

Religião, misticismo e discurso médico-psiquiátrico: Xavier de Oliveira e a busca por uma “normalidade religiosa”

Artur Cesar Isaia*

Resumo

O texto trata das interfaces entre o discurso médico-psiquiátrico e religioso na obra de Xavier de Oliveira, médico formado pela Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro no início do século XX e católico convicto. A filiação de Xavier de Oliveira às posições do catolicismo aparece inúmeras vezes em sua obra, principalmente em *Beatos e cangaceiros* e *Espiritismo e loucura*, a última dedicada a Jackson de Figueiredo. Em Xavier de Oliveira a patologia mental apresentava-se intimamente ligada a vivências livres da religiosidade, fora do magistério e do monopólio sacramental defendido pelo catolicismo. Assim, apresenta uma leitura extremamente negativa do misticismo, o qual era associado a morbidez religiosa e patologia mental.

Palavras-chave: Discurso religioso. Misticismo. Discurso médico-psiquiátrico.

Em um instigante trabalho que se propunha analisar a emergência de novos “estilos de espiritualidade” no mundo contemporâneo, José Jorge de Carvalho enfocava as experiências místicas como evidências de subjetivação religiosa. Se as religiões apareciam como “sistemas articulados de crenças e de explicações do mundo”,¹ poderiam, historicamente, tanto apresentar extremas racionalizações normativas quanto se prestar a ressignificações pessoais e ao exercício da subjetividade. Carvalho explicava as experiências místicas como formas subjetivas de “realização plena, ou mesmo absoluta – ainda que momentânea – do caminho espiritual proposto pelas religiões”.²

* Professor Associado, Universidade Federal de Santa Catarina, Departamento de História, Programa de Pós-Graduação em História. Este texto integra a pesquisa de projeto financiado pelo CNPq.

A proposta de Carvalho parece-me interessante por dois motivos: por abrir a possibilidade de pensar a religião liberando-a de possíveis amarras hierárquicas e institucionais e por poder pensar a experiência mística para além das metanarrativas das grandes tradições religiosas. Por outro lado, abre-se à possibilidade de ter em vista não somente o seu caráter de construção social da religião, enfatizado pela escola francesa seguidora de Durkheim, que punha no sagrado o cerne estruturante da vida religiosa. Pensar na subjetivação da religião permite-nos ir além, perseguindo o que Otto detectava como o fundamento do próprio sagrado: a mística, ou seja, reconhecer os aspectos não necessariamente racionais, numinosos, que estão para Otto na origem não só do sagrado, mas da própria religião.³

Como forma não necessariamente literária de narrativa de experiências religiosas subjetivas, como foram os casos de Santa Teresa de Jesus ou São João da Cruz, haveria, para Antônio Mendonça, o que o autor chama de “tipo puro de misticismo”, caracterizado pela “indiferença absoluta do mundo e pelas elucubrações intelectuais indiretas em relação ao sagrado”.⁴ Vista dessa forma, a experiência mística estaria configurada como uma “reação anti-intelectualista em religião”.⁵ Esse é um dado fundamental para compreendermos a oposição histórica que no Ocidente cristão opôs a religião institucionalizada à experiência mística. Dito de outra forma, a oposição entre, por um lado, a racionalização do sagrado que acompanhou tanto o avanço da escolástica medieval quanto

do protestantismo moderno e, por outro, a vivência plena dos conteúdos ao mesmo tempo irracionais e essenciais do sagrado, do numinoso de que nos fala Otto. Assim, a racionalização teológica, partindo da própria Idade Média, acaba por sacrificar a mística cristã em nome da tentativa de demonstrar racionalmente o indemonstrável, de embasar racionalmente o que São Tomás chamava de “Preambula Fidei”.

A esse respeito se referem lucidamente Sell e Brüseke, louvando a coragem com que homens e mulheres medievais desafiaram tal processo, vivendo o “cerne irracional do sagrado”: “Na repressão da igreja romana contra a vertente mística dentro de suas próprias fileiras manifesta-se o processo de racionalização ocidental, que é, primeiramente desencanto, combate à magia e outras formas irracionais de religiosidade.”⁶ A racionalidade ocidental desenvolveu um projeto de sacrifício da mística na medida em que a própria teologia e as religiões institucionalizadas esqueceram, para Sell e Brüseke, que o sagrado “não vive sem o seu ‘fundamento sem fundamento’”, que na origem do sagrado se encontra o irracional, daí concluindo: “Se o cerne do sagrado não fosse irracional, a fé seria dispensável.”⁷ A vivência mística, portanto, prescinde das abstrações do discurso teológico, não se preocupa em racionalizar dogmas indemonstráveis, vive livremente a relação direta com o sagrado.

Paradoxalmente, essas ideias lembram um autor identificado, na maioria das vezes, antes por sua ortodoxia católica do que pelo elogio à experiência mística livremente assumida. Refiro-me a Georges

Bermanos e seus conselhos a Maria Helena Amoroso Lima, deixados em seu álbum de menina. Nessa ocasião o escritor criticava o desdém dos intelectuais e dos teólogos à simplicidade com que as crianças veem o mundo:

Há um complô dos adultos contra a infância, e basta ler o evangelho para se dar conta disso. O bom Deus disse aos cardeais, teólogos, ensaístas, historiadores, romancistas: “Tornem-se como as crianças”. E os cardeais, teólogos, ensaístas, historiadores, romancistas repetem séculos após séculos à infância traída: “Tornem-se como nós”.⁸

As palavras de Bermanos lembram a presença estruturante da racionalidade no Ocidente, que, com base na própria religião, construiu um modelo de verdade prescritivo, normativo, negando o *status* de veracidade ao considerado fabuloso, quimérico, irracional. Não seria apenas a ciência ocidental que padeceria do que Foucault denominou de “teratologia do saber”,⁹ referindo-se à pretensão científica de marginalizar toda forma de experiência e de percepção do mundo orientada pela emoção, pela poética, pela espontaneidade. Tanto o catolicismo quanto o protestantismo, à medida que acentuaram a burocratização e a racionalização, construíram um projeto expropriador da riqueza simbólica com que homens e mulheres nomeavam o mundo e se relacionavam com o sagrado. Antônio Mendonça sustenta que o misticismo não se volta, entre nós, para uma elite intelectualizada, mas para as camadas despossuídas:

Ora, ressaltados alguns letrados e ricos, o misticismo, ou melhor dizendo, a tendência mística, tende a surgir entre as camadas despossuídas. O aumento assustador das camadas socialmente periféricas, tanto no campo como nas cidades, tende a produzir formas místicas de religiosidade. Não se está falando da produção de grandes místicos, mas de formas coloridamente místicas de vivência, tanto individuais como coletivas.¹⁰

Assim podemos compreender o sentido de resistência, de transgressão da ordem social, lógica e considerada objetiva que preside as elaborações simbólicas da religiosidade dita “popular”. Nesse sentido, Luiz Roberto Benedetti refere-se à relação entre “Santos nômades e Deus estabelecido”. Voltando-nos mais uma vez para Bermanos e sua recorrência ao conselho evangélico, vamos encontrar, para além da ilusão, um mundo facilmente compreensível pelas crianças, pelos despossuídos, no qual Benedetti mostra a coerência da existência e da convivência de uma “prostituta canonizada” com uma “goiabeira que chora”.¹¹

É justamente do estranhamento da ciência e da religião diante das crenças de homens e mulheres a quem queriam silenciar e expropriar simbolicamente que trata este texto. Escolhemos para ilustrar esse estranhamento um representante do discurso médico-psiquiátrico da primeira metade do século XX: Antônio Xavier de Oliveira, nascido em Juazeiro, Ceará, em 1892 e falecido no Rio de Janeiro em 1953.¹² Essa escolha se explica por dois motivos: em primeiro lugar, pelo fato de estarmos diante de um psiquiatra que vivenciou de forma muito peculiar a persis-

tência e as ressignificações das crenças nas virtudes e nos poderes de homens julgados excepcionais, como o frei Vitale no século XVIII, o padre Ibiapina no século XIX e o padre Cícero no século XX; em segundo lugar, pelas explícitas interfaces de sua produção científica com o discurso religioso, mais precisamente, o discurso católico da primeira metade do século XX. Trata-se de um psiquiatra católico que lê a realidade na qual se inseria com base nesse duplo pertencimento. Surge aí uma concepção de misticismo capaz de servir tanto à psiquiatria brasileira do período, obcecada com a ideia de normalidade, quanto a Igreja Católica da época, igualmente incapaz de dialogar com as diferenças e refratária às experiências místicas ainda não cooptadas pela hierarquia.¹³

Xavier de Oliveira representa uma geração de psiquiatras extremamente seduzidos com uma proposta intervencionista sobre a realidade social. À medicalização da loucura somava-se, para os psiquiatras brasileiros da época, uma disposição a credenciar-se diante do estado como porta-vozes autorizados a analisar a realidade brasileira, bem como propor medidas conducentes a aprimorá-la e atuar diretamente nessa direção, construindo uma sociedade sã e um homem apto ao trabalho e à cidadania. Daí a interface com a análise sociológica comum a tantos psiquiatras brasileiros do período. Xavier de Oliveira deixou páginas onde vemos claramente essa tentativa de compreensão da realidade social do país, segundo um olhar normativo, elitista, capaz de dialogar com a chamada “igreja do magistério”.

Em três momentos, principalmente, Xavier de Oliveira revelou o seu olhar sobre o que lê como misticismo: em *Beatos e cangaceiros*, no diagnóstico psiquiátrico que realizou sobre o assassino de Pinheiro Machado, em *O magnicida Manço de Paima* e em *Espiritismo e loucura*, obra dedicada à memória de Jackson de Figueiredo. A partir de um lugar específico, o de um psiquiatra católico, Xavier de Oliveira vai revelar uma leitura peculiar sobre o misticismo, dialogando com uma produção acadêmica extremamente refratária ao reconhecimento do mesmo. Místicos e misticismo são condenados não só como valor cultural, mas como forma de vivência religiosa. Em seu olhar, a oposição da racionalidade teológica ao misticismo somava-se à da medicina psiquiátrica, contrária a tudo o que, na sua visão, fugisse do padrão de normalidade, este sempre aferido por meio do critério da racionalidade.

Por outro lado, a análise de Xavier de Oliveira sobre místicos e misticismo estava embasada no reconhecimento de uma oposição abissal entre os mesmos e o que considerava a verdadeira religião. O que chama de “misticismo” aparece em sua obra com um sentido restritivo de deturpação da vivência da religião. Parecem coexistir em Xavier de Oliveira duas disposições igualmente normativas na sua leitura do misticismo: primeira, a do discurso médico-psiquiátrico da virada do século XIX, centrada no monopólio do diagnóstico e previsão da patologia mental, tanto individual quanto coletivamente; segunda, a da Igreja da época, que não reconhecia como religiosa qualquer forma extrassacramental de vivência da fé.

Desse ponto de vista, o termo “místico” refere-se em sua obra tanto a um ser carente da catequese católica e da graça dispensada pelos seus sacramentos quanto a um desequilibrado, portador de um primitivismo mental, passível de tratamento adequado. Incluíam-se nesta categoria tanto os “profetas” que estudou no Pavilhão de Assistência aos Psicopatas da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro quanto os beatos do sertão nordestino, os quais biografou. Xavier de Oliveira via o sucesso do que chama de “misticismo no Brasil” diretamente vinculado à situação de miserabilidade e incultura do povo brasileiro. A essa situação se somava a pouca presença do Estado no esforço “civilizador” das populações.

Notadamente no Nordeste brasileiro, a ausência do Estado contrastava, na sua visão, com a presença da Igreja Católica. A Igreja aparecia como instituição cujo trabalho “civilizador” deveria ser seguido pelo Estado brasileiro:

A Igreja brasileira, em todos os tempos há trazido um grande contingente de benefícios à nossa civilização. Seja nas selvas, aos indígenas dos ínvios sertões brasileiros, naquelas paragens onde, a não ser o missionário evangelizador, só chegam a coragem indômita e o patriotismo ardente de Cândido Rondon; seja na zona rural do Brasil, semi-civilizada e semi-bárbara ainda, lá vai ela, carinhosa e audaz na sua nobre missão evangelizadora, levar um pouco de luz ao espírito rude da humilde e boa gente sertaneja. Sejam os coerentes: no Nordeste, ainda foi a Igreja que chegou primeiro, precedendo do Estado. Na região dos tormentos já ela ergueu, corajosa as fortalezas da fé, nos pontos estratégicos do campo a con-

quistar [...]. Cumpre, pois, que os governos, ao menos, secundem a ação do clero, neste ponto de vista. E com os elementos deste, que lá estão espalhados por toda parte, fundem Colégios, para instrução secundária dos moços, e Escolas Normais oficializadas, onde a mulher sertaneja se possa habilitar para exercer com proveito a nobre missão de dar a instrução e educação primárias à infância desvalida e desprezada daquelas regiões.¹⁴

Encontra-se em Xavier de Oliveira a recusa de pensar o povo e a cultura brasileira fora do catolicismo, disposição já apontada por Antônio Flávio Pierucci, referindo-se à leitura da hierarquia católica brasileira após a proclamação da república¹⁵ e por mim mesmo em trabalho que analisava o projeto da hierarquia católica da primeira metade do século XX em instaurar uma identidade brasileira a partir do catolicismo. Daí a necessidade do trabalho educador e missionário da Igreja, capaz de adequar as populações aos valores “originais e superiores” da formação histórica brasileira, obviamente remetidos ao catolicismo.¹⁶ É esse trabalho que Xavier de Oliveira louva como verdadeiramente civilizador. Já a impossibilidade de a Igreja atuar mais efetivamente, somada ao descaso do Estado, estava para Xavier de Oliveira na raiz social do problema da proliferação do misticismo e dos místicos:

Lá onde a justiça e a Lei primam pela ausência, quando falta a Igreja verdadeira, começa o perigo. À falta desta, certamente, é que o Conselheiro edificou a sua em Canudos. Tipo de fanático, astucioso e audaz, revoltado e egoísta, delirante e paranóico, formou sectários. No sertão nada mais natural. Esses fanáticos são, comumente, do mesmo nível intelectual

e moral que o povo, em geral, e, por isso, as suas idéias e as suas palavras estão ao alcance de todos. Ademais, a sua vida simples, de fingida humildade, a encobrir o seu egoísmo doentio; as aparentes penitências que fingem fazer, a bondade calculada com que procuram reviver a vida do Cristo, que todos conhecem através da bíblia, tudo isso impressiona as multidões de uma maneira estonteante. Um “milagre”, quase sempre a cura de uma histérica, é o selo de santidade do psicopata.¹⁷

Para Xavier de Oliveira, a psicopatia desses homens e mulheres desenvolvia-se num caldo de cultura próprio, marcado pela miséria e pela falta do magistério católico. A busca dessas pessoas por dar significado às suas vidas não era nem de longe reconhecida pelo psiquiatra. Homem da norma científica e da ortodoxia religiosa, seu olhar era totalmente incapaz de reconhecer a diversidade cultural como um valor. O “tornem-se como nós” dos cientistas e dos teólogos ganha contornos claros em sua obra. O místico é esse outro indesejável, chegando o autor à completa patologização do misticismo.

Dessa forma, tanto Antônio Conselheiro quanto os beatos nordestinos e os místicos urbanos que estudou são portadores, para Xavier de Oliveira, da chamada “misticopatia”, caracterizada como uma psicose de feitio religioso e de caráter claramente contagioso quando desenvolvida num caldo de cultura próprio, como o sertão nordestino. As misticopatias não são, para Xavier de Oliveira, caracterizadas simplesmente como “loucuras religiosas”. Como católico convicto, o autor não aceitava que a vivência da “verdadeira religião”

pudesse levar à patologia. Encarando a religião (no caso a católica) como portadora da “verdade”, esta não poderia levar ao erro e à doença. Havia, isto sim, vivências mórbidas da religião, em tudo opostas à revelação, ao magistério e à tradição da Igreja. Era, sobretudo, a vivência subjetiva do catolicismo o que denunciava. Fora da ortodoxia, portanto, o pecado e a doença:

Se não há uma loucura religiosa, sintomatologicamente individualizada, na patologia mental, existem, entretanto, psicoses de feitio religioso, que se podem generalizar como uma verdadeira epidemia em certas coletividades, muitas vezes, acarretando, nesses casos, as mais funestas conseqüências.¹⁸

As “epidemias” místicas deveriam levar a ações preventivas do Estado, capitaneadas, obviamente, pela autoridade médica, nunca por pura e simples repressão:

É um crime pretender dominar pelas armas, indivíduos ou coletividades atacados dessas modalidades clínicas da psiquiatria; devem ser tratados como doentes, que são, e, uma vez comprovado o seu mal, o quanto antes, internados num Asilo-Colônia de Alienados, onde fiquem em tratamento e em segurança, pra o seu próprio bem, para resguardo da sociedade, e, até, pra tranqüilidade dos governos.¹⁹

Afrânio Peixoto (a quem Xavier de Oliveira dedica *Beatos e cangaceiros*) tinha a mesma opinião. Na introdução do seu romance *Maria Bonita* refere-se a um personagem, um velho de longas barbas brancas, um “santão” do sertão, nas suas palavras, que, à maneira de Antônio Conselheiro e padre Cícero, “contagiava” as multidões de todo o Brasil, levando-as ao

fanatismo coletivo. Ao contestar o diagnóstico de Nina Rodrigues sobre a personalidade do Conselheiro, Afrânio Peixoto reafirmava a necessidade de combater essas manifestações não pela repressão, mas pela educação e condução das populações incultas. Nesse trabalho educador e condutor, logicamente, a medicina credenciava-se como elemento de proa, atestando o papel interventor a si arvorado pelos psiquiatras, a que aludimos anteriormente:

Talvez o diagnóstico de loucura que lhe fez Nina Rodrigues, ou de crime, a que aludiu Euclides da Cunha, seja indevido e injusto, salvo transpondo os termos: loucos e criminosos serão aqueles, representantes de uma civilização incapaz, que não souberam ou não puderam esclarecer e governar essas rudes massas populares, largadas pela ignorância a todos os impulsos, e no momento do perigo destroem, brutalmente, o que não conseguiram educar e conduzir, quando não transigem, vergonhosamente à força maior deles. Canudos e Juazeiro são as duas soluções, que ambas depõem contra nós.²⁰

Na sua análise dos casos de misticipatias, Xavier de Oliveira permanece fiel ao modelo proposto pela figura mais importante da escola que o formou: Juliano Moreira. Este desenvolveu um trabalho no sentido de classificar a doença mental com base no esforço classificatório de Kraepelin, com quem estudara na Alemanha, chegando mesmo ao considerado inclassificável pela ciência médica do século XIX: os chamados “anormais”. A concepção de “anormalidade” como psicopatologia é típica da psiquiatria dessa época, manifestando-se o “comportamento anormal” nas chamadas “personalidades psicopáticas”,

incluídos nesta categoria os “criminosos, instáveis, querelantes”.²¹ Os misticipatas estudados por Xavier de Oliveira enquadravam-se totalmente na noção de anormalidade enquanto psicopatologia. Pelo seu diagnóstico, só restava aos misticipatas curvarem-se à autoridade do médico, capaz de submetê-los à disciplina. Daí o porquê de o autor justificar a internação destes, invocando “o resguardo da sociedade” e a “tranquilidade dos governos”.

É interessante que a análise de Xavier de Oliveira sobre as misticipatias contestava as teses de Raimundo Nina Rodrigues, mas aproximava-se destas, na medida em que este usava a raça como chave explicativa para compreender o que também chamava de “misticismo”. Antônio Conselheiro, por exemplo, é visto por Nina Rodrigues como um místico, que estabelece uma relação direta entre misticismo e mesquagem. Xavier de Oliveira, fiel a Juliano Moreira, não aceitava que a raça fosse invocada como causa do misticismo, contudo coincidia com Nina Rodrigues num ponto: no reconhecimento da periculosidade e do caráter subversor dos místicos. Estes eram encarados como anormais, portadores de um comportamento antissocial e extremamente contagioso quando tinham como cenário um meio sociocultural considerado atrasado. Faziam parte de todo um repertório de reivindicadores, querelantes, que infestavam o meio rural e urbano brasileiro. Esses reivindicadores se mostravam totalmente subversivos à ordem instituída, apresentando um comportamento com explícitas interfaces com a negação da república e da cidadania.

Os misticopatas apresentariam, para Xavier de Oliveira, delírios nos quais imaginariam, interpretariam e reivindicariam; imaginariam coisas relacionadas à religião, ao sobrenatural; interpretariam subjetivamente, portanto de forma heterodoxa, errônea, os ensinamentos religiosos recebidos de maneira incompleta e fragmentária, e reivindicariam um lugar proeminente para o divino numa ordem política a ser constituída, já que a atual era julgada oposta à vontade de Deus. Nina Rodrigues, anteriormente, já admitia um comportamento político totalmente antirrepublicano em Antônio Conselheiro e seus seguidores; assim, propunha uma explicação para o comportamento dos povos considerados primitivos baseada no estágio de evolução mental apresentado por esses. Endossava uma linearidade universal que ia do primitivo ao civilizado, na qual o primeiro movia-se por um horizonte intelectual claramente apartado dos códigos lógicos que norteavam os últimos. Daí por que Nina Rodrigues referia-se aos alienados como “primitivos institucionalizados” e anteciparia, para Marisa Correa, o conceito de mentalidade pré-lógica de Levy-Bruhl.²²

A “Vendéia” brasileira que Euclides da Cunha propalava no início de sua cobertura jornalística a Canudos coincidia com a narrativa de Nina Rodrigues. Para ele, as provas da “psicose progressiva” de Antônio Conselheiro tornavam-se mais consistentes à medida que as terras sob a sua autoridade passavam a representar a alternativa monárquica à república que condenava. As leis eram as da monarquia;

a moeda aceita, somente a que ostentasse a esfinge de dom Pedro II; o povo era incitado contra o pagamento de impostos ao governo republicano e não reconhecia validade nos atos de um Estado que julgava opressor e usurpador do poder religioso. Todas essas evidências corroboravam o primitivismo mental do Conselheiro e seus seguidores:

Para acreditar que pudesse ser outro o sentimento político do sertanejo, era preciso negar a evolução política e admitir que os povos mais atrasados e incultos podem, sem maior preparo, compreender, aceitar e praticar as formas de governos mais liberais e complicadas. A população sertaneja é e será monarquista por muito tempo, porque no estágio inferior da evolução social em que se acha, falece-lhe a precisa capacidade mental para compreender e aceitar a substituição do representante concreto do poder pela abstração que ele encarna, - pela lei. Ela carece instintivamente de um rei, de um chefe, de um homem que a dirija, que a conduza, e por muito tempo ainda o presidente da República, os presidentes dos Estados, os chefes políticos locais serão o seu rei, como, na sua inferioridade religiosa, o sacerdote e as imagens continuam a ser os seus deuses. Serão monarquistas como são fetichistas, menos por ignorância, do que por um desenvolvimento intelectual, ético e religioso, insuficiente ou incompleto.²³

Além do caso de Antônio Conselheiro, a associação entre misticismo e oposição à república aparece em Nina Rodrigues na sua narrativa sobre a “Hecatombe da Pedra Bonita”, inclusive referenciada por Xavier de Oliveira. Nesta narrativa aparece a figura de João Santos, que consegue levar a população de Flores, situada no cen-

tro de Pernambuco, a cultuá-lo como rei. O “rei” João Santos pregava que naquele lugar existia um país encantado, fabulosamente rico, onde um outro rei, dom Sebastião, viria trazendo fortuna e felicidade aos seus seguidores; os negros tornar-se-iam brancos, os velhos voltariam a ser moços, os pobres adquirem fortuna.²⁴

Os ecos do posicionamento de Nina Rodrigues aparecem em Xavier de Oliveira não só no reconhecimento de ambos ao caráter antirrepublicano dos místicos, mas também na tendência à marginalidade social. Os místicos aparecem não apenas à margem da civilização, como em íntima conexão com o crime. Assim, o autor via um círculo vicioso, uma comum “galeria terrorista” que unia o “jagunço de Canudos ao romeiro de Juazeiro”. Xavier de Oliveira está interessado no que Ralph Della Cava chamou de “versão masculina das ‘freiras’”,²⁵ ou seja, das beatas, marcadas pelo autor pelo “desvio da ortodoxia e a falta de instrução teológica formal”.²⁶ Na introdução de *Beatos e cangaceiros* já escreve Xavier de Oliveira fazendo menção a duas figuras emblemáticas deste círculo vicioso, marcado pela ausência de civilização e pelo descaso do Estado: Pedro Pilé e o Beato Vicente:

[...] desde a figura macabra de Pedro Pilé, a jagunço baiano que defendeu, do princípio ao fim, o reduto do Conselheiro, seu Bom Jesus de Canudos, até a individualidade, essencialmente fanática do Beato Vicente, o pernambucano de origem holandesa, que, de quando o conheço, só deixou o machado de lenhador, para pegar no bacamarte boca de sino, com que defendeu heroicamente o lugar santo de seu “padrinho” Cícero de “sua

Mãe das Dores! Sem o querer, caí num círculo vicioso: vem do jagunço de Canudos ao romeiro de Juazeiro. Mas, é nesses dois extremos que se acha a galeria terrorista, que me proponho movimentar.”²⁷

Nessa “galeria terrorista”, lugar de destaque ocupa o beato Ricardo, que, de homem dedicado a “ajudar a morrer aos moribundos, fazer sentinela aos defuntos e enterrar os mortos”, transita para o cangaço: “Certo dia o beato Ricardo desapareceu. Roubou uma moça e fugiu com ela, disse-me o beato Elias. E já tinha deflorado mais quatro, acrescentou-me sorrindo, o pândego Beato Romualdo.”²⁸

Na sua descrição Xavier de Oliveira precisa o que entendia por beato e as singularidades do misticismo que vivenciava. Ricardo encarnava “um beato, na verdadeira acepção do vocábulo naquela zona”:

Vagabundo, hipócrita, rezador, freqüentador das igrejas e dos lugares santos, vestido à frade: sem chapéu, batina de algodão tinto de preto, com semente de “coração de negro” e lama de argila, cordão de São Francisco amarrado à cintura, uma dezena de rosários pendurados ao pescoço, uma cruz negra de penitente ao ombro, enfim tudo ele tinha para ser o beato completa, que de fato era.²⁹

Os delirantes e marginais do sertão nordestino não esgotavam, para Xavier de Oliveira, as possibilidades de desenvolvimento das chamadas “misticopatias”. Ele relata casos de pacientes diagnosticados como misticopatas internados na Clínica Psiquiátrica da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro (Instituto Teixeira Brandão). O que diferenciava um caso de outro era o meio social, sendo capaz o sertão de representar o caldo de cultura ideal para

a “contaminação” da patologia, e a cidade, de dificultar a ação contagiosa dos místicos. Assim, comparando o Conselheiro com Teófilo Conceição, um interno que se dizia “amante de Deus e profeta de Santo Inácio”, escreve:

Estou que o Conselheiro não lhe levaria vantagem ponderável como fanatizador de gente inculta, crédula e belicosa dos sertões. E assim, bem se compreende o perigo de uma incursão sua àqueles lugares de onde veio e para onde, acaso, volte... Atualmente, seu campo de ação é o subúrbio de Inhaúma, a cujo cemitério chama “Vale de Josafá, Terra da Promissão” para onde hão de vir todos os povos do mundo a escutar a palavra de Deus por sua voz.³⁰

Os “místicos” figuravam, para Xavier de Oliveira, entre os reivindicadores que poderiam chegar aos comportamentos mais radicais e antissociais, podendo suas ideias fixas de missão, eleição, contato com o sobrenatural transformá-los em lideranças perniciosas, difusoras da doença mental. Imersos numa estrutura de pensamento primitiva (a aproximação com Nina Rodrigues é evidente, apesar da contestação a suas teses), Xavier de Oliveira associava sempre a presença da monarquia nos delírios megalomaníacos dos místicos. Assim, sempre haveria uma tendência a aparecer delírios com associações monárquicas, girando em torno não só de reis, rainhas, como de símbolos reais, como coroas, cetros.

Na descrição que faz de Teófilo Conceição e sua seguidora, a italiana Cecília Paniche, tida como profetisa e capaz de manter contato direto com Santo Inácio, Xavier de Oliveira mostra o que pretende

ser o colorido monárquico dos delírios “a dois” por eles revelados. Por intermédio de Cecília Paniche, Santo Inácio teria previsto o assassinato do rei dom Carlos de Portugal, tendo, inclusive, a “Profetisa” escrito à rainha dona Amélia relatando o “aviso”.³¹ Por outro lado, na descrição do comportamento de outro interno, Laureano Ojeda, o “Profeta da Gávea”, Xavier de Oliveira relata que se dizia pertencer a uma família privilegiada com contatos com a divindade, cujos irmãos, já falecidos, estariam “na corte celeste, à sua espera”.³²

Na história universal Xavier de Oliveira vai buscar exemplos de “magnicidas místicos”, nos quais via a ratificação da ligação entre misticismo e comportamento antirrepublicano. Entre eles cita os casos de Aimée-Cecile Renault, acusada de conspirar contra a vida de Robespierre, e o monge Jacques Clément, assassino de Henrique III. A primeira é apresentada como uma fanática, capaz de expor sua vida pela volta do absolutismo monárquico; o segundo, como um regicida, que, apesar disso, apresentava visões noturnas reveladoras de delírios de colorido explicitamente monárquico. Nessas visões, um anjo lhe apresentava uma clava, prometendo-lhe atributos reais em troca da morte do rei: “Pensa, pois em ti, como te irá bem a coroa do martírio que te está sendo preparada.”³³ Como em todos os reivindicadores místicos, Xavier de Oliveira identifica nos atos de Jacques Clément um conteúdo claramente megalomaníaco e centrado na obsessão monárquica, sendo taxativo na sua conclusão: “Há sempre uma aproximação entre os místicos e os monarquistas.”³⁴

No seu afã de assinalar comportamentos antissociais, Xavier de Oliveira chegou a uma associação direta entre misticismo e comportamento político, típica de uma nova fase da psiquiatria, voltada para a classificação social, capaz de esquadriñar a população e prever o comportamento julgado anormal. Assim, o psiquiatra apresentou uma argumentação que, baseada no império da ciência e no magistério da Igreja, deu as costas à realidade cultural de um povo que apresentava como característica formadora o que tão sabiamente Pierre Sanchis chamou de articulação das “diferenças enquanto diferenças”.³⁵ À porosidade de identidades sempre propensas à relativização, opôs Xavier de Oliveira tanto a norma de uma ciência, obcecada pela ideia de um tipo *standard*³⁶ de ser humano quanto a rigidez do magistério de uma Igreja ainda insensível ao pluralismo que nos fez sempre viver, concomitantemente, em temporalidades e lógicas diferentes.

Religion, mysticism and medical
(psychiatric) discourse: Xavier
de Oliveira and the search for a
“religious normality”

Abstract

The text deals with the interfaces of the religious and medical (psychiatric) discourse in the work of Xavier de Oliveira, a doctor who graduated from the Medical School of Rio de Janeiro, in the beginning of the XX century, and also an ardent catholic. The connection of Xavier de Oliveira to the

views of catholicism is evident at several points of his work, especially in *Beatos e cangaceiros*, and *Espiritismo e loucura*, the latter being dedicated to Jackson de Figueiredo. In the work of Xavier de Oliveira, mental pathology was closely connected to religious-free experiences, out of the faculty and the sacramental monopoly defended by catholicism. Therefore, it presents a very negative reading of mysticism, which was associated to religious morbidity and to mental pathology.

Key-words: Religious discourse. Mysticism. Medical (psychiatric) discourse.

Notas

- ¹ CARVALHO, José Jorge de. O encontro de velhas e novas religiões: esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade. In: MOREIRA, Alberto; ZICMAN, Renée (Org.). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Instituto Franciscano de Antropologia da Universidade São Francisco, 1994. p. 72.
- ² Idem, p. 73.
- ³ OTTO, Rudolph. *O sagrado: um estudo do elemento não racional na idéia do divino e sua relação com o racional*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1991.
- ⁴ MENDONÇA, Antônio G. A volta do sagrado selvagem: misticismo e êxtase no protestantismo do Brasil. *Ciência e Religião*, v. 2, n. 15, 1984.
- ⁵ Idem.
- ⁶ SEEL, Carlos Eduardo; BRUSEKE, Franz Josef. *Mística e sociedade*. São Paulo: Paulinas, 2006. p. 53.
- ⁷ Idem.
- ⁸ BERMANOS, Georges. *Essais et écrits de combat*. Paris: Gallimard, 1995. p. 766.
- ⁹ FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.
- ¹⁰ MENDONÇA, Antônio G. Op. cit., p. 15.
- ¹¹ BENEDETTI, Luiz Roberto. *Os santos nômade e o Deus estabelecido*. São Paulo: Paulinas, 1983. p. 98.

- ¹² MENESES, Raimundo de. *Dicionário literário brasileiro*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1978. p. 493.
- ¹³ Troeltsch contrastava a teologia tradicional, ancorada na revelação objetiva, com uma teologia mística, valorizadora da experiência subjetiva. Ver SELL, Carlos E.; BRUSUKI, Franz J. Op. cit., p. 131.
- ¹⁴ XAVIER DE OLIVEIRA. *Espiritismo e loucura*. [s. l]: GEEM, 1930. p. 62.
- ¹⁵ PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.
- ¹⁶ ISAIA, Artur Cesar. A hierarquia católica e o passado português. In: SZESZ, Christiane Marques et al. *Portugal-Brasil no século XX*. Sociedade, cultura e ideologia. Bauru: Edusc, 2003. p. 244-245.
- ¹⁷ XAVIER DE OLIVEIRA. *Espiritismo e loucura*, p. 62.
- ¹⁸ Idem, p. 185.
- ¹⁹ Ibidem.
- ²⁰ PEIXOTO, Afrânio. *Maria Bonita*, [s.n.t.], 1914.
- ²¹ A esse respeito ver PORTOCARRERO, Vera. *Arquivos da loucura*. Juliano Moreira e a descontinuidade histórica da psiquiatria. Rio de Janeiro: Editora da Fiocruz, 2002.
- ²² CORREA, Marisa. *As ilusões da liberdade*. A escola de Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil. Bragança Paulista: Edusf, 1998. p. 55.
- ²³ NINA RODRIGUES, Raimundo. A loucura epidêmica de Canudos. Antônio Conselheiro e os Jagunços. In: RAMOS, Arhur (Org.). *As coletividades anormais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1939. p. 70.
- ²⁴ NINA RODRIGUES, Raimundo. Op. cit., p. 135-142.
- ²⁵ DELLA CAVA, Ralph. *Milagre em Joazeiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 118.
- ²⁶ Idem, p. 33.
- ²⁷ XAVIER DE OLIVEIRA. *Beatos e cangaceiros*. História real, observação pessoal e impressão psicológica de alguns dos mais célebres cangaceiros do nordeste. Rio de Janeiro: [s. ed.], 1920. p. 14.
- ²⁸ Idem, p. 69.
- ²⁹ Idem, p. 63.
- ³⁰ XAVIER DE OLIVEIRA, *Espiritismo e loucura*, p. 105.
- ³¹ Idem, p. 109.
- ³² Idem, p. 164.
- ³³ *O magnicida Manço de Paiva*. Rio de Janeiro: Benedito de Souza, 1928, p. 70.
- ³⁴ Idem, p. 66.
- ³⁵ SANCHIS, Pierre. O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões? In: HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja na América Latina e no Caribe (1945-1995)*. Petrópolis: Vozes-Cehila, 1995.
- ³⁶ Não podemos esquecer que para a escola que o formou, a de Juliano Moreira, normais eram aqueles que aceitassem “os imperativos morais e econômicos defendidos pela sociedade burguesa”. Ver CARVALHAL, Lazara. O pensamento de Juliano Moreira: uma abordagem histórica. In: CONGRESSO DE SAÚDE MENTAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO, I. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996. *Anais...* p. 10.