

Desse modo, a leitura realizada por meio do desenvolvimento deste estudo efetuou uma operação fundamentada pela História Cultural, a qual obteve como principal resultado a identificação e sistematização dos saberes que nortearam o discurso de Lombroso (1943) sobre o Espiritismo. Foi possível verificar que este discurso, inserido em um contexto historicamente localizável e temporalmente delimitado, articulou os conhecimentos científicos da medicina, psiquiatria e antropologia evolucionista para retratar os corpos de uma parcela social que estaria destinada a desaparecer, mas que ainda indicava sua sobrevivência nos anos finais do século XIX.

Diante das sobrevivências culturais, o médico identificou que as crenças espíritas e as práticas mediúnicas faziam parte desta categoria antropológica, ao mesmo tempo em que expressava a degeneração ainda presente na sociedade civilizada que se buscava construir. Como pano de fundo de sua narrativa, percebe-se que Lombroso (1943) se preocupava com as condições evolutivas da civilização à medida em que indicava as regressões, sobrevivências, permanências do primitivismo, por meio de um discurso que reivindicava autoridade e levantava hipóteses de controle e dominação desses corpos marginalizados e vulnerabilizados por suas condições sociais e econômicas.

Em síntese, esta pesquisa consistiu em um exercício de análise que privilegiou os elementos culturais percebidos a partir da publicação póstuma de *Hipnotismo e Mediunidade*. A partir do viés da História Cultural foi possível problematizar e historicizar as condições de produção de um discurso médico-científico que se trata de uma fonte histórica inesgotável. Desta forma, cabe ressaltar que esta pesquisa não se encontra em sua versão última e que a abordagem aqui empregada não se trata de uma possibilidade única, mas uma dentre as possíveis formas de se olhar para esta documentação e perceber outros caminhos, elaborar outras questões.

Por meio da orientação certeuniana de “transformar os limites em problemas tecnicamente tratáveis” (CERTEAU, 1982, p. 86), este estudo buscou contribuir para preencher alguns espaços nas lacunas existentes na produção historiográfica sobre a História do Espiritismo, como foi constatado inicialmente. E, com isso, apresentar sistematicamente os resultados obtidos por meio de uma análise histórica instrumentalizada pela ferramenta arqueológica e sustentada teoricamente por conceitos que explicam os funcionamentos

identificados no discurso médico-científico de Cesare Lombroso (1943), em *Hipnotismo e Mediunidade*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fonte

LOMBROSO, César. **Hipnotismo e Mediunidade**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1943, 1ª ed.

LOMBROSO, Cesare. **Ricerche sui fenomeni ipnotici e spiritici**. Con 37 figure intercalate nel testo e 2 tavole separate. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1909. Disponível em: <https://archive.org/details/LombrosoSpiritici>. Acesso em: 24 nov. 2017.

Bibliografia

ALMEIDA, Angélica Aparecida de. **“Uma Fábrica De Loucos”**: Psiquiatria X Espiritismo No Brasil (1900-1950). 232f. 2007. Campinas. Tese (Doutorado) – Tese de doutoramento em História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2007.

ALVARADO, C. S. Bottazzi and Palladino: The 1907 Seances. **Journal of Scientific Exploration**, v. 26, n. 1, pp. 159–167, 2012. Disponível em: https://www.academia.edu/1500706/Bottazzi_and_Palladino_The_1907_Seances. Acesso em: 5 mai. 2021.

ALVARADO, C. S. Fenômenos psíquicos e o problema mente-corpo: notas históricas sobre uma tradição conceitual negligenciada. **Revista de Psiquiatria Clínica**, n. 40, v. 4, 2013, pp. 157-161. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-60832013000400006>.

ALVARADO, C. S.; BIONDI, M. Cesare Lombroso on mediumship and pathology. **History of Psychiatry**, v. 28, n. 2, pp. 225-241, 2017. DOI: 10.1177/0957154X16686904.

ALVARADO, C. S. *et al.* Perspectivas históricas da influência da mediunidade na construção de idéias psicológicas e psiquiátricas. **Revista de Psiquiatria Clínica**, n. 34, v. 1, p. 42-53, 2007. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-60832007000700007>. Disponível em: <https://bitly.com/VGedDn>. Acesso em: 18/03/2018.

ARTEAGA, Juanma Sánchez. O darwinismo e o sagrado na segunda metade do século XIX: alguns aspectos ideológicos e metafísicos do debate. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 28, n. 56, pp. 371-382, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-01882008000200005>.

BEALES, Derek; BIAGINI, Eugenio. **The Risorgimento and the Unification of Italy**. [second edition]. Reino Unido: Routledge, 2013.

BERRY, Andrew. Alfred Russel Wallace — natural selection, socialism, and spiritualism. **Current Biology**, v. 23, Issue 24, 16 December 2013, Pages R1066-R1069. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.cub.2013.10.042>. Disponível em: <https://bityli.com/jkYOuZ>. Acesso em: 11/02/2020.

BERTONHA, João Fábio. **Os italianos**. São Paulo: Ed. Contexto, 2005.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, J.; FERREIRA, M. de M. (Orgs.). **Usos e abusos da história oral**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, pp. 183-191.

BOURDIEU, Pierre. **Os Usos Sociais da Ciência**: por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

BRANCACCIO, Maria Teresa. Enrico Morselli's Psychology and "Spiritism": Psychiatry, psychology and psychical research in Italy in the decades around 1900. **Studies in History and Philosophy of Science**, Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences, v. 48, pp. 75–84, 2014. DOI: 10.1016/j.shpsc.2014.08.002.

CAPONI, Sandra. **Loucos e Degenerados**: uma genealogia da psiquiatria ampliada. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz; 2012.

CASTRO, Celso (org.). **Evolucionismo Cultural**: Textos de Morgan, Tylor e Frazer. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O Anti-Narciso: lugar e função da Antropologia no mundo contemporâneo. **Revista Brasileira de Psicanálise**, São Paulo, v. 44, n. 4, pp. 15-26, 2010. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-641X2010000400002&lng=pt&nrm=iso. Acesso em 24 set. 2022.

CERTEAU, Michel. A Operação Historiográfica In: CERTEAU, Michel. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

COELHO, Humberto Schubert. Matrizes filosóficas do espiritualismo moderno. In: GOMES, Adriana; CUNHA, André V. C. S.; PIMENTEL, Marcelo Gulão. **Espiritismo em perspectivas**. Salvador, BA: Saga, 2019, pp. XX-XX.

DERRIDA, Jacques. Fé e saber. As duas fontes da religião nos limites da simples razão. In: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, G (org.). **A religião**. O encontro de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. p. 64.

DIAS, Allister Andrew. **Arquivos de ciências, crimes e loucuras**: Heitor Carrilho e o debate criminológico do Rio de Janeiro entre as décadas de 1920 e 1940. 523f. 2015. Tese (Doutorado em História das Ciências e da Saúde) – Fundação Oswaldo Cruz. Casa de Oswaldo Cruz, 2015.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Invenção da histeria**. Charcot e a iconografia fotográfica da Salpêtrière. [Tradução de Vera Ribeiro]. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

DOYLE, Arthur Conan. **A História do Espiritismo**. São Paulo: Editora Pensamento, 1995.

FACCO, Enrico; *et al.* Moving beyond the narrow icon of criminal atavism: Cesare Lombroso as physician-philosopher and hypnotist in the sociocultural context of 19th century. **General Medicine Open**, v. 3, 2019. pp. 1-10. DOI: 10.15761/GMO.1000162.

FERGUSON, Christine. Eugenics and the Afterlife: Lombroso, Doyle, and the Spiritualist Purification of the Race, **Journal of Victorian Culture**, v. 12, n. 1, Pp. 64-85, 2007.

FERRERO, Gina Lombroso. **Vida de Lombroso**. México: Instituto Nacional de Ciencias Penales, 2009.

FERRERO, Guglielmo; LOMBROSO, Cesare. **A mulher delinquente**: a prostituta e a mulher normal. [trad. Antonio Fontoura Jr.]. Curitiba: Antonio Fontoura, 2017.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. **El poder psiquiátrico**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

FOUCAULT, Michel. **Os anormais**: curso no Collège de France (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FREITAS, Leandro. A teoria evolutiva de Darwin e o contexto histórico. **Revista Bioikos**, v. 12, n. 1, PUC-Campinas, pp. 52-62, 1998. Disponível em: <https://seer.sis.puc-campinas.edu.br/seer/index.php/bioikos/article/viewFile/954/931>. Acesso em: 19 abr. 2021.

GAULD, Alan. **Mediunidade e Sobrevivência**: Um século de investigações. São Paulo: Editora Pensamento, 1982.

GAY, Peter. **A experiência burguesa da Rainha Vitória à Freud**: o cultivo do ódio. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. v. 3.

GIBSON, Mary. Cesare Lombroso, prison science and penal policy. In: KNEPPER, Paul; YSTEHEDE, Per Jørgen (ed). **The Cesare Lombroso Handbook**. Reino Unido: Routledge, 2014.

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

GOMES, Adriana. **Entre a fé e a polícia**: o espiritismo no Rio de Janeiro (1890-1909). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: <https://www.bdt.d.uerj.br:8443/handle/1/13098>. Acesso em: 26/09/2019.

GRAUS, Andrea. Discovering Palladino's mediumship. Otero Acevedo, Lombroso and the quest for authority. **Journal of the History of the Behavioral Sciences**, v. 52, n. 3, pp. 211-230, 2016. Disponível em: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/jhbs.21789/full>. Acesso em 15 mar. 2017.

GRAZI, Alessandro. David Levi. A Child of the Nineteenth Century. **Quest. Issues in Contemporary Jewish History**, Journal of the Fondazione CDEC (Centro di Documentazione Ebraica Contemporanea), v. 8, nov. 2015. DOI: [10.48248/issn.2037-741X/740](https://doi.org/10.48248/issn.2037-741X/740).

GUARNIERI, Patrizia. Theatre and Laboratory: Medical Attitudes to Animal Magnetism in Late-Nineteenth-Century Italy. In: COOTER, Roger (Ed.). **Studies in the History of Alternative Medicine**. Londres: The McMillan Press, 1988.

GUTIERREZ, Cathy. Spiritualism: Communication with the Dead. **Religion Compass**, v. 4, n. 12, dez. 2010, pp. 737-745. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2010.00250.x>.

HOBBSAWM, Eric J. **A era do capital**. 1848-1875. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

KOTTLER, Malcolm Jay. Alfred Russel Wallace, the Origin of Man, and Spiritualism. **Isis**, v. 65, n. 2, Jun., 1974. Disponível em: <https://doi.org/10.1086/351256>. Acesso em: 15 jun. 2021.

LACHAPELLE, Sofie. **Investigating the Supernatural From Spiritism and Occultism to Psychical Research and Metapsychics in France, 1853-1931**. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press, 2011.

LATOURE, Bruno. “Não congelará a imagem”, ou: como não desentender o debate ciência-religião. **Mana**, n. 10, v. 2, pp. 349- 376, 2004. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132004000200005>.

LATOURE, Bruno. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2002.

LOMBROSO, Cesare. **Casi di premonizione**, Archivio di Psichiatria, Turim, 1900.

LOMBROSO, Cesare. **Fenomeni medianici in una casa di Torino**, Archivio di Psichiatria, pp. 101, n. 440, 1901.

LOMBROSO, Cesare. **Lo spiritismo e le sue interpretazioni**, Lettura, 1906.

LOMBROSO, Cesare. **O Homem Delinquente**. São Paulo: Ícone, 2016.

MARDUJANO, Mario A. *et al.* Representaciones culturales del cretinismo en la historia de la medicina. **Revista de Ciencias Clínicas**, v. 19, n. 2, pp. 73-84, jul.-dez. 2018.

MCGARRY, Molly. **Ghosts of futures past: spiritualism and the cultural politics of nineteenth-century America**. California: University of California Press, 2008.

MULBERGER, Annette (ed.). **Los límites de la ciencia**. Espiritismo, hipnotismo y el estudio de los fenómenos paranormales (1850-1930), Madrid, CSIC (Colección Estudios sobre la Ciencia), 2016.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE. CID-10. Hipoteoidismo congênito (E-07), 2019. Disponível em: <https://icd.who.int/browse10/2019/en#/E00-E07>. Acesso em: 10 abr. 2021.

ORLANDI, Eni P. **As formas do silêncio**: no movimento dos sentidos. Campinas, SP: Pontes, 2007.

PEREIRA, Mário Eduardo Costa. Morel e a questão da degenerescência. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, v. 11, n. 3, pp. 490-496, 2008.

PIMENTEL, Marcelo Gulão. **O método de Allan Kardec para investigação dos fenômenos mediúnicos**. 2014. 156f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2014.

PITRÉ, Giuseppe. **Usi e costumi credenze e pregiudizi del popolo siciliano**. v. IV. Palermo, Pedone-Lauriel & Co., 1889.

RAFTER, Nicole; CHAD, Posick; ROCQUE, Michael (Orgs.) **The Criminal Brain: Understanding Biological Theories of Crime**. New York: New York University Press, 2016.

REGIA UNIVERSITÀ, Torino. “Discorso inaugurale e annuario accademico 1876-77,” **DigitUniTO**, Disponível em: <https://www.omeka.unito.it/omeka/items/show/6>. Acesso em: 20 jul. 2021.

RUBIM, Christina de Rezende. **A constituição e o ser da antropologia**: problema e método. Estudos de Sociologia, 1999.

SÁNCHEZ, Luis Eugenio Togores. Las unificaciones de Italia y Alemania (1848-1870). In: **Historia Universal Contemporánea**, vol. I. Barcelona: Ariel, 1999.

SERAFIM, Vanda Fortuna. **Nina Rodrigues e as religiões afro-brasileiras**: a "formalidade das práticas" católicas no estudo comparado das religiões (Bahia-século XIX). 2013. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013.

SERAFIM, Vanda Fortuna. **O discurso de Raimundo Nina Rodrigues acerca das religiões africanas na Bahia do século XIX**. 2010. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2010.

SERAFIM, Vanda Fortuna. **Revisitando Nina Rodrigues**: um estudo sobre as religiões afro-brasileiras e o conhecimento científico no século XIX. Maringá: Eduem, 2013.

SOCIETY FOR PSYCHICAL RESEARCH. **Proceedings of the Society for Psychical Research**. London: Trübner and Company, 1883. Disponível em: <https://hdl.handle.net/2027/njp.32101075888204>. Acesso em: 4 mai. 2021.

SOMMER, Andreas. **Crossing the Boundaries of Mind and Body**: Psychical Research and the Origins of Modern Psychology. Orientadores: Sonu Shamdasani e Hasok Chang. 2013. 353f. Tese (Doutorado) – Science and Technological Studies, University College of London, Londres, 2013.

SOMMER, Andreas. Psychical research and the origins of American psychology. **History of the Human Sciences**, v. 25, n. 2, pp. 23-44, 2012. DOI: 10.1177/0952695112439376.

STOLOW, Jeremy. O sistema nervoso espiritual: reflexões sobre um possível cabo magnético projetado para comunicação espiritual. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 19, n. 35, pp. 293-346, jan./jul. 2019. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/95689/53787>. Acesso em: 21 mar. 2021.

THE SHEKINAH, Bridgport, Connecticut, v. 1, n. 1. 1851. Disponível em: http://iapsop.com/archive/materials/shekinah/shekinah_v1_n1_oct_1851.pdf. Acesso em: 30 mar. 2021.

URBANIK-KOPÉČ, Alicja. Julian Ochorowicz and new type of phenomena. A story of a scientific article in an international debate about the fringes of modernity. **ANALECTA R**, n. 27, v. 2, pp. 59-77, 2018.

VIOLI, Alessandra. Lombroso y los fantasmas de la ciencia. **Revista Sans Soleil**. Estudios de la imagem, n. 65, n. 2, pp. 244-254, 2012.

WEISBERG, Barbara. **Falando com os mortos**: as irmãs americanas e o surgimento do espiritismo. Rio de Janeiro: Agir, 2011.

YSTHEDE, Per Jørgen. Demonizing being: Lombroso and the ghosts of Criminology. In: KNEPPER, Paul; YSTEHEDE, Per Jørgen (Ed). **The Cesare Lombroso Handbook**. Reino Unido: Routledge, 2014.

ZIMMERN, Helen. David Levi, Poet and Patriot. **The Jewish Quarterly Review**, abril, 1897, v. 9, n. 3, pp. 363-402, 1897. Publicado pela Editora da Universidade de Pensilvânia. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1450675>. Acesso em: 05/06/2021.

ANEXO A – Informações obtidas pelo setor XX da Federação Espírita Brasileira (FEB), via e-mail.



Documentos Patrimoniais do Livro <patrimoniadolivro@febnet.org.br>
para mim ▾

ter., 26 de jan. de 2021 11:48

Prezada Srª Gabriela Araki,
Bom dia.

Seguem as informações que temos sobre a obra em questão.

Ano da 1ª edição em português: não temos a informação de quando ela foi publicada e não consta na folha de rosto da obra.

Tradutor: Almerindo Martins de Castro

Quantidade de exemplares produzidos até o momento: 23.500 exemplares.

Edição atual/ impressão/ data: 5ª edição - 1ª reimpressão - agosto de 2011.

Encaminho, também, o que encontramos sobre o autor e livro no nosso principal periódico, *Reformador*.

Sempre às ordens.

Fraternalmente,