

ALINE TORRES SOUSA CARVALHO

**O DISCURSO DA “SANTIDADE” EM NARRATIVAS DE VIDA DE SÃO FRANCISCO DE ASSIS
E DE FRANCISCO CÂNDIDO XAVIER**

**BELO HORIZONTE
2016**

Aline Torres Sousa Carvalho

**O DISCURSO DA “SANTIDADE” EM NARRATIVAS DE VIDA DE SÃO FRANCISCO DE ASSIS
E FRANCISCO CÂNDIDO XAVIER**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção de título de Doutor em Linguística do Texto e do Discurso.

Área de concentração: Linguística do Texto e do Discurso

Linha de Pesquisa: Análise do Discurso

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Ida Lucia Machado

Belo Horizonte
Faculdade de Letras da UFMG
2016

Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Letras
Programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos

Tese intitulada *O discurso da “santidade” em narrativas de vida de São Francisco de Assis e de Francisco Xavier*, de autoria da doutoranda Aline Torres Sousa Carvalho, apresentada à Banca Examinadora constituída pelos professores relacionados a seguir:

Prof.^a Dr.^a Ida Lucia Machado – FALE/UFMG
(orientadora)

Prof. Dr. William Augusto de Menezes – UFOP

Prof. Dr. Cláudio Humberto Lessa – CEFET

Prof. Dr.^a Sônia Caldas Pessoa – FAFICH/UFMG

Prof. Dr. Marcelo Cordeiro – UFMG/residência pós-doutoral

A todos aqueles que, a exemplo de São Francisco de Assis e de Francisco Xavier, fazem (ou ao tentam fazer) o bem ao próximo. Em especial, aos que fazem tanto bem a mim: minha filha e meu esposo.

AGRADECIMENTOS

É inspirada na narrativa de vida que começo a tecer esses agradecimentos, já que os inicio pela lembrança de um episódio ocorrido durante IV SIAD, na UFMG, em setembro último, durante a apresentação de minha orientadora, Ida Lucia Machado. Enquanto a pesquisadora proferia suas palavras sobre a narrativa de vida de Carlos Prestes, eu sentia um misto de alegria e de tristeza. A alegria era proveniente do “maravilhamento”, da “atração”, do “carisma” (termos explorados em nosso trabalho) que Ida exercia sobre mim e, quiçá, sobre o público de um modo geral. A tristeza era por estar ciente de que o doutorado e, muito provavelmente, a oportunidade de estar mais próxima a uma pesquisadora de tamanho prestígio estavam chegando ao fim. E, mesmo que isso pareça um tanto patético ou, ainda, piegas, devo relatar que lágrimas desceram dos meus olhos. E não foram poucas.

A partir deste pequeno relato, agradeço à minha orientadora, Prof^a. Dr^a. Ida Lucia Machado, que é para mim um “espelho-mediador”, no qual eu, apaixonada pela academia, pelos estudos e pelo saber, encontro instigante e renovadora inspiração. Agradeço-lhe pela orientação firme e ao mesmo tempo doce, pelas aulas ricas e prazerosas, pelo carinho com o qual me recebeu e pelo convívio agradável durante esses anos.

Agradeço aos professores do Pós-Lin, especialmente aos Professores Doutores Wander Emediato e Emília Mendes, que, com suas aulas, colaboraram em minha formação e no desenvolvimento desta pesquisa.

Agradeço ao pesquisador Patrick Charaudeau, pela disponibilidade e atenção com as quais me recebeu em uma conversa informal, dessas “de corredor”, que alunos e professores bem conhecem, centrada em minha pesquisa.

Agradeço aos Professores Doutores Cláudio Humberto Lessa (CEFET), Willian Augusto de Menezes (UFOP) e Dylia Lysardo-Dias (UFSJ), com os quais pude discutir sobre minha temática em congressos e simpósios e dos quais recebi valiosas contribuições.

Agradeço, ainda, à colega e Professora Doutora Sônia Caldas Pessoa e ao Professor Doutor Marcelo Cordeiro por aceitarem fazer parte da banca e trazer seus aportes teórico-metodológicos para este trabalho.

Agradeço imensamente à querida amiga e colega de doutorado Pollyanna Fernandes, pessoa de coração puro e de bondade sem igual, com quem posso dividir minhas ideias, meus questionamentos e minha vida.

Agradeço aos colegas Leonardo Côrrea-Rosado e Élisson Morato, pelas discussões enriquecedoras e pelas palavras de apoio e coragem.

Agradeço ao meu marido e companheiro, João Marcelo, que com amor e, às vezes exigência, foi meu incentivador, suportou-me nos momentos difíceis e alegrou-se comigo em cada passo desta conquista.

Agradeço à minha mãe, minha grande professora da vida, pessoa que, por seus sentimentos e suas ações nobres, pode ser considerada a verdadeira inspiração para o tema desta tese.

Agradeço à minha filha, Ana Luísa, por ter sido capaz de compreender minha ausência em diversos momentos ao longo do doutorado.

RESUMO

A pesquisa tem por objetivo analisar estratégias da construção discursiva de uma imagem de “santidade”, ao tomar por base histórias de vida de dois homens: Francisco de Assis e Francisco Cândido Xavier. O *corpus* é constituído pelos livros *Francisco de Assis* (FRUGONI, 2011) e *As vidas de Chico Xavier* (MAIOR, 2003). Os fundamentos teóricos da pesquisa concentram-se em pressupostos teóricos da Teoria Semiociológica, de Patrick Charaudeau (1992, 1983), e em diversos escritos de Machado sobre a união desta teoria à *Narrativa de Vida*. No decorrer do estudo, considerou-se que conceitos da narrativa de vida e conceitos da Análise do Discurso Semiociológica podem ser complementares. Nos discursos das narrativas de vida analisadas, deu-se especial destaque: 1) aos *efeitos de ficção* e aos *efeitos de gênero*; 2) para as dramatizações, que visam suscitar emoções diversas no leitor; 3) aos *efeitos do extraordinário*, que inserem elementos sobrenaturais nas narrativas de vida, além de realçar o carisma dos seres objeto de estudo destas. Tais elementos foram considerados como estratégias de *captação* do leitor, organizadas pelos autores, ainda que de maneiras distintas, uma vez que cada um deles tece seu texto a partir de seu lugar social (o de historiadora e o de jornalista). A união dos supracitados efeitos contribuiu para constituir uma imagem de “santidade” tanto para Francisco de Assis quanto para Francisco Xavier, apesar de cada um deles pertencer a uma religião diferente da outra, mas sendo que ambas têm como modelo o Cristo e sua vida. Enfim, a pesquisa chega à conclusão que a ideia de “santidade” é uma questão essencialmente discursiva, construída a partir de determinado projeto de fala, de determinado ponto de vista dentro de determinada situação de comunicação.

Palavras-chave: Análise do discurso, narrativas de vida, “santidade”, *efeitos discursivos*.

RESUMÉ

La recherche a eu pour but analyser les stratégies discursives qui ont permis la construction d'une image de « sainteté », en prenant comme point d'appui les récits de vie de deux hommes : l'Italien François d'Assise et le Brésilien Francisco Cândido Xavier. Le corpus qui a permis la recherche a été constitué par les livres *Francisco de Assis* (FRUGONI, 2011) et *As vidas de Chico Xavier* (MAIOR, 2013). Les fondements théoriques de la recherche tournent autour de la Théorie Sémiolinguistique conçue par Patrick Charaudeau (1983, 1992) et des plusieurs écrits qui unissent cette théorie au récit de vie, conçus par Machado. Au long de cette étude on a montré que l'union de ces concepts était possible voire complémentaire. L'analyse discursive réalisée à partir de deux livres qui ont formé le corpus a donné un spécial relief : 1) aux effets de fiction et aux effets de genre; 2) à la mise en place des dramatisations, dont la visée était de déclencher de différentes émotions chez les lecteurs ; 3) aux effets d'extraordinaire qui insèrent des éléments surnaturels dans les deux histoires de vie étudiées. En plus, ces effets ont contribué à rehausser le charisme des êtres dont les histoires ont été narrées. Tous ces éléments ont été considérés comme des stratégies de captation du lecteur, organisées par les auteurs des livres, même si Frugoni et Maior ont écrit leurs textes en n'oubliant pas leur lieux sociaux respectifs (celui d'historienne et celui de journaliste). L'union des effets cités a contribué pour l'édification de l'image de « sainteté » aussi bien pour François d'Assise que pour Francisco Xavier, bien que chacun d'eux ait professé des crédos religieux différents. Néanmoins, les deux hommes avec leurs respectives religions, avaient le même modèle en commun : celui du Christ. Enfin, on est arrivé à la conclusion que l'idée de « sainteté » est une question essentiellement discursive, construite selon un projet de parole et un point de vue déterminés par une situation de communication donnée.

Mots-clés: Analyse du discours, récits de vie, “sainteté”, effets discursifs.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1 – A NARRATIVA DE VIDA NA ANÁLISE DO DISCURSO: EM BUSCA DE INTERFACES ...	17
1.1 Um pouco da história da narrativa de vida	19
1.1.1 A narrativa de vida na Antiguidade.....	19
1.1.2 A narrativa de vida na Idade Média: as hagiografias	25
1.1.3 A narrativa de vida nas Idades Moderna e Contemporânea.....	29
1.1.4 O boom das narrativas de vida no final do século XX e no século XXI	33
1.2 Narrativa de vida: origem e explicação do sintagma.....	34
1.3 Entre Les récits de vie e a AD: o discurso como objeto de estudo e a interdisciplinaridade focalizada	40
1.4 Breves considerações sobre uma metodologia dos possíveis interpretativos e dos contrastes	43
1.5 Entre o vivido e o narrado: o “fazer” narrativo	45
CAPÍTULO 2 – PERSONAGENS E NARRATIVAS DE VIDA ESCOLHIDAS: SÃO FRANCISCO DE ASSIS E FRANCISCO CÂNDIDO XAVIER	57
2.1. Em cena: Francisco Cândido Xavier	57
2.2 Chico Xavier e o Espiritismo	62
2.2.1 Origem e bases do Espiritismo: Allan Kardec	62
2.2.2 O Espiritismo no Brasil e o legado de Chico Xavier	66
2.3 As vidas de Chico Xavier (2003): seu contrato de comunicação e sua mise-en-scène	722
2.5 O Catolicismo e a Ordem Franciscana	81
2.6 Vida de um homem: Francisco de Assis: contrato de comunicação e mise-en-scène.....	84
CAPÍTULO 3 – DEFININDO A NOÇÃO DE “SANTIDADE”	88
3.1 A origem do conceito	888
3.2 O significado do conceito	90
3.3 O corpo do santo: purificação e castidade.....	955
CAPÍTULO 4 - INVESTIGANDO OS EFEITOS DO DISCURSO NAS NARRATIVAS DE VIDA.....	1055
4.1 Efeitos de real e de ficção e efeitos de gênero	1066

4.2 Os efeitos patêmicos nas narrativas de vida	111
4.2.1 Os efeitos patêmicos da “dor” e suas variantes	1200
4.2.2 Os efeitos patêmicos da “alegria” e suas variantes	132
4.2.2 Os efeitos patêmicos da “repulsa” e suas variantes	132
CAPÍTULO 5- A LITERATURA NÃO REALISTA NAS NARRATIVAS DE VIDA: OS EFEITOS DO EXTRAORDINÁRIO	1422
5.1 A proposta de Todorov: o Maravilhoso, o Fantástico e o Estranho	1422
5.2 Estratégias discursivas da escrita não realista: os efeitos do extraordinário	14949
5.3 Síntese dos “tipos” dos efeitos do extraordinário identificados	1655
CAPÍTULO 6- O CARISMA ATRIBUÍDO A SÃO FRANCISCO DE ASSIS E A FRANCISCO XAVIER....	1677
6.1 Os três elementos do carisma: a transcendência, a atração e o corpo	1688
6.2 O carisma nas pregações de São Francisco de Assis	1711
6.3 Chico Xavier: popularidade, fama e idolatria.....	1755
CAPÍTULO 7- ESTABELECENDO UM CONTRASTE ENTRE AS DUAS NARRATIVAS DE VIDA.....	1844
7.1 Contrastando os títulos das narrativas de vida	1844
7.2 Contrastando as capas das obras.....	1866
7.3 Contrastando os efeitos de real, de ficção e de gênero.....	1900
7.4 Contrastando os efeitos patêmicos.....	1922
7.5 Contrastando os efeitos do extraordinário	1944
7.6 Contrastando as imagens do carisma.....	1966
7.7 Outras proximidades identificadas entre discursos de Frugoni (2011) e de Maior (2003)	1977
7.8 Quadro comparativo entre as análises das duas obras.....	2011
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	206
REFERÊNCIAS	210
ANEXO	215
Principais pontos da doutrina espírita.....	215

INTRODUÇÃO

Atos de bondade, vidas dedicadas ao próximo, doação. Estas são algumas das características que aproximam as duas personalidades cujas narrativas de vida propomos estudar neste trabalho: São Francisco de Assis e Francisco Cândido Xavier, o último mais conhecido como Chico Xavier. Dois Francisco (s) que viveram em épocas e sociedades diferentes, mas cujas trajetórias possuem traços bastante comuns entre si e revelam muito do contexto sócio-histórico no qual viveram.

Um é santo da igreja católica; outro, um dos pioneiros de uma doutrina espírita nascida na França e que tem muitos adeptos no Brasil. Um, na qualidade de santo canonizado, é invocado pelos fiéis nas horas difíceis; outro, pela espiritualidade, muitas vezes também foi conforto para pessoas que haviam perdido seus entes queridos. E ambos, cada qual em seu tempo, optaram por viver a pobreza material, o que mostra, a nosso ver, a grandeza de suas almas.

Diante do exposto, nossa proposta é analisar os procedimentos e esta construção discursiva da imagem de “santidade” atribuída a São Francisco de Assis e Francisco Xavier em suas narrativas de vida. Para tanto, tomamos como fontes principais as seguintes obras: *Vida de um homem: Francisco de Assis*, de Chiara Frugoni (2011), e *As vidas de Chico Xavier*, de Marcel Souto Maior (2003). Nossa hipótese é que tanto na narrativa de vida de Francisco de Assis quanto na de Francisco Xavier os autores criariam uma imagem santificada para os personagens a partir, principalmente, dando especial destaque a vidas pautadas na pobreza e na caridade, de modo que as diferenças em relação às suas respectivas religiões seriam esmaecidas.

O livro *As vidas de Chico Xavier* foi escrito pelo jornalista e roteirista da TV Globo, Marcel Souto Maior (2003), quando ele era também repórter do *Jornal do Brasil*. Essa narrativa de vida, organizada em 270 páginas, inicia-se com a morte do médium, e enfatiza como o acontecimento repercutiu no país. Em seguida, Souto Maior narra a vida do personagem a partir de sua infância e segue sua história cronologicamente a partir de seus encontros e diálogo com seu biografado. Por sua vez, *Vida de um homem: Francisco de Assis* foi escrito pela historiadora medievalista e professora da Universidade de Roma II, Chiara Frugoni (2011), sendo fruto, nesse sentido, das pesquisas realizadas pela autora

em torno da vida do personagem. Com 184 páginas, a obra relata mais enfaticamente a vida do santo a partir de sua juventude, em uma época próxima à sua conversão, já que, conforme a autora, pouco se sabe sobre sua infância.

Em nossa abordagem dessas obras, partimos da premissa de que as narrativas de vida são baseadas em fatos vividos por sujeitos/personagens e organizados por um sujeito autor, que pode ser o próprio personagem ou um narrador-observador. Ao narrar sua vida [ou a de outro] o sujeito reconstrói o passado por meio de palavras (MACHADO, 2012), de modo que as narrativas de vida possam ser consideradas representações criadas discursivamente.

Desse modo, as narrativas de vida são construídas a partir de um ponto de vista que lhes atribui determinada forma. Nas narrativas de vida de São Francisco de Assis e de Francisco Xavier, a representação (da vida) dos personagens será aqui realizada a partir do ponto de vista dos já citados Frugoni (2011) e Maior (2003), respectivamente.

Nesse sentido, as escritas que contam histórias de vidas de pessoas reais constituem atos de linguagem, de discurso, criados a partir de uma finalidade específica, em uma dada situação de comunicação entre sujeitos inseridos em determinado contexto sócio-histórico. A partir do seu projeto de fala, de seus objetivos junto ao interlocutor, esses sujeitos organizam as categorias linguísticas.

No caso das narrativas de vida, podemos considerar que são organizadas em torno do contar, que “representa uma busca constante e infinita; a da resposta às perguntas fundamentais que o homem se faz: Quem somos? Qual a nossa origem? Qual é o nosso destino? Dito de outro modo: qual é a verdade de nosso ser?” (CHARAUDEAU, 2008a, p. 154).

Nesse contexto, lançamos uma série de questões a serem discutidas ao longo deste trabalho: que interfaces teórico-metodológicas se pode estabelecer entre a narrativa de vida e a Análise do Discurso? Qual a relação entre a narrativa de vida de uma pessoa e sua própria vida? Qual a importância do fazer discursivo nessa relação? Quais estratégias discursivas podem ser identificadas nas narrativas de vida escritas por Frugoni (2011) e por Maior (2003) no intuito de narrarem, respectivamente, a vida de São Francisco de Assis e a de Francisco Xavier? Como o papel social de cada um dos autores pode influenciar tais estratégias em suas respectivas obras? Em que medida se pode pensar em uma imagem de “santidade” para Francisco Xavier e para São Francisco de

Assis? O que entendemos por “santidade”, considerando que um de nossos protagonistas é um dos grandes expoentes da doutrina Espírita?

Essas e outras questões permeiam nossos objetos de estudo e servem de ponto de partida para a realização desta pesquisa, cuja origem encontra-se na dissertação de mestrado desenvolvida por nós e intitulada *A representação de Chico Xavier como herói virtuoso: uma análise da narrativa midiática Chico Xavier*¹. Nesse trabalho, analisamos como a figura de Chico Xavier foi transformada em um herói virtuoso² (CAMPBELL, 1993) e, ao mesmo tempo, em uma celebridade midiática no filme *Chico Xavier*. Sendo esse filme baseado na obra de Maior (2003) e, diante dos diferentes olhares sobre o médium nas duas produções, ficou-nos o desejo de voltar ao livro e estudá-lo de modo mais aprofundado, a partir de conceitos próprios da *Teoria de Narrativa de vida* (MACHADO, 2009, 2011, 2012, 2013) e da *Análise do Discurso*.

A obra de Maior (2003) mostra a importância, o respeito e o reconhecimento público adquirido por Francisco Cândido Xavier em contexto nacional e internacional. Esse médium mineiro, conhecido por sua simplicidade e humildade, inseriu-se, de certo modo, no imaginário social brasileiro não só por sua mediunidade e pelo fato de ter sido o principal representante da doutrina espírita no Brasil, mas também por sua generosidade e por ter tido uma vida inteiramente dedicada ao próximo.

Justamente, por esse desprendimento de bens materiais, sempre associamos a imagem de Francisco Xavier a de outro ser humano, que por possuir grandes virtudes, como dizem diferentes escritos, foi canonizado pela Igreja Católica como São Francisco de Assis.

De modo geral, notamos que valores como caridade, doação, pobreza e sofrimento são características presentes na vida das duas personalidades. Decidimos,

¹ Dissertação apresentada ao PROMEL – Programa de Mestrado em Letras, na Universidade Federal de São João Del-Rey, em dezembro de 2010, sob a orientação do Professor Doutor Guilherme Jorge de Rezende.

² Conforme o mitólogo Joseph Campbell (1993), o herói é aquele que abre mão de si mesmo para defender um povo, um objetivo, um ideal. Ele parte do mundo cotidiano para enfrentar obstáculos considerados intransponíveis e, após vencê-los, retorna a casa, trazendo benefícios para todos. Por isso, é denominado herói virtuoso, em contrapartida ao herói trágico. Esta concepção foi utilizada por nós na dissertação de mestrado. No entanto, nesta tese, propomos utilizar o referencial teórico metodológico de Charaudeau (2008), conforme veremos mais à frente.

então, reunir como *corpus* as duas narrativas de vida supracitadas, que versam sobre os dois Francisco (s) pelos quais nos interessamos.

Por sua vez, São Francisco de Assis é um santo de grande importância para os católicos e que ganhou mais destaque, atualmente, com o novo Papa, que escolheu o nome de Francisco: o Papa argentino Francisco é o primeiro latino-americano a liderar a igreja católica. Talvez a escolha de seu nome represente suas origens, não pessoais, mas latino-americanas, uma vez que esse Papa parece querer representar também o mundo subdesenvolvido, a América “dos pobres” (grifo nosso). E é assim que ele tem aparecido aos olhos do mundo, até agora, dotado da mesma humildade, do calor, da simpatia e da generosidade do povo latino-americano.

Por outro lado, as vidas de São Francisco de Assis e de Francisco Xavier correspondem a algumas de minhas identificações mais tenras — e aqui uso a primeira pessoa do singular devido à particularidade do assunto —, de modo que é no campo pessoal que se encontra um dos motivos da escolha desse *corpus*. Quando criança, eu ouvia, nas missas, a passagem bíblica das Bem-Aventuranças: “Bem-Aventurados os pobres de espírito, porque deles é o Reino dos Céus” (Mt 5:1), e me sentia aliviada por não ser rica. Por minha imaturidade, não compreendia o sentido da passagem. E eu ouvia, também, outros trechos que falavam sobre a pobreza, como em: “Não escolheu Deus os que são pobres quanto ao mundo para fazê-los ricos na fé e herdeiros do reino que prometeu aos que o amam?” (Tiag, 2:5), tinha a mesma ideia e concordava com esses dizeres.

Muitos são os trechos bíblicos que se referem à pobreza e eu sempre compreendi, com meu “possível interpretativo” (CHARAUDEAU, 1983, p. 57) infantil, que não deveríamos ser ricos de bens diante da pobreza dos outros. Cresci com essa ideia, muito embora acompanhada de grande culpa, pois como qualquer ser humano, eu sempre tive meus anseios por uma melhoria de vida, inclusive, financeira.

Assim, vem da minha infância e da minha fé a admiração à ideia de uma vida pautada na justiça, na igualdade social, na divisão dos bens e até na abnegação desses valores. Sempre devo ressaltar que se trata de um ideal, não de um modo de vida. Acredito, então, que as personalidades cujas vidas são representadas neste estudo, recobrem muito de meus pensamentos, sonhos e utopias.

No que concerne aos pressupostos teóricos que fundamentam este estudo, adotaremos alguns conceitos da Teoria Semiolinguística, de Patrick Charaudeau (1992, 1983), e da *Teoria da Narrativa de Vida*, proposta por Machado (2009, 2011, 2012, 2013, 2014), bem como as concepções de teóricos que abordam o tema, tais como, Bertaux (2003), Dosse (2009) e Burrick (2010).

Buscaremos realizar um diálogo entre tais autores, no intuito de tecer algumas imbricações entre as duas teorias, trabalhando na perspectiva de uma “interdisciplinaridade focalizada” (CHARAUDEAU, 2012), na medida em que podemos realizar “empréstimos recíprocos” (CHARAUDEAU, 2012, p. 41) entre elas, seja de conceitos — que podem ser redefinidos e reutilizados —, seja de instrumentos de análise. Também lançamos mão de estudos relacionados à questão da santidade, tais como, os de Vauchez (1995) e os de Gajano (2006).

Em relação à nossa metodologia, buscaremos abordar nosso *corpus* ao longo de todo o trabalho, intercalando, na medida do possível, o diálogo teórico e a observação e interpretação de fragmentos das narrativas de vida escolhidas.

De tal modo, este trabalho está organizado da seguinte maneira: o primeiro capítulo estabelece interfaces entre a narrativa de vida e a Análise do Discurso, abordando, para tanto, o surgimento das narrativas de vida e seu desenvolvimento ao longo do tempo, a origem do sintagma *narrativa de vida*, a partir de MACHADO (2009, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015), e os possíveis modos de se relacionar a narrativa de vida e a Análise do Discurso.

A partir do olhar da Análise do Discurso, o segundo capítulo, apresenta as narrativas de vida escolhidas para análise nesta tese e discorre sobre elas, sobre seus protagonistas e seus legados religiosos. O terceiro capítulo, por sua vez, busca definir o conceito de “santidade” que será utilizado em nosso trabalho, tendo em vista o *corpus* e nossos objetivos.

O quarto capítulo investiga alguns procedimentos discursivos encontrados nas obras de Frugoni (2011) e de Maior (2003), os quais, a nosso ver, colaboram para a construção de imagens de “santificadas” para Francisco de Assis e Francisco Xavier. Tais procedimentos correspondem ao que Charaudeau (1983, 1992) denomina *efeitos do discurso*. Ainda na investigação de tais *efeitos*, o quinto capítulo aborda os aspectos de

uma literatura não realista³, presentes em nosso *corpus*, haja vista o universo místico no qual se inserem os protagonistas.

Por sua vez, o sexto capítulo discorre sobre o carisma, segundo a perspectiva de Charaudeau (2012), investigando como tal imagem é atribuída, discursivamente, aos personagens nas obras analisadas. E, por fim, o sétimo e último capítulo estabelece um contraste entre as análises realizadas ao longo do trabalho, de modo a compartilhar a metodologia proposta por Charaudeau (1983) e por Bertaux (1997) explicitadas no primeiro capítulo.

³ Desde já salientamos que, ao nos referirmos à presença de uma literatura não realista nas obras, o fazemos a partir de alguns referenciais teóricos, tais como Todorov ([1970] 2007), e sempre tendo em mente os efeitos desse tipo de discurso. Assim, não adentraremos as questões relacionadas com o que pode ser considerado como ficção ou como realidade. Para nós, no campo religioso, isso depende das crenças de cada pessoa.

CAPÍTULO 1 – A NARRATIVA DE VIDA NA ANÁLISE DO DISCURSO: EM BUSCA DE INTERFACES

A Análise do Discurso (AD) é uma disciplina que se constituiu principalmente através do diálogo com as Ciências Sociais. Esse diálogo interdisciplinar leva a AD a se interessar por objetos de outras disciplinas e, ainda, nelas buscar as ferramentas teórico-metodológicas que irão compor o instrumental de que então disporá o analista de discurso.

Dentre tais objetos oriundos de outras áreas, encontram-se as narrativas de vida, sobre as quais a AD também se debruça, contribuindo com a variedade de *corpora* observados em algumas pesquisas⁴.

Em sua obra *Langage et Discours*, de 1983, Charaudeau enuncia que toda teoria remete a outra teoria, assim como todo ato de linguagem remete a outro ato de linguagem. Essa interdiscursividade, inerente a todo discurso, é ressaltada ao longo de seus trabalhos e se manifesta, sobretudo, na relação dialógica que o autor mantém com outras áreas do saber. A título de ilustração, o excerto abaixo mostra os caminhos percorridos pelo autor no interior das Ciências da Linguagem e das Ciências Sociais. O teórico se define como:

Um semiólogo, analista do discurso que, tendo atravessado as ciências da linguagem da época do estruturalismo até os dias de hoje, se confrontou com os pensamentos e os trabalhos de semanticistas em torno de Bernard Pottier, com os semioticistas em torno de Algirdas Greimas, de narratologistas em torno de Genette, se viu diante de uma certa filosofia em torno de Michael Foucault, de uma semiologia polivalente em torno de Roland Barthes, e que foi levado a colaborar com sociólogos e psicossociólogos em seus trabalhos sobre a mídia e sobre o discurso político (CHARAUDEAU, 2013, p. 20).

Pode-se, desse modo, inferir que alguns avanços da Teoria Semiolingüística, criada pelo autor supracitado, sejam fruto também de sua mobilidade e de sua abertura a

⁴ Tais como os propostos por Machado & Mendes (2013).

metodologias e conceitos advindos de outras disciplinas, de sua abordagem interdisciplinar dos fenômenos linguageiros e sociais.

Talvez parte dessa relação dialógica entre procedimentos metodológicos e instrumentais teóricos se deva, essencialmente, ao fato de o discurso se constituir através do uso social da linguagem. O discurso não é apenas uma materialidade linguística, ele possui também um cunho social. Assim, analisar um discurso requer muito mais que analisar componentes textuais, sintáticos ou semânticos, mas também o universo de práticas sociais que o envolve.

Recentemente, Charaudeau (2013) escreveu sobre a importância da interdisciplinaridade nas Ciências Humanas e Sociais, propondo uma *interdisciplinaridade focalizada*. Esta possibilita à AD recorrer a conceitos de outras disciplinas, redefinindo-os e trazendo-os para outro viés de leitura, dado por outro objetivo de análise (CHARAUDEU, 2013, p. 47).

A interdisciplinaridade focalizada é um processo no qual devem estar explícitos quais termos são advindos de quais disciplinas e como estes são reutilizados, sem que haja danos a nenhuma delas. Não se trata de um modelo, mas de:

(...) um estado de espírito que engendra uma abordagem que procura manter, ao mesmo tempo, o múltiplo pertencimento disciplinar dos fenômenos sociais (interdisciplinaridade) e o rigor de uma disciplina (focalizada) (CHARAUDEAU, 2013, p. 47).

Nesse contexto, dentre os conceitos advindos de outras áreas do conhecimento e acolhidos pela AD, com Machado (2009, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015), o de *narrativa de vida*, constitui o objeto desta pesquisa.

É compartilhando o posicionamento de Charaudeau (2013) e de autores que propõem fazer uma releitura de seus conceitos, tal como Machado (2009, 2011, 2012, 2013), entre outros, que nos propomos a realizar este trabalho.

Para tanto, iniciamos este capítulo discorrendo sobre a história do gênero narrativa de vida, considerando-o, sob a perspectiva da AD, como uma prática social definida por diferentes fatores, dentre os quais, seu contexto sócio-histórico, os atores sociais envolvidos e seus objetivos comunicativos. Em seguida, discorreremos sobre o

gênero narrativa de vida e suas abordagens dentro das Ciências Sociais e dentro da AD, de modo a estabelecer possíveis maneiras de relacionar o tratamento teórico e analítico dado ao gênero nessas duas áreas.

1.1 Um pouco da história da narrativa de vida

Podemos afirmar que todo discurso é uma prática social realizada por determinados atores históricos e em determinado contexto. As narrativas de vida, assim como quaisquer outras obras literárias, históricas, científicas, constituem-se discursos e são, portanto, mais do que palavras ou obras que remetem a alguém que vive ou viveu.

Tais narrativas são obras cujas produções são inseridas em determinadas sociedades, escritas por determinado autor que possui determinados projetos de fala e que visa a determinados interlocutores. Assim, também as narrativas de vida, como hoje as concebemos, podem ser pensadas como formas de ação dos sujeitos no mundo.

Tais formas de ação possuem uma história e uma memória, que delas fazem parte e que merecem ser revisitadas, uma vez que as narrativas de vida são envolvidas pelas práticas sociais, culturais e ideológicas de uma época e de uma sociedade. Nesse sentido, empenhar-nos-emos a seguir em traçar, de modo não exaustivo, um histórico do gênero narrativa de vida, o que implica em abordar as diferentes configurações discursivas que este possui ao longo do tempo.

1.1.1 A narrativa de vida na Antiguidade

A biografia⁵ é um gênero que se difundiu a partir da noção de *bioi* (bios) e que “não se ocupa de retratar apenas a ‘vida’, mas também a ‘maneira de viver’” (DOSSE, 2009, p. 123) de uma pessoa. O gênero teve, por muito tempo, uma função moralizante,

⁵ Neste trabalho, adotamos o termo *narrativa de vida*, conforme explicaremos mais adiante. No entanto, ao discorrermos sobre as diferentes abordagens de tal gênero, manteremos os termos originais utilizados pelos autores.

prestando-se ao discurso das virtudes e da criação e reprodução de modelos que educariam e transmitiriam os valores dominantes.

Uma abordagem histórica do gênero narrativa de vida, ainda segundo o autor supracitado, mostra que seu início ocorreu juntamente com o da História, no século V a.C., com as narrativas de vida de Sócrates. Nesse primeiro momento, o indivíduo era considerado a partir de sua capacidade de representar um tipo, uma função social, de modo que as biografias apenas traçavam os perfis daqueles que representavam os valores que deveriam estar presentes nas carreiras da política, do exército e da magistratura. Contudo, Burrick (2010) afirma que tais narrativas representavam uma mudança cultural importante: “a passagem do divino ao humano, em matéria de construção de sentido⁶ (BURRICK, 2010, p. 10)”, o surgimento de uma nova forma de conhecimento.

A contribuição dos socráticos em relação ao desenvolvimento do gênero narrativa de vida relaciona-se, também, com a Maiêutica, de Platão, no século IV a.C., uma abordagem pedagógico-filosófica cuja preocupação concentra-se em torno da fórmula “Conhece-te a ti mesmo” (PINEAU; LE GRAND, 2002, p. 22). Através dessa abordagem, o ser humano deve se voltar para seu interior e tentar reconhecer sua essência.

Isócrates e Xenofonte são considerados os pioneiros no gênero, com obras que relatavam apenas a vida política de seus personagens, e escondiam sua vida privada. Isócrates narrava os fatos com o intuito de criar para os políticos uma imagem de moralidade. No *Evágoras*, o *encomium* (o elogio fúnebre, muito comum na Antiguidade) do rei de Chipre, Isócrates retrata o personagem de maneira idealizada, com uma genealogia que remonta a Zeus.

Nota-se, desse modo, que o surgimento do gênero narrativa de vida se entrelaça ao desenvolvimento da Retórica, que tinha Isócrates como um de seus mestres, sobretudo no gênero *epidídico* ou *demonstrativo* — que visa ao louvor e à censura — na Grécia Clássica, pendendo, especialmente, ao louvor.

Conforme Momigliano (1971), Xenofonte, por sua vez, escreve a vida de Agesilau e classifica a obra como um elogio, na qual “procura apreciar as qualidades e a glória do rei desaparecido” (MOMIGLIANO, 1971, p. 76). Em sua obra, o filósofo tinha como objetivo

⁶ Tradução nossa de: “le passage du divin à l’humain, en matière de construction de sens.”

selecionar o que mereceria ser guardado para o futuro, traçando um perfil do personagem relacionado ao caráter. A narrativa de vida, nesse período, tinha o imaginário como um de seus alicerces, o que promove o distanciamento existente entre esse gênero (por muito tempo renegado) e a História.

Apesar de os precursores serem gregos, dois romanos são considerados como os grandes mestres do gênero na Antiguidade: Plutarco, nascido em 45 d.C., e Suetônio, nascido em 70 d.C. “Foi pelo modelo de seus trabalhos, sobretudo os de Plutarco, que o gênero biográfico se cristalizou em sua especificidade” (DOSSE, 2009, p. 126).

Autor de *Vidas Paralelas*, Plutarco interessava-se pelos defeitos e pelas virtudes dos heróis, enfatizando as virtudes, e buscava estabelecer comparações entre os heróis gregos e romanos, deixando claro que não se interessava pela história e, sim, pelas vidas: “Não escrevemos Histórias e sim, vidas, esclarece no prefácio de *Vida de Alexandre*” (PLUTARQUE, 1995, p. 39 *apud* DOSSE, 2009, p. 127). Nas vidas dos heróis, eram destacadas curiosidades, particularidades, aspectos psicológicos e ações que não seriam interessantes do ponto de vista da História. Nas palavras de Plutarco, em *Vida de Alexandre*:

De resto, nem sempre são as ações espetaculares que mostram melhor a virtude ou o vício: um fato insignificante, uma palavra, uma pilhéria às vezes revelam com mais clareza o caráter que combates sangrentos, batalhas acirradas ou assédios portentosos (PLUTARQUE, 1995, p. 39 *apud* DOSSE, 2009, p. 127).

Para Plutarco, os autores tinham liberdade para retratar, ao seu modo e estilo, as vidas de seus heróis — aspecto que acreditamos importante ser considerado nas narrativas de vida até os dias atuais — estabelecendo, já na Antiguidade, a diferença entre o gênero narrativa de vida e o gênero histórico. Assim, “Plutarco reivindica para o biógrafo o direito de estilizar a realidade da experiência vivida” (REVEL, 2002, p. 471-472 *apud* DOSSE, 2009, p. 127).

Ao *estilizar a realidade da experiência vivida*, Plutarco o faz com o objetivo de perpetuar certas virtudes morais, a partir de modelos a serem imitados. Nas vidas de seus heróis, o autor filosofa sobre as forças e as fraquezas dos homens, sobre como um

grande herói não deve sucumbir às tentações, mantendo seu caráter moral. Nesse sentido, ele coloca em cena o embate entre a virtude (*areté*) e o trágico da história, convidando o leitor a pensar sobre como o ser humano se sujeita às provações da ação (*práxis*), como ele reage diante das intempéries da vida.

Cada autor, ao contar a vida de alguém, possui uma intencionalidade, um objetivo de influência frente aos interlocutores e utiliza, para tanto, estratégias específicas. Conforme Dosse (2009), o que atribui à obra de Plutarco sua importância e perenização é a riqueza de descrições que envolvem o humano em retratos individualizados ao longo da intriga. Em suas narrativas, se há um discurso de virtudes, estas são sempre captadas na ação e ligadas à humanidade de um herói que está situado em um contexto histórico particular. Desse modo, são as estratégias discursivas utilizadas por Plutarco na confecção de seus personagens e de suas histórias e, essencialmente, as descritivas, que lhe conferem credibilidade e fazem dele um autor representativo na tradição do gênero narrativa de vida.

Outro mestre romano do gênero é Suetônio, que viveu no início do século I d.C. e teve como objetivo narrar vidas de imperadores romanos reunidas na obra intitulada *Vies des douze Césars* (edição francesa de 1990). Seu projeto também se diferencia do gênero histórico e em sua obra não há pretensão de fidelidade ao contexto, nem mesmo de uma lógica induzida pelo encadeamento dos fatos, muito embora Suetônio mostre sempre a busca da informação autêntica dos acontecimentos.

Em uma época em que havia dois tipos de narrativas de vida — a romanceada, com um discurso que tendia ao lirismo, e a erudita, mais ligada ao universo concreto, às documentações — Suetônio se enquadra no segundo tipo. Protegido pelo imperador Adriano, possuía acesso fácil aos arquivos imperiais e pôde utilizar documentos secretos e correspondências privadas.

Por suas descrições segundo características psicológicas e por sua percepção objetiva, a escrita de Suetônio foi considerada um modelo contrário ao de Plutarco. Contudo, apresentava também um discurso da moral e, sobretudo, ideológico e político, filiado aos princípios do Império Romano. As qualidades e os defeitos dos Césares descritos por Suetônio tinham como modelo Adriano, de quem era contemporâneo e com quem mantinha ligações. “Suetônio escreve sobre o passado de Roma com a

intenção de esclarecer e apoiar o jogo político atual, de que ele mesmo participa como ator” (DOSSE, 2009, p. 135).

Em suas obras, Suetônio, assim como seu predecessor, Plutarco, descrevia as virtudes e as mazelas dos Césares, realizando, ao final das narrativas, um balanço das qualidades dos heróis, fazendo deles modelos a serem seguidos. Apesar de todos eles possuírem aspectos positivos e negativos, os doze Césares de Suetônio são divididos em: i) os dotados de *humanitas*, considerados bons: Augusto, Tito, Júlio César, Tibério e ii) os marcados como *inhumanitas*, considerados maus políticos (e/ou políticos maus): Vitélio, Calígula, Nero. Tais retratos contêm os valores encontrados na Retórica romana, como a *moderatio*, a *civilitas*, a *clementia*.

Assim, podemos considerar que o gênero narrativa de vida apresenta, em sua origem, uma interface com a Retórica, possuindo como premissa um ideal moralizante e político, voltado para a criação de figuras cujas virtudes deveriam inspirar a vida das pessoas. Para tanto, os autores, desde a Antiguidade, criavam, discursivamente, para seus sujeitos/personagens, *ethé* de heróis, selecionando e valorizando características e fatos apropriados. As narrativas de vida possuíam, então, forte *dimensão argumentativa*, no sentido proposto por Amossy (2006), constituindo-se em discursos que não tinham o objetivo direto de persuadir o interlocutor/leitor, mas que exerceriam sobre ele certa influência.

O autor de uma narrativa de vida — muito embora escreva sobre alguém que de fato existe ou existiu — constrói, contorna, delinea, a partir de seu estilo e de seu projeto inicial de escrita (com seus objetivos e visando a determinados interlocutores) as vidas dos personagens. Trata-se, metaforicamente, de um trabalho de oleiro, no qual o barro seriam os fatos; as qualidades, as características escolhidas para o enredo, e o produto final seria encontrado nas vidas e nas imagens de si dos sujeitos/personagens. As mãos do oleiro seriam as palavras e todo o contexto discursivo que as envolveria.

Desse modo, ao abordarmos o nascimento do gênero narrativa de vida, na Antiguidade, podemos estabelecer algumas interfaces entre o gênero e a AD, especificamente a Teoria Semiolinguística. Tais interfaces se constituem na medida em que as narrativas de vida são atos de linguagem inseridos em determinados contextos sociais e culturais, seja na Antiguidade, seja na atualidade. Tais atos languageiros são

definidos por Charaudeau (1983, p. 13) como “um conjunto de atos significadores que contam o mundo através das condições e da própria instância de sua transmissão⁷”.

Desse modo, os escritos de Plutarco e Suetônio, bem como os dos demais autores de narrativas de vida (e de textos de gêneros diversos), são carregados de sentidos que revelam o mundo ao qual pertencem e lhe atribuem significados. Tais escritos, cujo propósito principal é narrar a vida de alguém, representam discursivamente não só o personagem, mas também a sociedade na qual este se insere. Ao narrar os feitos e delinear as personalidades dos heróis, Plutarco, por exemplo, revela uma sociedade que tem como valores e crenças a perpetuação das virtudes morais, mesmo quando colocadas à prova, e que cultuava retratos de heróis políticos e militares.

Ainda no viés semiolinguístico, todo ato de linguagem traz consigo não só o que é explícito, ou seja, o que pode ser percebido, compreendido claramente por meio de palavras, gestos, imagens; mas também seus implícitos, o que precisa ser desvelado pelos interlocutores (CHARAUDEAU, 1983, 1992).

É no objetivo de revelar tais implícitos — e todo o jogo languageiro que eles encerram, com as *visadas* e estratégias utilizadas pelo locutor — que se constitui o trabalho do analista do discurso. Logo, é à procura do que está “por trás das cortinas”, mas que por elas se deixa transparecer, que partiremos em nossa busca de uma melhor compreensão das narrativas de vida por nós escolhidas para este trabalho.

O discurso narrativo que conta uma vida, na primeira ou na terceira pessoa, possui seus silenciamentos, suas escolhas e modos de organização expostos, seja nas vidas dos heróis de Plutarco, seja em uma autobiografia de Simone de Beauvoir (1958), ou na história de vida do ex-presidente Lula, escrita por Paraná (2009). Em toda e qualquer narrativa de vida, desde a Antiguidade, há sempre, de um lado, o que se quer esconder e o que se quer enfatizar e, de outro lado (o do interlocutor), o que se pode perceber, inferir, desvelar.

⁷ Tradução nossa de: “un ensemble d’actes significateurs qui parlent le monde à travers le conditions et l’instance même de sa transmission.”

1.1.2 A narrativa de vida na Idade Média: as hagiografias

Se na Antiguidade o interesse maior das narrativas de vida girava em torno de figuras heróicas provenientes, sobretudo, do meio político ou militar, na Idade Média, eram as vidas dos santos e de personagens religiosos, tais como mártires, monges, abades, freiras e pecadores convertidos, que eram as mais retratadas. Esse tipo de narrativa, denominada hagiografia, “privilegia as encarnações humanas do sagrado e ambiciona torná-las exemplares para o resto da humanidade” (DOSSE, 2009, p. 137).

Conforme enumera Procópio-Xavier (2012), são considerados textos hagiográficos:

(...) martiriológicos, necrológicos, revelações, tratados de milagres, processos de canonização e narrativas cuja temática central seja os feitos ou qualquer elemento relacionado ao culto de um indivíduo considerado santo ou, pelo menos, passível de santificação (PROCÓPIO-XAVIER, 2012, p. 89).

Apesar de ter tido seu apogeu na Idade Média, esse tipo de narrativa teve origem, também, na Antiguidade, com os primórdios da igreja cristã, retratando temas como a morte, o martírio e a figura de Deus. No século II d.C., destacam-se hagiografias importantes, tais como *O Martírio de Policarpo* e *A Paixão de Santa Perpétua e Santa Felicidade*, ambas em torno de mortificações (DOSSE, 2009).

Na escrita hagiográfica, a preocupação maior é com a edificação do leitor. Para tanto, muito embora não apresente homogeneidade, abordando diferentes temas, o documento hagiográfico combina os atos, os lugares e as temáticas a partir de uma estrutura peculiar que, diferentemente da história, não reflete o que passou, mas o que é exemplar (CERTEAU, 1975 *apud* DOSSE, 2009). Das narrativas de vida de heróis militares e políticos da Antiguidade, as hagiografias medievais herdaram o discurso das virtudes. Contudo, tal discurso é envolvido pelo maravilhoso, pela existência de milagres, de uma lógica que não pertence a esse mundo, que é ligada ao sagrado.

Assim, a vida do santo é objeto de interesse à medida que representa um caminho de chegada do humano ao divino: “o relato da vida tem valor de testemunho de uma

travessia experiencial, a da relação entre Deus e aquele que foi canonizado como santo” (DOSSE, 2009, p. 138). Desse modo, as vidas dos santos correspondem mais à criação de exemplos a serem seguidos pelos fiéis do que ao retrato fiel dos indivíduos objetos das narrativas.

Nesse sentido, a hagiografia, enquanto ato de linguagem, relaciona-se dialogicamente com seu público e encerra uma prática social que visa à conversão de sujeitos à igreja cristã, possuindo um discurso promocional e didático, que veicula mensagens e admoestações. Os pregadores, ao narrarem a vida de um santo, têm como objetivo principal persuadir os fiéis em relação aos dogmas e aos sacramentos da igreja romana e mostrar-lhes as condições às quais eles deveriam se submeter para merecer a bondade cristã. Tais condições poderiam compreender desde a renúncia e a penitência até o martírio e a mortificação da própria carne.

Segundo Certeau (1975), citado por Dosse (2009), a hagiografia é um gênero literário e não se pode, portanto, considerá-la a partir do ponto de vista da veracidade histórica. Trata-se de um discurso literário eclesiástico, no qual os fatos só ganham significado à medida que se encontram a serviço da construção da verdade que tal discurso pretende disseminar. Dosse (2009) postula as diferenças entre o discurso hagiográfico e os demais discursos biográficos:

À diferença da biografia, que acompanha uma evolução no tempo das potencialidades do indivíduo, a hagiografia postula que tudo está dado na origem. A hagiografia enfatiza as descrições espaciais de lugares sagrados para enraizar a figura santa que é seu espírito protetor. Já a biografia ressalta a narração, o percurso da existência no tempo, e atribui à descrição de estados de alma, retratos e balanço das ações ou obras um papel secundário, para animar a lógica narrativa temporal (DOSSE, 2009, p. 138).

Assim, ao contrário dos seres humanos — que, como personagens esféricos, possuem variações de estados psicológicos, são passíveis de sentimentos de diferentes ordens e sofrem mudanças constantes ao longo de sua vida — os santos são seres incapazes de transgredir leis divinas e humanas e suas vidas são frutos de uma espécie de eleição, de vocação. O santo, considerado sob esse viés inicial, já nasce santo.

O gênero hagiográfico teve maior expansão, sobretudo, no século XIII, quando Tiago de Voragine (Jacopo, Jacomo, ou Jacobus de Voragine, em latim), dominicano e arcebispo de Gênova, publicou a *Lenda Áurea* (ou *Legenda Aurea*), obra que reúne, em 180 capítulos, um vasto conjunto de vidas de santos e que alcançou êxito imediato e longo. Conforme Dosse (2009, p. 141), tal êxito predominou ao longo das eras: “mil manuscritos conservados, de setenta a noventa edições antes de 1500, sete versões francesas até o século XV.” E, citando Boureau (1984), o autor destaca que “a obra resume mais de mil anos de tradição cristã. Mas dirige-se, sem dúvida por obra dos pregadores, à massa leiga e popular” (BOUREAU, 1984, p.10 *apud* DOSSE, 2009, p. 141).

A *Legenda Áurea* era utilizada, principalmente, no momento da liturgia, em que se narravam didaticamente as vidas dos santos, como instrumento de auxílio nas pregações. Como os interlocutores da obra não eram apenas os membros da igreja, mas também a população leiga, as narrativas possuíam caráter universalizante e um discurso que envolvia elementos do cotidiano e até mesmo do folclore. Por mais que os santos fossem seres “de um outro mundo”, era preciso haver elementos que estabelecessem relações entre eles e os fiéis.

Nessa obra, os santos, por sua vez, não eram retratados enquanto indivíduos, mas como transcrição “das formas de manifestação do divino, organizadas numa tipologia que se funda na história da salvação cristã” (BOUREAU, 1984, p. 54). As individualidades cediam lugar a personagens que corroborassem na construção de uma *Verdade* maior, inculcada pela igreja.

Os fatos narrados constituem-se menos como uma história enredada que como episódios soltos, marcados por descrições de lugares, em uma combinação topológica de virtudes e milagres. Cada santo (mártir, patrono, fundador de uma ordem) tem sua imagem relacionada a um local (mosteiro, igreja, túmulo). Também cada santo tem sua comunidade e cada comunidade tem seu santo.

Assim, as vidas dos santos inserem-se em uma coletividade e representam a consciência que esta tem de si mesma, encerrando anseios, crenças e valores de uma sociedade. Desse modo, a hagiografia é um dos elementos constitutivos dos imaginários sociais de uma época, pois ao mesmo tempo em que tais vidas “catequizam” (grifo nosso), difundem uma ideologia na sociedade, elas também se constituem, de certo modo, como um reflexo do que se passa no mundo social. De um lado, “O santo reúne a

comunidade numa mesma prece e invocação” (DOSSE, 2009, p. 140) e, de outro, sua narrativa de vida representa “a cristalização literária das percepções de uma consciência coletiva” (CERTEAU, 2000, p. 268).

Apesar da *cristalização* do gênero hagiográfico em torno de determinadas estruturas ou das temáticas abordadas, por volta dos séculos XII e XIII as narrativas de vidas de santos apresentam uma mudança em suas mensagens, reflexo de transformações sociais e culturais ocorridas ao longo da história (VAUCHEZ, 1999). Até o momento, havia uma separação radical entre o que era santo e o que era profano, conforme acontecia na obra de Voragine. Os santos eram seres de origem nobre, eleitos, predestinados e deveriam viver isoladamente, em mosteiros.

A partir do século XII, alguns hagiógrafos desenvolvem a concepção de que seria possível alcançar a perfeição moral e religiosa vivendo em sociedade, fora do ambiente monacal, e que a santidade poderia ser alcançada por méritos, tanto pelos nobres quanto pelos mais humildes: “daí resulta uma interação, uma dialógica nos relatos, ao longo dos quais as mutações e rupturas de vida recuperam sentido na sequência histórica” (DOSSE, 2009, p. 143).

Começam a surgir, então, personagens cuja santidade só se revelaria tardiamente, após uma vida de proações e de conversão. Passam a serem considerados santos aqueles que, por sua coragem e iniciativa, corresponderiam aos preceitos divinos — o que a igreja esperava que acontecesse com os fiéis. A distância entre o santo e o povo diminui. Tais mudanças no gênero hagiográfico correspondem a um processo que o historiador medievalista Jean-Claude Schmit (1989) analisa como um movimento geral de individuação⁸, uma vez que datam da época alguns avanços nesse sentido: há uma maior difusão do gênero biográfico, com a abordagem de trajetórias particulares dos sujeitos; o indivíduo passa a ser considerado como dotado de intencionalidade, inclusive nas hagiografias; e as lógicas racionais e críticas interpõem-se sobre a *auctoritas*.

Ainda conforme Dosse (2009), para além da Idade Média, no século XVII, as hagiografias sofrem uma transformação radical, com o lançamento do primeiro volume

⁸Schmit (1989) não afirma que o descobrimento do indivíduo tenha ocorrido nesse momento. Apenas define o indivíduo do século XII “como a expressão de um ‘eu’ (*self*), mas ‘no sentido cristão, a saber, a ideia de que o homem não pode realizar-se exceto na relação íntima com Deus; além disso, não pode realizar-se sozinho, apenas no seio de grupos e redes” (SCHMIT, 1989, p. 225 apud DOSSE, 2009, p. 145).

do *Acta Sanctorum*, pelos jesuítas Bolland e Henskens, em 1643, em Antuérpia. Diante da ciência, esses jesuítas propõem uma leitura crítica das vidas dos santos, de modo que eles passam a ser considerados sob um viés distante do proposto pelas hagiografias tradicionais.

Nesse sentido, as hagiografias são abordadas a partir do intuito de se analisar, mais que as vidas dos santos, os aspectos sociais e culturais de uma época, os modos de relação entre o homem e o mundo, considerando-se toda a densidade historiográfica das narrativas de vida dos santos (DOSSE, 2009).

Assim, esse ato de linguagem que corresponde às hagiografias passou por inúmeras transformações desde seu surgimento na Antiguidade e seu apogeu na Idade Média e teve seu discurso (re) organizado de acordo com a sociedade e a época. Ao traçar o histórico desse tipo de narrativa, finalizamos, por ora, sua abordagem e a retomaremos no momento dedicado ao estudo da santidade e, mais propriamente, das hagiografias franciscanas.

1.1.3 A narrativa de vida nas Idades Moderna e Contemporânea

Algumas características das narrativas de vida na Antiguidade e na Idade Média ainda prevalecem no início da Idade Moderna, de modo que Dosse (2009) classifica essa escrita como “idade heróica”. O autor distingue três modalidades de abordagem das narrativas de vida: a idade heróica, a idade modal e a idade hermenêutica. Trata-se de “três tipos de tratamento da biografia [que] podem combinar-se e aparecer no curso de um mesmo período” (DOSSE, 2009, p. 13).

Observamos que as narrativas de vida, em suas origens, possuíam um discurso ligado à moralidade, às virtudes sociais, procurando colocar em cena personagens cujas vidas serviriam de modelos a serem imitados. Plutarco e Suetônio abordaram os vícios e as virtudes de seus personagens, enfatizando o quanto eles eram capazes de vencer as intempéries, hierarquizando e retratando as principais qualidades de um herói. As escritas hagiográficas, por sua vez, construíam personagens cujas vidas seriam testemunhos da presença do sagrado e serviriam como modelo de superação das provas, do trágico da vida.

A narrativa de vida tinha, então, como principal característica a difusão de heróis, o que justifica a denominação proposta por Dosse (2009), e seu discurso, nesse caso, revestia-se de um teor argumentativo em torno da exemplaridade, da moral e das virtudes que prevaleciam na sociedade.

No início da Idade Moderna, conforme lembra Procópio-Xavier (2012, p.90), há “uma expressiva produção de narrativas biográficas de cavalaria”, de modo que os santos cedem lugar aos cavaleiros, que desafiavam e contestavam a primazia dos clérigos.

As narrativas de vida cavaleirescas eram geralmente obras encomendadas, que celebravam os grandes feitos militares e, mais do que isso, representavam uma concepção de mundo: “essas biografias resultam de um processo de laicização tanto quanto de uma reivindicação de identidade de uma linhagem em sua inserção no espaço e no tempo” (DOSSE, 2009, p. 152).

Tais narrativas irrompem em uma sociedade que vivia sob a égide de fortes e ritualísticas instituições, como a Igreja e o Estado, o que representa o início de uma concessão de espaço ao indivíduo, implantando progressivamente o individualismo. O herói da cavalaria apresenta indícios da abordagem do personagem como um sujeito, pois suas narrativas o situam no tempo e no espaço, bem como consideram suas interações com os outros e com seu meio. Assim, “o gênero biográfico consagra o triunfo do individualismo apresentando um herói que adapta os valores de seu grupo aos de sua determinação pessoal” (GAUCHER, 1994, p. 12).

Por outro lado, se as narrativas de vida do século XVI sinalizam a individualização, as intrigas dos personagens são organizadas a partir de um “heroísmo à antiga, que busca a imortalidade no reconhecimento público” (DOSSE, 2009, p. 154). As narrativas de vida da época ainda se desenvolvem segundo o modelo da Antiguidade, de modo que, ao que é pessoal, individual, liga-se o universal; no caso, valores como a honra, a virtude, o reconhecimento e a recompensa. Dito de outro modo, o percurso do indivíduo assemelha-se ao percurso do herói.

No século XVII, a narrativa de vida serve, sobretudo, à realeza, que tinha consigo um historiógrafo encarregado de transmitir o legado do reinado às futuras gerações. A elaboração discursiva da narrativa de vida do rei girava em torno de um “simulacro da realidade, de uma estrutura imaginária do poder que surge como fato atestado” (DOSSE,

2009, p. 158). O objetivo principal era delinear no rei a figura do herói, o que ocorreu, por exemplo, com Luís XIV, na França.

Mais tarde, as transformações sociais e culturais ocorridas no Século das Luzes acarretaram mudanças em relação à figura do herói, a começar pelo próprio sentido atribuído ao termo. Até o momento, o léxico estava ligado ao que se designava por *heroï*, aos semideuses da Antiguidade. A partir de então, o termo “toma uma nova acepção e o ‘herói’ passa a ser ‘simples personagem’ de uma narrativa” (DOSSE, 2009, p. 161).

Ainda no século XVIII, a figura do herói sofre um declínio e seu caráter semidivino passa a ser contestado pelas Luzes. A imagem do herói cede lugar a do *grande homem*, a partir da tese de Voltaire, para quem o herói dos campos de batalha prejudicava a sociedade, enquanto o grande homem, ao contrário, a enriquecia com suas obras. Em vez de guerreiros, eles deveriam ser úteis, ter uma função na sociedade, conforme o excerto abaixo:

O grande homem, diferentemente do herói, que está sempre de armadura (real ou simbolicamente), presta-se a múltiplas encarnações (...). Pode ser atleta, padre, defensor da pátria; pode brilhar tanto na esfera da inteligência como no campo da ação guerreira. Pode ser orador, filósofo, legislador, magistrado, negociante generoso e, também — por que não? — mecenas (JEANNENEY, 2003, p. 17 *apud* DOSSE, 2009, p. 168).

No século XIX, segundo Del Priore (2009), as narrativas de vida tiveram um papel fundamental para a construção da ideia de nação, com a perenização de monarcas e a consolidação de monumentos, lugares de memória, tradições populares etc: “a biografia assimilou-se à exaltação das glórias nacionais, no cenário de uma história que embelezava o acontecimento, o fato” (DEL PRIORE, 2009, p. 8). Areladas à história, as narrativas de vida participaram, assim, da constituição dos imaginários sociais relativos ao patriotismo de um povo, que envolvem seus grandes personagens, seus valores, sua memória coletiva.

Contudo, nessa época, a narrativa de vida passa a ser considerada “um parente pobre, um gênero menor” (DOSSE, 2009, p. 171) em relação à História. E, no início do século XX, há uma separação radical entre a história e a literatura, de modo que a primeira passa a ser uma disciplina exclusiva dos acadêmicos. Essa separação ocorre, essencialmente, sob a influência das teses durkheimianas e com o surgimento da escola dos *Annales*, liderada por Lucien Fébvre e Marc Bloch. Nasce a Nova História, que pretere a história militar, política, diplomática ou eclesiástica, história esta que valorizava o fato e o indivíduo, em função de uma história que privilegia o “‘fato social total’, em todas as suas dimensões econômicas, sociais, culturais e espirituais” (DEL PRIORE, 2009, p. 8). O marxismo, por sua vez, ao enfatizar a luta de classes e uma abordagem holística da realidade social, não aborda significativamente o indivíduo, considerando o gênero biográfico um resquício da burguesia.

Nesse ínterim, o gênero narrativa de vida vive, entre os historiadores, uma fase de *eclipse*, marcada pela diminuição do interesse pela individualidade (DOSSE, 2009). As poucas obras publicadas só teriam valor à medida que os indivíduos biografados exemplificassem, ilustrassem crenças e comportamentos próprios de um meio social. Trata-se das “biografias modais” (LEVI, 1989, p. 1329 *apud* DOSSE, 2009, p. 215) ou sociais, as quais enfatizavam a coletividade. Em uma abordagem determinista, o indivíduo era considerado um fruto de seu meio, sendo o contexto um elemento mais importante que o próprio personagem. Em tais obras, a temática corresponde ao contexto histórico, não ao próprio indivíduo cuja vida é narrada.

Se nessa fase os historiadores desinteressavam-se pelas particularidades do indivíduo, isso não ocorria na Literatura, havendo, no momento, o nascimento de importantes biógrafos, tais como, Gide e André Maurois, na França; Lytton Strachey e Antonia Fraser, no mundo anglo-saxão. Havia um público sedento de fatos históricos, de acontecimentos sensacionais ou de enigmas, por exemplo, “o caso do Colar da Rainha” ou “o desaparecimento do tesouro dos templários” (DEL PRIORE, 2009).

1.1.4 O boom das narrativas de vida no final do século XX e no século XXI

Na segunda metade do século XX, por volta dos anos 70 e 80, a narrativa de vida volta à tona, influenciada, entre outros fatores por uma reorientação do próprio movimento dos *Annales*, que “foi um misto de crítica e de recusa a praticar o gênero biográfico, em função das distinções que estes viam entre a biografia e os estudos históricos” (ROIZ, 2012).

Dosse (2009, p. 297) denomina essa nova abordagem do gênero de “idade hermenêutica”. Passado o furor do pensamento marxista e do estruturalismo, o indivíduo é reinserto no universo da escrita, a qual assume um projeto caracterizado pela reflexividade em torno do sujeito. Em um primeiro momento, em relação à busca da singularidade do indivíduo e, em um segundo, pela abordagem de suas pluralidades identitárias.

Nas décadas finais do século XX, as Ciências Humanas e, principalmente, a História tomam as narrativas de vida como objeto de interesse em suas pesquisas, sobretudo no início dos anos 1980. Nesse contexto, surgem, como metodologia de estudo, “os relatos de vida” (DOSSE, 2009), ou “*les récits de vie*” (BERTAUX, 1997), termo traduzido e, de certo modo, ressignificado por Machado (2009, 2011, 2012, 2013) como “narrativas de vida⁹” — tema sobre o qual discorreremos mais adiante.

Para além do universo dos pesquisadores, as narrativas de vida encontram um mercado editorial crescente em diversos países da Europa e das Américas. Assiste-se, então, “a uma verdadeira explosão biográfica que se apossa dos autores e do público num acesso de febre coletiva que dura até hoje” (DOSSE, 2009, p. 16).

Atualmente, as narrativas de vida encontram um espaço cada vez maior no mercado e são veiculadas em livros, filmes, programas de TV, sites, histórias em quadrinhos, etc., de modo que vivemos, desde alguns anos atrás, uma espécie de *boom*¹⁰ do gênero. Políticos, artistas, cantores, jogadores de futebol, profissionais de sucesso,

⁹ Nesse momento, referimo-nos à metodologia de pesquisa sociológica iniciada na França, por Bertaux (1976, 1997). Em nosso trabalho, adotamos o termo a partir de uma perspectiva mais ampla, seguindo Machado (2009, 2011, 2012, 2013), que não só traduz o termo de Bertaux (1997), como também o relê e o define, dirigindo-o para uma perspectiva discursiva, conforme já explicitado.

¹⁰ No sentido de uma espécie de explosão do interesse, de um grande aumento.

enfim, celebridades da mídia têm suas vidas e suas particularidades narradas a um crescente público sedento de saber da vida alheia. Podemos considerar que haja até mesmo uma necessidade de olhar o outro, de saber da vida do outro. Conforme Lysardo-Dias (2009), a grande receptividade das narrativas de vida:

(...) pode ser atribuída tanto ao *voyeurismo* que marca a época atual quanto à curiosidade suscitada pelo relato de uma trajetória exemplar e surpreendente, resultante da interação das diferentes esferas que compõem o universo de uma coletividade (LYSARDO-DIAS, 2009, p. 65).

Desse modo, os atuais leitores ou expectadores das narrativas de vida podem ser caracterizados por um grande interesse pelo indivíduo e suas múltiplas facetas, seja pelo simples prazer de acompanhar uma história e saber o que aconteceu com o personagem real, seja pela busca da exemplaridade em uma sociedade pós-moderna, pós-estruturalista, na qual predomina a fluidez de valores e de modos de ser, pensar e agir. As narrativas de vida são, então, aguçadores, objetos de identificação e projeção.

1.2 Narrativa de vida: origem e explicação do sintagma

A explicação do sintagma *narrativa de vida* remete-nos, primeiramente, ao termo relato de vida (*récit de vie*), que corresponde a um gênero proveniente das Ciências Sociais e que encontra campo fértil nas Ciências da Linguagem, haja vista que sua materialidade, por excelência, é o discurso. Primeiramente o discurso de um ser que, a partir de suas lembranças e diante de um propósito, conta-se a outro. E, em segundo plano, o discurso criado por aquele que conta a vida de um terceiro, conforme explicitaremos mais adiante.

Os precursores do relato de vida como metodologia de trabalho foram dois sociólogos da Escola de Chicago, Willian Thomas e Florian Znaniecki, com a obra *The*

*Polish peasant in Europe and America: monograph of an immigrant group*¹¹. Nessa pesquisa, que compreende 2.000 páginas, os sociólogos objetivavam analisar as dificuldades que os imigrantes poloneses enfrentavam nos Estados Unidos, uma vez que eram numerosos e passavam por intensos problemas sociais.

Para investigar como esse grupo vivia e se organizava em terra estrangeira, abordando aspectos sociais, culturais e econômicos, os pesquisadores transcreveram, analisaram e interpretaram cartas e diversos outros documentos ao longo da obra, combinando teoria e pesquisa empírica. Tal metodologia representou o amadurecimento da sociologia americana, elevando-a a um patamar que a sociologia europeia já havia atingido (EUFRÁSIO, 2009).

Passadas algumas décadas, o sociólogo Daniel Bertaux (1997) introduziu essa metodologia de trabalho na França, a partir de uma perspectiva etnossociológica que tinha como objetivo:

(...) estudar um fragmento particular de realidade social-histórica, um objeto *social*; compreender como ele funciona e como ele se transforma, enfatizando as configurações das relações sociais, os mecanismos, os processos, as lógicas de ação que os caracterizam¹² (BERTAUX, 1997, p. 7, grifos do autor).

Esse *fragmento particular de realidade social-histórica* corresponde, para o autor, a determinado grupo de pessoas que fazem parte de um mesmo universo profissional¹³ e que vivem, de certo modo, sob as mesmas situações sociais, compartilhando não só as habilidades e os conhecimentos necessários para realizar suas tarefas, mas também

¹¹ Esta pesquisa foi publicada em cinco volumes, sendo o terceiro deles, intitulado *Le paysan polonais en Europe et en Amérique. Récit de vie d'un imigrant* (1919), o único que foi traduzido para o francês e, por isso o mais conhecido entre as pesquisas referentes aos estudos de William Thomas e Florian Znaniecki (EUFRÁSIO, 2008).

¹² Tradução nossa de: “étudier un fragment particulier de la réalité social-historique, un objet *social*; de comprendre comment il fonctionne et comment il se transforme, en mettant l’accent sur les configurations de rapports sociaux, les mécanismes, les processus, les logiques d’action qui le caractérisent.”

¹³ Conforme Dosse (2009), a partir de 1974, Bertaux se empenhou em analisar os motivos da sobrevivência das padarias artesanais e, para tanto, recolheu testemunhos de pessoas ligadas a esse universo, como padeiros, funcionários de padarias e produtores de cereais.

modos de divisão do trabalho, conflitos, normas, crenças, valores. A esses fragmentos sociais determinados, o autor denomina *mundos sociais* (BERTAUX, 1997, p.8).

Em suas origens sociológicas, o termo *récit de vie*, ou relato de vida, dirige-se a uma metodologia de estudo das relações sociais e dos processos que estruturam tais relações em uma determinada comunidade. O desenvolvimento desse método de pesquisa, por sua vez, ocorre a partir de interações face a face entre o pesquisador e o sujeito entrevistado, que é convidado a narrar sua vida ou trechos dela, em determinados aspectos, a partir de orientações dadas pelo pesquisador.

A metodologia de Bertaux (1997) corresponde, portanto, ao estudo de um relato oral, diacrônico e orientado, que se desenvolve em torno de um eixo central: o percurso vivido — no qual se encadeiam eventos, ações e interações sociais. Assim, diferentemente das demais formas de entrevistas (não narrativizadas), a narrativa de vida é caracterizada pela “descrição sob a forma narrativa de um fragmento da experiência vivida¹⁴” (BERTAUX, 1997, p. 9).

Após a inserção dessa metodologia de pesquisa sociológica na França, a abordagem da narrativa de vida expandiu-se por diferentes domínios teóricos (Sociologia, Antropologia, História, Psicologia, entre outros) e recebeu diferentes denominações: *história de vida*, *narrativa de vida*, *narrativa de si mesmo*, *autobiografia*. Cada campo disciplinar aborda e utiliza o gênero de determinada maneira, conferindo-lhe novas nuances, novas formas, que mantêm em comum a utilização da narrativa como forma de discurso para abordar a história individual ou coletiva (OROFIAMMA, 2008 *apud* MACHADO, 2012).

No Brasil, o gênero *narrativa de vida* está presente já há algum tempo na Sociologia, na Antropologia, na História e em outras áreas das Ciências Humanas e foi, mais recentemente, introduzido nas Ciências da Linguagem, especificamente, na Análise do Discurso. Acreditamos que sua inauguração tenha ocorrido com os estudos de Machado e seus projetos junto ao CNPq (2009-2013; 2013- em curso), ligados ao POSLIN/FALE/UFMG. A pesquisadora parece-nos, de certo modo¹⁵, precursora de uma linha de estudos que une a Narrativa de Vida e a Análise do Discurso. Linha de pesquisa

¹⁴ Tradução nossa de: “description sous forme narrative d’un fragment de l’expérience vécue.”

¹⁵ Pelo menos no universo discursivo no qual nos movemos, no momento atual de nossos estudos.

que pretendemos seguir e, conforme podemos entender, dar continuidade através das contribuições geradas nesta pesquisa.

Segundo Machado (2013), sua abordagem do sintagma *narrativa de vida* ocorreu, primeiramente, a partir da tradução do termo *récit de vie*, de Bertaux (1997), e inspirada pela leitura do livro *Storytelling*, de Salmon (2007). Enquanto o primeiro nos remete a uma metodologia utilizada nas Ciências Sociais, como já vimos, o segundo relaciona-se a um formato discursivo que recorre à narrativa para seduzir e convencer o interlocutor. Em um contexto em que a narrativa não seria esperada, conta-se uma história para emocionar, tocar, influenciar o público, os eleitores, os clientes (SALMON, 2007). Esse tipo de discurso, o narrativo, tem sido explorado pela política, por grandes corporações e pela mídia como forma de “argumentar” um ponto de vista, de vender produtos/modos de vida, de defender e difundir valores e ideologias.

Acreditamos que seja nesse sentido que Machado (2009) realiza seus primeiros trabalhos com a narrativa de vida e insere o gênero nos estudos discursivos. A partir de seu olhar de analista do discurso, a teórica começou seus estudos na área pela investigação do funcionamento da narrativa de vida como uma estratégia argumentativa no discurso político, mais particularmente, nos discursos do então Presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva.

Machado (2011) mostra que não só Lula, mas também outros políticos, como o ex-presidente francês Sarkozy, exploram, em seus discursos, percursos de suas vidas como meio de dar credibilidade a seus ditos e conquistar um maior número de eleitores. Na mesma linha de pensamento, Salmon (2007) afirma que foi com o ex-presidente dos Estados Unidos, Bush, que o *storytelling* teria sido inserido na política americana, na década de 1980.

No entanto, não foi apenas devido às traduções de Bertaux (1997) e à influência de Salmon (2007) que Machado (2009, 2011, 2012, 2013) adotou o sintagma *narrativa de vida* em vez de outros, como, por exemplo, autobiografia¹⁶. Trata-se, sobretudo, de uma questão de posicionamento teórico. Primeiramente, porque a metodologia de Bertaux (1997), aos olhos da pesquisadora, assemelha-se àquela (s) da Análise do Discurso, principalmente a da Teoria Semiolinguística. As possíveis interfaces existentes entre

¹⁶ Conforme Machado (2015), o termo poderia ser substituído por: relato de vida, história de vida, ato-de-se-contar ou falar-de-si, considerados sinônimos de narrativa de vida.

ambas as disciplinas, Análise do Discurso e Sociologia, permitem que termos e conceitos da narrativa de vida, enquanto sistema de pesquisa, sejam adotados pela Semiologia em sua vertente brasileira, cuja característica principal é a expansão dos *corpora* de análise e, conseqüentemente, a ampliação dessa teoria discursiva (MACHADO, 2015).

Em segundo lugar, porque o sintagma em si já revela uma das preocupações dos analistas do discurso: o processo ou o fazer narrativo (MACHADO, 2014) operado pelo sujeito. As palavras da própria autora explicam melhor suas razões:

A primeira [razão] é por acreditar que o sintagma “narrativa de vida” se enquadra bem com a Análise do Discurso (AD) e, em particular, com uma teoria de AD que muito apreciamos — a Semiologia, de Patrick Charaudeau. Como já dito (MACHADO, 2010) trata-se de uma teoria compósita que foi construída tendo por base principal conceitos da linguística discursiva, mas que também se abriu a outros, vindos de universos de saber tais como a Sociologia, a Antropologia, a Etnologia, a Psicologia social. Assim, narrativa de vida se encaixa mais às análises, ações e considerações de alguns analistas do discurso, já que o sintagma se refere a uma teoria que busca desvelar ou realizar pesquisas sobre o discurso, objeto multifacetado e estudado em tantas outras frentes de pesquisa tais como as supracitadas e também a Literatura, a História, a Psicanálise, etc (MACHADO, 2014, p. 1132).

A segunda razão dessa preferência (...) [é que] para nós, analistas do discurso, em face do texto desse ser-que-se-conta queremos nos ocupar também com a narrativa em si, com suas múltiplas estratégias languageiras, conscientes ou inconscientes. Em outros termos, preocupamos a prática narrativa com tudo o que ela implica: o fato de contar algo enquanto representação do mundo, do outro, das interações desse sujeito com o mundo e a relação que ele mantém com sua narrativa (MACHADO, 2014, p. 1132, grifos nossos).

Concordando com a autora, acreditamos que a expressão *narrativa de vida* seja a mais apropriada para a abordagem do gênero nos estudos discursivos. Há, conforme as citações acima, uma intrínseca relação entre narrativa e discurso, uma vez que é somente no e pelo discurso que toda e qualquer narrativa se constrói. E é somente através da atividade narrativa que a vida é transformada em história e aparece (OROFIAMMA, 2008).

O sintagma *narrativa de vida* remete-nos ao “contar uma vida” (grifo nosso) mais como um processo do que como um produto (sendo este uma história pronta, finalizada). Nesse processo, o sujeito que se empenha em contar sua própria vida torna-

se, ao mesmo tempo, autor e protagonista de uma história narrada à sua maneira. Ao confeccionar tal história, o sujeito utiliza as estratégias languageiras que mais lhe convém para dar a si mesmo e à sua vida os contornos que mais lhe agradam, ainda que isso ocorra de modo inconsciente.

Por sua vez, um sujeito que se propõe a narrar a vida de outra pessoa, recorrendo a documentos, cartas ou outros livros de caráter biográfico, torna-se o autor/narrador da história. Esse sujeito seleciona — e silencia — certos dados, organizando os acontecimentos de modo a atribuir-lhes sentido “e, planejadamente ou não, sugere um ordenamento e uma causalidade pertinente” (LYSARDO-DIAS, 2012, p. 86).

Assim, também a partir de nosso posicionamento teórico, adotamos, com Machado (2009, 2011, 2012, 2013, 2014), o sintagma *narrativa de vida* para nos referirmos a esse gênero biográfico. Contudo, buscaremos ampliar a abrangência do termo, considerando não apenas as narrativas de vida realizadas em primeira pessoa, mas também aquelas nas quais um sujeito conta a vida de alguém.

Por narrativa de vida, entenderemos todo processo discursivo assumido por um sujeito que tenha como objetivo contar a vida de um ser que existe ou existiu, seja ele próprio ou outro. Assim, consideramos que o objeto do gênero narrativa de vida sejam os percursos vividos por um sujeito ao longo de sua existência, os momentos trazidos pelas próprias lembranças ou por acesso a documentos e escritos pessoais do personagem, um todo que envolve não só acontecimentos, mas também sentimentos, relações interpessoais, ideologias, crenças, valores.

É importante também mencionar que o gênero narrativa de vida não corresponde apenas às obras categoricamente biográficas ou autobiográficas — termos sobre os quais discorreremos mais adiante. Machado (2012), por exemplo, aponta que as narrativas de vida estão presentes em outros gêneros, categorizados como *Ensaíos* e *Memórias*, e mesmo em algumas obras poéticas. E, com a utilização maciça dos meios digitais de comunicação, a narrativa de vida faz-se presente em *sites*, *blogs* e redes sociais. O *contar-se* ou o *contar o outro* também ganha grande espaço no cinema e na televisão, que exploram e dão visibilidade às vidas de políticos, papas, artistas, entre outros (famosos e mesmo anônimos).

Em todos esses casos, as temáticas giram em torno de um *eu-indivíduo* que se constrói ou de um *ele-indivíduo* que é construído ao longo do discurso. Essa construção,

por sua vez, implica na criação de imagens para os sujeitos, cujas identidades se formam ao longo do fazer narrativo.

1.3 Entre *Les récits de vie* e a AD: o discurso como objeto de estudo e a interdisciplinaridade focalizada

Conforme já explicitado, *les récits de vie*, ou relatos de vida, correspondem originalmente a uma metodologia de pesquisa desenvolvida na França pelo sociólogo Daniel Bertaux (1997). Recentemente, como já dissemos, o termo foi introduzido na AD brasileira, sobretudo na vertente da Semiologia, pela pesquisadora Ida Lucia Machado (2009, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015).

Ao abordar as narrativas de vida sob o ponto de vista de uma analista do discurso e trazer o gênero para a AD, a pesquisadora confere-lhe novas nuances, dentre as quais destacamos a própria nomenclatura utilizada. Segundo a autora, a escolha do termo *narrativa de vida* decorre, também, em função da existência de semelhanças entre a metodologia de Bertaux (1997) e a Semiologia e “da adição de conceitos teóricos vindos da Narrativa de vida enquanto sistema de pesquisa à análise do discurso” (MACHADO, 2015, p. 87).

Assim, a partir das escritas supracitadas de Machado (2009, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015), discorreremos, neste tópico, sobre as concepções do sociólogo francês, com o intuito de estabelecermos algumas relações entre dois referenciais teóricos, entre duas disciplinas — objetivo que perpassa todo o nosso trabalho. Nesse processo, ao nos referirmos à metodologia original do sociólogo, utilizaremos os termos *récit de vie* ou *relato de vida* e reservaremos o termo *narrativa de vida* para nos referirmos ao gênero introduzido na AD a partir das concepções de Machado (*op. cit.*).

Conforme Bertaux (1997), *les récits de vie*, ou relatos de vida, correspondem ao trabalho resultante de uma entrevista narrativa na qual o pesquisador propõe a alguém que lhe conte sua vida ou parte dela. Ao contrário do que comumente ocorre nas pesquisas empíricas em sociologia, nessa entrevista não há questionários com perguntas

específicas às quais o entrevistado deva responder, tratando-se, portanto, de um método no qual o sujeito informante possui mais liberdade para se narrar e se construir ao longo deste processo. Acreditamos que seja justamente nesse processo de construção de si que se encontra o interesse de Bertaux (1997) e também, *mutatis mutantes*, o dos analistas do discurso, haja vista que se trata de uma construção discursiva.

Ao abordar *les récits de vie*, o pesquisador supracitado o faz a partir de uma perspectiva etnossociológica que, para além dos objetivos dos etnólogos — os quais, concernem em descrever uma comunidade específica e sua cultura — têm como propósito identificar possíveis generalidades no comportamento social, conforme o autor. Em suas palavras:

É necessário tentar passar do particular ao geral, descobrindo no interior do campo observado as formas sociais — relações sociais, mecanismos sociais, lógicas de ação, lógicas sociais, procedimentos recorrentes — que seriam suscetíveis de estarem igualmente presentes em vários contextos similares (BERTAUX, 1997, p. 11)¹⁷.

Assim, o interesse desta perspectiva recai sobre o funcionamento de uma sociedade, sobre sua organização, que consideramos ser fruto das relações estabelecidas entre os sujeitos que nela vivem e das ações realizadas por tais sujeitos. Podemos afirmar que tais ações, cujas causas e consequências são engendradas e ao mesmo tempo engendram o mecanismo social, ocorrem no e pelo discurso. Identificamos, então, a primeira relação entre a teoria de Bertaux (1997) e a AD voltada para a comunicação, a Semiolinguística, de Charaudeau (1983, 1992): ambas possuem o mesmo objeto de estudo, o discurso — ainda que o abordem com objetivos e metodologias diferentes.

É por meio do discurso que homens e mulheres organizam uma lógica social, na qual existem diferentes posições, relações de poder, hierarquias. É também discursivamente que eles criam e mantêm vínculos afetivos, familiares, sociais e compartilham modos de ser, pensar e agir à medida que geram (individualmente e em

¹⁷ Tradução nossa de: “il faut tenter de passer du particulier au général, et découvrir au sein du terrain observé les formes sociales _ rapports sociaux, mécanismes sociaux, logiques d’action, logiques sociales, processus récurrents _ qui seraient susceptibles d’être également présents dans une multitude de contextes similaires.”

conjunto) os imaginários sociais sob os quais convivem. Ou, ainda, é discursivamente que os sujeitos estabelecem diferentes modos de ser e imaginários discordantes, o que gera conflitos pessoais, diplomáticos, religiosos, entre outros tantos de diferentes tipos.

Bertaux (1997) explica que “uma perspectiva etnossociológica” é aquela em que ocorre a realização de uma pesquisa empírica desenvolvida a partir da pesquisa de campo, a qual utiliza técnicas de observação inspiradas na etnografia, mas que “constrói seus objetos tendo por referência as problemáticas sociológicas¹⁸” (BERTAUX, 1997, p. 11). Ou seja, nessa perspectiva encontram-se tanto a etnografia como a sociologia, de modo que ambas são exploradas a partir do objeto de estudo e do posicionamento teórico do autor.

Tal perspectiva parece-nos, então, estar presente no que Patrick Charaudeau (2013, p. 17) nomeia como *interdisciplinaridade focalizada*. Conforme já explicitamos em outro momento deste trabalho, para o linguista, essa interdisciplinaridade corresponderia à capacidade de troca, de partilha, de diálogo entre diferentes disciplinas, sem que cada uma delas perdesse seu rigor.

A interdisciplinaridade pode ser considerada uma das condições que possibilitam o avanço das ciências como um todo e, em particular, das Ciências Humanas e da Linguagem, haja vista, por exemplo, o fato de que a própria Análise do Discurso de Pêcheux tenha surgido a partir das relações estabelecidas entre a Psicanálise, o Materialismo Histórico e a Linguística.

Por sua vez, a Teoria Semiollingüística é fruto dos estudos de um linguista-semiólogo cuja trajetória teórica perpassa a semântica de Pottier, a semiótica de Greimas, a narratologia de Genette, a filosofia de Foucault, a semiologia de Barthes e mesmo a sociologia e a psicossociologia em alguns trabalhos sobre o discurso político e o midiático (CHARAUDEAU, 2013, p. 20). Trata-se, assim, de uma teoria analítico-discursiva que possui em seu cerne nuances de certo hibridismo, à medida que, conforme Machado (2015), acolhe de bom grado conceitos advindos de outras áreas do saber. A autora lembra que Charaudeau “não hesitou em considerar que ela [sua teoria] se ligava a uma etnometodologia *à la carte*, algo que ele nomeou de ‘antropo-etno-sociologia da comunicação’” (CHARAUDEAU, 1993, p. 14 *apud* MACHADO, 2015, p. 85).

¹⁸ Tradução nossa de: “(...) mais qui construit ses objets par référence à des problématiques sociologiques.”

Nesse sentido, tanto Bertaux (1997) quanto Charaudeau (1983, 1992) propõem concepções teóricas e metodológicas a partir de certa abertura a outros campos do saber. Para a construção de tais concepções, os dois autores realizam, cada qual a partir de sua posição teórico-metodológica, de seus interesses e objetos de estudo, uma “miscigenação” (grifo nosso) de conhecimentos e de perspectivas teóricas. Uma miscigenação que, seja inserida no âmbito da etnossociologia, seja na concentrada AD, realiza-se focalizadamente, ou seja, mantendo suas raízes epistemológicas e metodológicas, e possibilita o avanço das ciências sociais e da linguagem e, sobretudo, a expansão de seus *corpora*.

1.4 Breves considerações sobre uma metodologia dos possíveis interpretativos e dos contrastes

Segundo Bertaux (1997), a perspectiva etnossociológica não segue uma metodologia hipotético-dedutiva, comum nas pesquisas em sociologia, e suas técnicas de observação têm como objetivo maior “compreender o funcionamento interno do objeto de estudo e elaborar um modelo de seu funcionamento sob a forma de um *corpus* de hipóteses plausíveis” (BERTAUX, 1997, p. 16-17). Assim, a partir, por exemplo, de *récits de vie* de professores do ensino fundamental da rede pública, deve ser possível compreender como esse mundo social é organizado: como estas pessoas vivem, que tipo de transformações sofreram, como ocorrem as relações de poder entre elas, quais suas tensões e seus conflitos, seus anseios, que tipo de imaginários sociais e estereótipos compartilham (e em que medida), entre outros elementos¹⁹.

Nesse tipo de pesquisa, diante dos dados empíricos, as hipóteses são prováveis, conforme citação acima, de modo que a observação de *récits de vie* de determinado grupo ou categoria ocorre mais por interpretação que por explicação: “Diremos então

¹⁹ Este tipo de trabalho foi realizado por LESSA em pós-doutorado realizado de 2011 a 2013 sob a orientação de MACHADO, no PosLin/FALE/UFMG.

que o modelo assim construído tem o estatuto de uma *interpretação plausível* mais que de uma explicação no sentido estrito²⁰” (BERTAUX, 1997, p. 19, grifos do autor).

Essa afirmativa implica a concepção de que a realidade é observada e as hipóteses são construídas a partir da percepção do autor/pesquisador — e dos seus conhecimentos, pontos de vista e imaginários. De modo semelhante, as narrativas dos sujeitos entrevistados são elaboradas a partir da visão de mundo, das experiências sociais e das posições ideológicas destes.

Inferimos, então, que tal modelo de análise funda-se sobre a observação de “possíveis interpretativos” (CHARAUDEAU, 1983, p. 57). Ou seja, podemos considerar que as narrativas, assim como os demais atos de linguagem, carregam *efeitos de sentidos possíveis*, os quais são configurados a partir da intersecção entre os olhares do enunciador e daquele que os interpreta.

O enunciador, ao se narrar e se fazer personagem de uma história, possui uma intencionalidade, uma visada, e organiza seu discurso a partir das estratégias que acredita serem convenientes para atingir seu objetivo junto ao interlocutor. Contudo, nenhum enunciador possui o controle de seu enunciado que, uma vez lançado ao outro, não lhe pertence mais.

Remetemos ao mestre russo Bakhtin (1998), que alega que:

Na realidade, toda palavra comporta *duas faces*. Ela é determinada tanto pelo fato de que procede de alguém, como pelo fato de que se dirige para alguém. Ela constitui justamente o *produto da interação do locutor e do ouvinte* (BAKHTIN, 1998, p. 113, grifos do autor).

Nesse sentido, os efeitos produzidos pelo enunciador podem não coincidir com os efeitos visados, haja vista o fato de que quem interpreta um discurso o faz a partir de seus próprios parâmetros e de suas referências de mundo. Nessa visão, as histórias criadas pelos entrevistados são “o resultado de uma co-intencionalidade que compreende os efeitos visados, os efeitos possíveis e os efeitos produzidos”. (CHARAUDEAU, 2009, p. 28).

²⁰Tradução nossa de: “On dira donc que le modèle ainsi construit a le statut d’une *interprétation plausible* plutôt que d’une explication au sens strict.”

Uma vez que as narrativas são recolhidas pelo pesquisador, o método de análise proposto por Bertaux (1997) compreende um procedimento de comparação entre as narrativas com o intuito de, ao contrastá-las, identificar recorrências que permitam ao estudioso formular e/ou reformular suas hipóteses e traçar possíveis generalizações. O “pôr em contraste” (CHARAUDEAU, 2011, p. 13) é um elemento importante nesse tipo de pesquisa à medida que possibilita consolidar os *possíveis interpretativos* e argumentar seu potencial de alcance.

1.5 Entre o vivido e o narrado: o “fazer” narrativo

É possível uma narrativa, uma história, contada em livro, filme, em meio digital ou outro suporte, abordar por completo uma vida “real”? Pode um autor/narrador ter acesso à totalidade de um ser que existe ou existiu? É possível traçar, ainda que em um emaranhado de linhas, páginas, fotos e documentos, o percurso de vida de um indivíduo, desde o seu nascimento até a morte (ou até o momento da escrita final)? E se esse indivíduo for o próprio autor da narrativa, terá ele condições de se narrar e, digamos, *capturar a si mesmo* como se estivesse fazendo uma *selfie*? Ou, ainda, faria ele um autorretrato do seu próprio estilo?

Desde as *Confissões*, de Jean-Jacques Rousseau, a narrativa de vida tem sido comumente representada como um gênero destinado a apresentar ao leitor a totalidade da vida de uma pessoa (BERTAUX, 1997). Essa totalidade abordaria o nascimento, os acontecimentos ocorridos no passar dos anos, indo da infância à juventude e desta para idade adulta até a velhice, de modo a revelar não só o percurso vivido pelo sujeito, mas também seu desenvolvimento psicológico e emocional e seus relacionamentos no ambiente no qual se insere. Nesse sentido, o relato de vida de um indivíduo:

começaria pelo nascimento, visto pela história dos pais, seu ambiente, em resumo, por suas origens sociais. Cobriria toda a história da vida do sujeito. Para cada período desta história, o relato descreveria não

somente a vida interior do sujeito e suas ações, mas também os contextos interpessoais e sociais (BERTAUX, 1997, p. 31)²¹.

Sob esse prisma, o relato de vida seria o retrato fiel de determinada pessoa e contaria como ela vive e/ou viveu em seu ambiente familiar, político, cultural e histórico. O relator seria dotado de uma onisciência “verdadeira” (no sentido de ter o acesso às coisas tal qual elas realmente foram)²², uma vez que teria acesso a todos os sentimentos e pensamentos seus e dos demais personagens, às causas e às consequências, acreditando ter chegado à completude de uma *história real*. Bertaux (1997) refere-se a essa perspectiva como uma concepção maximalista do relato de vida e defende que, para que tal relato seja tomado como objeto de pesquisa, é necessário romper tal concepção.

Tal ruptura faz-se necessária à medida que esse relato, por mais que tenha sido escrito em primeira pessoa, é fruto da visão que o sujeito tem sobre sua vida no momento da escrita de sua história. É uma espécie de apanhado que ele faz sobre os momentos que viveu, em um jogo de lembrar e esquecer (no qual prevalece um *continuum* de consciência e inconsciência), selecionando alguns episódios e descartando outros. De modo semelhante, ao abordar a vida de um terceiro, o autor também escolhe, dentre os documentos e discursos aos quais tem acesso, aqueles que melhor lhe aprouverem. Ele seleciona, interpreta, descarta, ordena, atribui sentido e hierarquiza os acontecimentos vividos (BURRICK, 2010), (re) avaliando e (re) valorizando fatos, trazendo e elencando personagens e ações, criando sua própria história, através da elaboração de um discurso narrativo.

Assim, a ideia comum de que a narrativa de vida ou, nos termos de Bertaux (1997), o relato de vida, corresponda à total abrangência da vida de um sujeito (ideia concordante com a concepção maximalista) é substituída pela tese de que a narrativa de vida seja uma produção discursiva marcada pelo verbo “contar”. “O verbo ‘contar’ (fazer

²¹ Tradução nossa de: “Il commencerait par le naissance, voire par l’histoire des parentes, leur milieu, bref par les origines sociales. Il couvrirait toute l’histoire de la vie du sujet. Pour chaque période de cette histoire, le récit décrirait non seulement la vie intérieure du sujet et ses actions, mais aussi les contextes interpersonnels et sociaux.”

²² Referimo-nos à possibilidade de se apanhar a realidade tal como ela é ou foi; diferentemente de uma onisciência verossímil, na qual, acreditamos, o autor relacionaria fatos, sentimentos, causas e consequências de modo plausível, provável, sem ter a pretensão de se chegar a uma verdade absoluta.

o relato de) é aqui essencial: significa que a produção discursiva do sujeito tem a forma *narrativa*²³” (BERTAUX, 1997, p. 32, grifos do autor).

Nesse sentido, podemos pensar que, em vez da totalidade da vida, a narrativa de vida apresentaria, por ser uma produção discursiva — e, portanto, socialmente localizada — uma versão possível da vida. Uma versão resultante do esforço de alguém que busca, em determinado momento e com determinado(s) objetivo(s) construir, para si ou para um terceiro, uma identidade, uma vida dotada de sentido plausível.

Ao contar uma história vivida, o autor, assim como o autor de um romance, movimenta-se em torno de uma trama cujo personagem principal pode ser ele mesmo ou outro sujeito. E essa história deve, além de possuir sentido, ser interessante tanto para o autor quanto para seus leitores idealizados. Dessa maneira, narrar uma vida implica em organizar personagens e fatos que, encadeados, transformarão as lembranças/os documentos/os arquivos em uma narrativa de vida.

Bertaux (1997, p. 32²⁴) afirma que:

Para bem contar uma história, é necessário colocar personagens, descrever suas relações recíprocas; explicar suas razões de agir; descrever os contextos de ações e interações; aplicar julgamentos (avaliações) sobre as ações e seus próprios agentes.

O fazer narrativo apresenta-se, assim, como elemento chave na construção e na análise de uma narrativa de vida. Esse fazer não deve se reduzir à descrição de acontecimentos, à medida que a composição de um texto narrativo exige que os eventos estejam entrelaçados entre si, ultrapassando a simples enumeração diacrônica de fatos.

“**Contar** não é somente *descrever* uma sequência de fatos ou acontecimentos como dizem os dicionários.²⁵” (CHARAUDEAU, 2008a, p. 152, grifos do autor), pois, para

²³ Tradução nossa de: “Le verbe « raconter » (faire le récit de) est ici essentiel: il signifie que la production discursive du sujet a pris la forme *narrative*.”

²⁴ Tradução nossa de: “Pour bien raconter une histoire, il faut camper des personnages, décrire leurs relations réciproques, expliquer leurs raisons d’agir; décrire les contextes des actions et interactions; porter des jugements (des évaluations) sur les actions et les acteurs eux-mêmes”.

²⁵ Tradução nossa de: “Raconter ce n’est pas seulement décrire une suite de faits ou d’événements comme le disent les dictionnaires.”

que constituam uma narrativa, os fatos ou acontecimentos devem estar inseridos em um contexto, no qual se envolvam locutor e interlocutor, personagens e ações. Para que haja uma narrativa:

é necessário um “contador” (que se poderá chamar de *narrador, escritor, testemunha, etc.*), investido de uma intencionalidade, isto é, de *querer transmitir alguma coisa* (uma certa representação da experiência do mundo) a alguém, um “destinatário” (que se poderá chamar de *leitor, ouvinte, espectador, etc.*), e isso de uma certa maneira, reunindo aquilo que dará um sentido particular a sua narrativa (CHARAUDEAU, 2008a, p. 153, grifos do autor).

Tomando como exemplo a narrativa de vida de Francisco Xavier (MAIOR, 2003), podemos observar certas características do discurso narrativo: temos o próprio jornalista Marcel Souto Maior como contador, uma vez que ele narra a história a partir de seu contato pessoal com Chico Xavier (através de entrevistas, de participações em sessões espíritas, etc), como mostra o excerto abaixo:

Sentei no banco de madeira em frente à mesa ocupada pelos dirigentes da sessão e, minutos depois, levei um susto. (...) Chico Xavier reapareceu no Grupo Espírita da Prece (MAIOR, 2003, p. 16).

O fragmento acima mostra que o autor da obra é, também, narrador e personagem da história, uma vez que participa dela. Esse narrador tem a intenção de contar a alguém a vida de Chico Xavier, o que pode ser percebido em:

—Chico Xavier? Não é Chico Buarque, não? Chico Anysio? Chico Mendes? — amigos de redação ironizavam ao saber do meu projeto: lançar a primeira biografia jornalística de um dos personagens mais idolatrados e polêmicos do país (MAIOR, 2003, p.19).

No trecho sublinhado, Maior (2003) explicita sua intencionalidade e destaca o pioneirismo do projeto, o que, de certo modo, parece ser um dos motivos de seu

interesse. Quanto ao destinatário, parece-nos que o autor se volta a um vasto universo de leitores, passando pelos próprios jornalistas, por pessoas de crenças espíritas e não espíritas, para um grande público, haja vista o reconhecimento nacional e mesmo internacional do médium, como apresentados nos fragmentos abaixo:

Chico Xavier, o apóstolo? “Nada disso”. Cisco Xavier — ele transformava o nome em trocadilho quando já era idolatrado por caravanas de fiéis e curiosos vindos de todo o Brasil e indicado ao Prêmio Nobel da Paz em campanha nacional embalada por mais de 2 milhões de assinaturas de adesão em 1981. (MAIOR, 2003, p. 19)

Jornais e revistas compararam seu currículo: 183 livros, 8 milhões de exemplares vendidos em quinze idiomas, 10 mil “cartas” de mortos a suas famílias, 360 mil autógrafos (...) (MAIOR, 2003, p. 227)

Dotado de uma intencionalidade, o narrador de uma narrativa de vida (em primeira ou em terceira pessoa) vale-se de procedimentos narrativos que permitem ao autor traçar uma trajetória compreensível, com início, meio e fim, ainda que os acontecimentos não sejam organizados na ordem canônica (do nascimento até a morte).

Na narrativa organizada por Maior (2003), o primeiro capítulo recebe o título de “Morre um capim, nasce outro” (MAIOR, 2003, p. 11). E o texto inicia-se da seguinte maneira: “Eram pouco mais de 19h30 de domingo — 30 de junho —, quando o coração de Chico Xavier parou” (MAIOR, 2003, p. 11).

O autor menciona a morte logo no início da história, narrando, no primeiro capítulo, os momentos finais de Chico Xavier, seguidos do seu velório e sepultamento, e só no segundo capítulo, apresenta a infância do personagem.

Na obra de Frugoni (2011), *Vida de um homem: Francisco de Assis*, a autora também organiza a narrativa a partir de um *flashback*. O primeiro capítulo de seu livro recebe o título de “Infância e Juventude”, mas aborda, logo nos primeiros parágrafos, a morte do personagem, seguida de sua canonização.

Francisco morreu na madrugada do dia 3 para o dia 4 de outubro de 1226. Tomás de Celano recebeu do pontífice Gregório IX o encargo de escrever sem demora a *Vida*, que deveria estar pronta para a cerimônia de canonização em julho de 1228, quando Francisco foi oficialmente santificado (FRUGONI, 2011, p. 15).

Esses exemplos de organização narrativa levam-nos a considerar que, no fazer narrativo, os autores gozam de certa liberdade, ainda que esse discurso possua suas exigências e que, nesse caso, trate de vidas de pessoas que existem ou existiram. O próprio fato de se iniciar uma história pela morte do personagem, tão comum em romances (e também em narrativas de vida), demonstra que a história contada é uma produção discursiva realizada por um autor em um determinado contexto sociocomunicativo. Não se trata da história de Chico Xavier ou de São Francisco de Assis, mas sim de uma versão possível dessas histórias.

Bertaux (1997) destaca o caráter discursivo (e, acreditamos, por conseguinte, a importância da *situação de comunicação* na qual se produz uma narrativa de vida) ao defender a existência de duas realidades: a vivida e a narrada. O que podemos, a partir das ideias de Bertaux (1997), assim esquematizar:

História real de uma vida	≠	narrativa feita em circunstâncias dadas
Realidades objetivas	≠	realidades discursivas

Conforme Bertaux (1997), a história de um sujeito, de um povo, de uma nação corresponde a uma realidade objetiva, distinta da história contada por um sujeito (mesmo que seja um sujeito personagem), por um povo, por uma nação, em dadas circunstâncias. Essa história contada corresponde à realidade discursiva, na qual entram em cena as condições psicossociolinguageiras do ato de narrar a história (para quem se conta, quais as identidades e os papéis sociais dos parceiros, qual a tematização, etc). Nas palavras de Bertaux (1997), “a história de uma pessoa (mas também de uma cidade, de uma

instituição, de um país) possui uma realidade prévia à forma com que ela é contada e independente de tal forma²⁶” (BERTAUX, 1997, p. 32-33).

O sociólogo afirma ainda que um relato que conta a história de uma vida deve ser estruturado através de uma sucessão temporal de eventos/situações/atos do indivíduo, que constituem, de certa maneira, a coluna vertebral, a linha, de uma vida (BERTAUX, 1997). Essa linha, no entanto, não se assemelha a uma linha reta ou a uma curva harmoniosa, pois há eventos sociais contingentes que transformam seu curso. Guerras, crises, problemas econômicos e políticos são alguns dos fatores que fazem com que as linhas das vidas sejam bifurcadas, desviadas. Assim, “a maior parte das linhas de vida são, portanto, “quebradas” (BERTAUX, 1976), no sentido geométrico do termo: elas são certamente contínuas, mas o que delas deriva não é²⁷” (BERTAUX, 1997, p. 34, grifos do autor).

Bertaux (1997) propõe ainda a existência de três ordens de realidade:

1. A realidade histórico-empírica: corresponde ao percurso biográfico, o que e como o sujeito viveu, como percebeu e avaliou os acontecimentos vividos;
2. A realidade psíquica e semântica: corresponde a o que o sujeito sabe e pensa retrospectivamente sobre seu percurso biográfico;
3. A realidade discursiva: diz respeito ao produto da relação dialógica entre o sujeito e o pesquisador, correspondente ao que o sujeito vai dizer a respeito do que ele sabe (ou acredita saber) sobre seu percurso.

Assim, entre o percurso biográfico e a narrativa contada, existe uma gama de fatores que o autor denomina de “materiais mentais²⁸” (BERTAUX, 1997, p. 68) a partir

²⁶ Tradução nossa de: “l’histoire d’une personne (mais aussi d’une ville, d’une institution, d’un pays) possède une réalité préalable à la façon dont elle est racontée et indépendante de celle-ci.”

²⁷ Tradução nossa de: “La plupart des lignes de vie sont donc « brisées » (Bertaux, 1976) au sens géométrique du terme: elles sont certes continues, mais leur « dérivée » ne l’est pas.”

²⁸ Tradução nossa de: “matériaux mentaux”.

dos quais o sujeito produz o relato: lembranças, reflexões, avaliações, memória, reflexividade, julgamento moral, cultura e ideologia.

Como, neste trabalho que conjuga ideias de Bertaux (1997) as de Charaudeau (1983, 1992), denominaremos *narrativa de vida* não só as narrativas feitas em primeira pessoa, mas também as demais que contam a vida de alguém que existe ou existiu. Trabalhamos com a hipótese de que seja possível inserir, ao lado de tais “materiais mentais”, alguns elementos físicos, tais como, fotos, documentos, biografias e arquivos em geral relacionados à vida dos personagens.

Acreditamos que esses materiais, sobretudo no caso de personagens reconhecidos culturalmente em determinada região, país ou mesmo em diferentes países e/ou continentes — tais como, São Francisco de Assis e, em menor escala, Chico Xavier — seriam representativos de fragmentos da memória de parte de uma sociedade, uma vez que muito do que eles mostram parecem ser de conhecimento e interesse da coletividade.

Em nosso *corpus*, a presença de excertos que descrevem a imagem de São Francisco de Assis morto, retirados da narrativa de Tomás de Celano, pode ser trazida como exemplo dessa representatividade:

Percebia-se nele a forma da cruz. Parecia de fato que acabara de ser deposto da cruz com as mãos e os pés atravessados pelos cravos e o lado direito ferido pela lança. Viam ainda sua carne, que antes estava escura, resplandecer agora com uma luminosa alvura, e a beleza sobre-humana já comprovava o prêmio da beata ressurreição. (...) Era realmente um milagre perceber no centro das mãos e dos pés *não as perfurações dos cravos, mas os cravos mesmo formados de sua própria carne*, de cor escura como o ferro e o flanco direito arroxeadado de sangue” (CELANO, s.d. *apud* FRUGONI, 2011, p. 136, grifos de CELANO).

As chagas de São Francisco podem ser consideradas um elemento importante na tradição católica, uma vez que, transpondo a temporalidade e a espacialidade, permanecem no imaginário daqueles que compartilham essa religião, ainda nos dias de hoje. Para além da cidade de Assis, para além da Itália, para além da Europa, a figura

daquele que sofreu as chagas de Cristo foi levada a diversos países, dentre os quais, o nosso — onde podemos destacar o estado de Minas Gerais que, com suas igrejas barrocas e seu povo cristão, guarda, em grande parte, a tradição ortodoxa romana.

Nesse sentido, podemos pensar que não só do universo religioso participam o discursos e representações sobre as chagas de São Francisco de Assis, mas também do universo cultural, marcado pela tradição e, até mesmo da identidade (ou das identidades) do povo mineiro e brasileiro de um modo geral.

Uma vez diante do acervo de biografias e documentos sobre um personagem — no caso, São Francisco — e, considerando sua importância histórica, cultural e religiosa, aquele que se propõe a narrar a vida do santo envolve-se no trabalho de seleção, reflexão, avaliação e julgamento moral, cultural e ideológico. Poderíamos dizer que esse trabalho seria, de certo modo, equivalente ao trabalho do autor que, para narrar sua própria vida, lança mão de seus “materiais mentais”.

Em se tratando da narrativa de vida de Chico Xavier escrita por Maior (2003), tomamos como exemplo a apresentação de um detalhe do túmulo do médium, em que a imagem²⁹ de sua mão com um lápis representa a psicografia. Mais uma vez, teríamos uma imagem expressiva para os mineiros, para os espíritas e, também, significativa para grande parte da população do país e mesmo do exterior.

²⁹ Não temos como objetivo realizar uma análise dos dados técnicos das imagens. No entanto, remetemos a: AUMONT, Jacques. *A Imagem*. Campinas: Papirus, 1993 e MENDES, Emília, *Publicidade e Imagem: uma proposta de estudo*. In: *Fórum Internacional de Análise do Discursos* (2.: 2010. : Rio de Janeiro, RJ) Anais do II Fórum (org.) Lúcia Helena Martins Gouvêa e Regina Souza Gomes. - Rio de Janeiro: UFRJ, 2010.
Disponível em: www.letras.ufrj.br/ciadrio. Acesso em 23/05/2015.

Figura 1- Detalhe do túmulo de Chico Xavier.



Fonte: MAIOR (2003), encarte entre as páginas 128-129.

Acreditamos que essa imagem poderia, de certo modo, ser pensada como um símbolo do Espiritismo e mesmo de Chico Xavier, havendo quase uma relação metonímica entre o personagem e uma doutrina espírita *à brasileira*, uma vez que sustentamos a hipótese de que muitas pessoas, diante dessa foto, estabeleceriam uma associação entre psicografia, Espiritismo e Chico Xavier.

Os dois exemplos citados podem ser demonstrativos do caráter discursivo, marcado, sobretudo, pelo fazer narrativo, processo no qual autor (seja ele o personagem ou não) coloca em cena os elementos de uma vida. De tal modo, podemos compreender as obras tomadas como *corpus* neste trabalho como realidades discursivas, tal como acreditamos serem as narrativas de vida.

As *vidas de Chico Xavier*, de Marcel Souto Maior (2003), é uma obra escrita a partir da relação dialógica entre o pesquisador, Maior, e Chico Xavier, que relata o que ele sabe (ou pensa saber/lembrar) sobre seu percurso vivido. E, no caso de *A vida de um homem: Francisco de Assis*, de Chiara Frugoni (2011), trata-se de um discurso construído a partir da relação entre a pesquisadora, Frugoni, e as fontes por ela utilizadas: os demais autores que também estudaram a vida de São Francisco de Assis e os documentos aos quais ela teve acesso.

No segundo caso, temos não “materiais mentais”, como no dizer de Bertaux (1997), já que não é o próprio Francisco de Assis que conta sua vida, mas materiais físicos,

documentais, que revelam elementos da vida de um personagem importante na cultura cristã, organizados pela autora e pesquisadora em torno de um eixo narrativo.

Enfim, nas narrativas de vida, entre o que foi vivido e sua *mise en récit* existem inúmeras mediações, que compreendem desde as memórias, as avaliações e os julgamentos dos fatos até a escolha e organização dos fatores que garantem narratividade ao texto e a própria situação de comunicação que envolve o ato da escrita e/ou da narrativa oral. Nesse sentido, voltemos a Bertaux (1997), que defende uma concepção realista dos relatos de vida, segundo a qual é preciso concentrar a atenção, sobretudo, nessas mediações, de modo que “todo relato de vida não seria nada além de uma reconstrução subjetiva, tendo o limite de qualquer relação com a história realmente vivida. Seria somente interessante enquanto forma discursiva³⁰” (BERTAUX, 1997, p. 36).

Retomando o sintagma *narrativa de vida*, diríamos que elas são, por excelência, produções discursivas materializadas em textos socialmente localizados e escritos a partir de um projeto de fala do narrador. Esse projeto de fala é regido por um contrato de comunicação que o narrador estabelece com seus leitores ideais e organizado a partir das estratégias discursivas escolhidas para atingir seu objetivo.

Desse modo, tal procedimento nos sugere que é estabelecida uma espécie de contrato comunicacional (CHARAUDEAU, 1983, 1992) entre o pesquisador e o informante de uma dada história de vida. Há um acordo tácito no qual pesquisador e informante partilham de determinadas hipóteses de saber um sobre o outro: hipóteses que dizem respeito à identidade ou ao papel social desses parceiros em interação e a(s) intencionalidade(s) de cada um deles.

Retomando nosso percurso teórico, neste capítulo traçamos uma trajetória da narrativa de vida desde a Antiguidade, englobando as mudanças que tal gênero e seu discurso sofreram em função de fatores sociais, culturais e históricos. Em seguida, explicitamos o conceito de narrativa de vida, enfatizando seu surgimento e sua inserção na AD, bem como o modo com o qual o abordamos neste trabalho.

Ainda tivemos como objetivo, neste capítulo, expor algumas ideias de Bertaux (1997), considerando seu papel fundador, ao abordar os relatos de vida (*récit de vie*) na

³⁰ Tradução nossa de : “tout récit de vie, ne serait rien d’autre qu’une reconstruction subjective n’ayant à la limite plus aucun rapport avec l’histoire réellement vécue. Il n’aurait d’intérêt qu’en tant que forme discursive.”

sociologia, e também, mostrar como tal concepção foi tomada por Machado (2009) como narrativa de vida, a partir de seu objetivo de unir duas teorias, a de Bertaux (1997) e a de Charaudeau (1983, 1992). No intuito de tentar trazer algumas contribuições à proposta deste trabalho, buscamos estabelecer possíveis interfaces entre as duas disciplinas.

O caminho que buscaremos a seguir é este: explicitados os conceitos de *relato de vida* (ou *récit de vie*) e de *narrativa de vida*, deixaremos o primeiro sintagma para nos atermos ao segundo. E, no próximo capítulo, apresentaremos os personagens e suas narrativas de vida por nós escolhidas como *corpus* de análise neste trabalho, sempre a partir do olhar da Análise do Discurso.

CAPÍTULO 2 – PERSONAGENS E NARRATIVAS DE VIDA ESCOLHIDAS: SÃO FRANCISCO DE ASSIS E FRANCISCO CÂNDIDO XAVIER

Como já explicitamos no capítulo anterior, nosso trabalho versa sobre o estudo das narrativas de vida no âmbito de uma Análise do Discurso de orientação Semiolinguística. Até o momento, trabalhamos em busca de possíveis interfaces teórico-metodológicas entre as áreas supracitadas tentando, em alguma medida, observar como tais teorias relacionar-se-iam ao nosso *corpus* e, em contrapartida, como nosso *corpus* se relacionaria a elas.

No capítulo que segue, empenhar-nos-emos em apresentar, com mais afinco, as duas obras que constituem nosso *corpus* de estudo: *As vidas de Chico Xavier*, escrita pelo jornalista Marcel Souto Maior (2003), e *Vida de um homem: Francisco de Assis*, da historiadora Chiara Frugoni (2011).

Essas duas narrativas de vida têm como objetivo trazer a vida de dois personagens, que curiosamente se chamam Francisco, os quais estariam imersos no universo de um imaginário que poderíamos descrever como cristão (apesar das diferenças religiosas). Os dois personagens, sendo um deles um santo da Igreja Católica e, outro, um grande médium da doutrina Espírita, são reconhecidos nacional e internacionalmente por suas atitudes de caridade e ajuda ao próximo e por sua mística. Discorreremos sobre eles a seguir, antes de adentrarmos às suas respectivas narrativas de vida.

2.1. Em cena: Francisco Cândido Xavier

Francisco Cândido Xavier³¹, também conhecido como Chico Xavier, apresenta-se como o maior expoente da doutrina espírita Kardecista no Brasil e um dos maiores do

³¹ Conforme Maior (2003, p. 179), o nome original de Chico Xavier era Francisco de Paula Cândido, mas a pedido do próprio médium, sua certidão “mereceu um reparo na margem direita ao lado do registro original: onde está o nascimento de Francisco de Paula Cândido, fique constando Francisco Cândido Xavier”.

mundo. Nasceu em Minas Gerais, em uma pequena cidade chamada Pedro Leopoldo, no dia 02 de abril de 1910 e faleceu em 30 de junho de 2002, em Uberaba, no mesmo estado. Dos seus 92 anos de vida, ele dedicou 74 à doutrina espírita, psicografando cartas dos mortos aos seus familiares, poemas, livros, servindo sopa aos pobres e pregando o *Evangelho segundo o Espiritismo*, de Allan Kardec. “Publicou 412 obras e vendeu cerca de 25 milhões de exemplares, cuja renda fora destinada a instituições de caridade” (MAIOR, 2003, p. 20).

Chico Xavier nasceu em uma família humilde e numerosa: seu pai, o vendedor de bilhetes de loteria João Cândido Xavier, e sua mãe, a doméstica Maria João de Deus, possuíam nove filhos. Em 1915, quando Chico Xavier tinha cinco anos, sua mãe faleceu e, como precisava viajar para vender os bilhetes de loteria, seu pai entregou os nove filhos a parentes e amigos.

Chico Xavier foi morar com a madrinha, Rita de Cássia, com quem viveu durante dois anos, sofrendo humilhações e levando surras e garfadas. “Numa delas, Rita se empolgou e enfiou com força demais o garfo na barriga do afilhado” (MAIOR, 2003, p. 24). Também foi obrigado a lamber as feridas de um sobrinho da madrinha, por sugestão de uma benzedeira. O sofrimento de Chico Xavier só foi amenizado quando o pai se casou com a bondosa Cidália e reuniu os nove filhos novamente.

A fé católica sempre esteve presente na vida do personagem, que fora criado em meio a orações, a preces, procissões e a penitências por seus pecados, uma vez que, desde criança, ouvia as vozes dos mortos. Em 1927, quando sua irmã, Maria Xavier, esteve doente, Chico Xavier conheceu, por intermédio do pai, um casal espírita que curou sua irmã de um espírito obsessivo. Chico participou do ritual e teve a primeira experiência no Espiritismo.

Logo depois, Chico Xavier decidiu aceitar seu dom e partiu da igreja católica para se dedicar à doutrina espírita. Fundou o primeiro centro espírita de Pedro Leopoldo, o *Centro Luiz Gonzaga*, onde presidia sessões públicas e privadas de estudo e divulgação da doutrina, praticava caridade, psicografava cartas, poemas, livros.

Em 1931, Francisco Xavier conheceu seu guia, Emmanuel. Estava à beira de um açude, lugar onde costumava descansar, quando “franziu os olhos e percebeu, entre os raios, a poucos metros, a figura de um senhor imponente vestido com uma túnica de sacerdotes” (MAIOR, 2003, p. 44). Era Emmanuel que, com autoridade e firmeza,

esclareceu a Chico Xavier sua tarefa: “Temos algo a realizar. Trinta livros para começar” (MAIOR, 2003, p. 44).

O primeiro desses livros foi *Parnaso de Além-Túmulo* (1932), uma coletânea de 59 poemas assinados por 14 autores já mortos, dentre eles os poetas Augusto dos Anjos, falecido em 1914, e Casimiro de Abreu, morto em 1860. Os versos abaixo, sob o título de *Lembranças*, ilustram um dos poemas da obra e recebem a assinatura de Casimiro de Abreu, ou seja, foram “ditados” pelo poeta e psicografados por Chico Xavier:

Teus lindos pés descalços
Pisando de manhãzinha
A verde relva dos prados
Moreninha
(*apud* MAIOR, 2003, p. 46).

O primeiro livro de Chico Xavier gerou grande polêmica e inseriu o médium em uma arena de discussões entre literatos, poetas, jornalistas, psiquiatras e entre a população de modo geral. Alguns o consideravam um louco; outros, um impostor. E, em contrapartida, crescia o número dos adeptos à doutrina espírita e daqueles que nele acreditavam.

Outra obra que merece destaque é *Nosso Lar*³², um livro publicado em 1943, assinado por André Luiz³³. Nele é narrada a vida em uma cidade espiritual próxima à Terra, mas em outra dimensão, para onde muitas pessoas iriam após a morte, uma espécie de zona de transição que possuía sua própria organização burocrática. O objetivo, nesse mundo, seria acumular “bônus-trabalho” (MAIOR, 2003, p. 83), o que só era possível por meio da dedicação de tempo à assistência ao próximo.

Em 1959, Chico Xavier deixou a cidade de Pedro Leopoldo e mudou-se para Uberaba, onde fundou, juntamente com o amigo e médium Waldo Vieira, a *Comunhão Espírita Cristã*. Faziam sessões de desobsessão, reuniões públicas, serviam sopas aos

³² Este livro foi adaptado para o cinema, sob o mesmo nome, em 2010, sob a direção e roteirização de Wagner de Assis e distribuição de 20th Century Fox.

³³ André Luiz seria o pseudônimo utilizado pelo espírito do médico sanitariano Carlos Chagas (MAIOR, 2003, p. 135).

pobres, davam cursos sobre o *Evangelho Segundo o Espiritismo*, e ainda peregrinavam pelos bairros da cidade (MAIOR, 2003).

A cidade de Uberaba tornava-se conhecida nacionalmente e recebia muitas pessoas em busca de uma palavra de Francisco Xavier. Muitas mães que haviam perdido seus filhos recebiam, por meio de Chico, mensagens de consolo. Cresciam o reconhecimento e a credibilidade do médium — ao lado, ainda que paradoxalmente, das críticas e da polêmica. Para além do Brasil, o médium tornar-se-ia reconhecido e respeitado em diversos países. Em 1965, Chico Xavier e Waldo Vieira embarcaram para os Estados Unidos. De lá, foram para a França e Portugal. Suas obras foram publicadas em inglês, japonês, tcheco e em outras línguas.

Maior (2003) conta que Francisco Xavier foi procurado por celebridades do mundo artístico e político, tais como, Marilyn Monroe, a cantora Vanusa, o então senador Itamar Franco, o então presidente Fernando Collor, a romancista brasileira Glória Perez. Recebeu cartas de todo o mundo: Japão, Espanha, Itália.

Em julho de 1971, participou do *Programa Pinga Fogo*³⁴, um programa de entrevistas da extinta TV Tupi, do qual participaram cinco entrevistadores: os jornalistas Saulo Gomes, Reali Júnior e Hellem Alves, o católico João Scantimburgo e o espírita Herculano Pires (MAIOR, 2003, p. 191). As perguntas eram provenientes, também, da plateia e dos telespectadores. O programa teve audiência histórica, como relata Maior (2003):

(...) 75% dos televisores paulistas ficaram ligados no Pinga-Fogo até o fim, às 3h da manhã. Pobres, milionários, padres, céticos, políticos, psiquiatras dormiram de madrugada naquela terça-feira para acompanhar as opiniões extravagantes de Chico Xavier sobre reencarnação, sexo, catolicismo, fornos crematórios e bebês de proveta. Nada menos que duzentos telespectadores telefonaram ao longo das quase três horas de entrevista (MAIOR, 2003, p. 191).

Em dezembro do mesmo ano, o médium voltou ao programa, que teve o sucesso repetido. Chico Xavier tornava-se um ídolo das massas, uma espécie de vedete. Para além

³⁴ Este programa pode ser assistido em <https://www.youtube.com/watch?v=tQXyhnSal0A>. Acesso em 25/06/2015.

das mídias, ganhou um verbete na enciclopédia *Delta Larousse*, uma das principais fontes de pesquisa em uma época em que não havia *Internet* nem outras mídias digitais como hoje. A enciclopédia definia-o como: “*vulto do Espiritismo brasileiro, e sua obra de assistência social era definida como significativa, em texto de 22 linhas*” (Maior, 2003, p. 201).

Francisco Xavier recebeu, ao longo de sua vida, muitas homenagens, foi honrado com o título de *Cidadão Paulistano*, em 1973, e ainda com títulos de cidadão de outras cidades, tais como, Araras, Santos, Belo Horizonte, Campinas, São Caetano do Sul, entre outras. Foi indicado ao *Prêmio Nobel da Paz*, em 1981. Sofreu um atentado em 1992, quando um jovem armado entrou em sua casa para tentar matá-lo e foi detido por um PM que lá estava (MAIOR, 2003).

Apenas o avanço da idade e suas conseqüências foram capazes de fazer com que Chico Xavier diminuísse seu ritmo de trabalho. Sofria crises de angina e tinha pneumonias frequentes, além de sua catarata crônica. Participou das sessões no *Centro Espírita da Prece* enquanto pôde; psicografou inúmeras cartas e muitos livros, ajudou um grande número de pessoas a se livrarem de doenças espirituais e físicas. Apenas aos 80 anos, por orientações médicas, deixou de frequentar o *Grupo Espírita da Prece*.

No que tange aos relacionamentos pessoais, Chico Xavier nunca se casou; sequer teve algum relacionamento sério (conforme a narrativa de vida que aqui analisaremos, nem teve nenhuma namorada). No entanto, adotou um filho, Eurípedes Higino — que conheceu em uma das sessões, quando o menino tinha sete anos e sua mãe pediu a Chico Xavier que ficasse com ele. Também teve muitos amigos.

Francisco Xavier foi um homem humilde e optou por viver sem riquezas materiais, conforme relatam Maior (2003) e outros autores que narraram sua vida, os pesquisadores que sobre ele se debruçaram, as informações presentes em diferentes sites e na literatura espírita (livros, revistas, etc.). Começou a trabalhar ainda na infância, aos nove anos, em uma fábrica de tecidos. Seus pais acreditavam que o trabalho seria uma forma de livrar o menino dos espíritos, como lhes aconselhara o padre da cidade. Depois, trabalhou em um bar e em um armazém do ex-marido de sua madrinha; finalmente, foi escriturário no Ministério da Fazenda.

O grande número de livros publicados pelo médium levantou uma “renda média anual de 650 mil dólares” (MAIOR, 2003, p. 265), mas Chico Xavier nunca usufruiu desse

dinheiro, que era revertido em doações a instituições de caridade. Sempre viveu com o seu salário, mesmo depois com sua aposentadoria, que nunca foi de grande valor — cerca de 150 dólares em 1994, segundo Maior (2003, p. 265) — e com a ajuda de amigos e admiradores. Quando faleceu, deixou como herança material apenas a casa simples onde morava, mas, para além da materialidade, deixou uma grande contribuição à religião e à cultura brasileira, conforme veremos a seguir.

2.2 Chico Xavier e o Espiritismo

A apresentação Chico Xavier requer que ultrapassemos os limites de sua narrativa de vida e adentremos a uma questão mais ampla, que envolve um dos legados do médium: uma doutrina espírita construída e implantada em um país dotado de um imaginário católico. Para melhor compreender as características desse legado, começaremos por uma explicitação do Espiritismo e de suas principais características, ainda que de modo não exaustivo, pois não se trata do objetivo principal deste trabalho.

Consideramos importante, ainda, frisar que buscaremos abordar o Espiritismo sem a pretensão de julgar os fatos como verdadeiros ou falsos, sem concordar ou discordar com os preceitos dessa doutrina. Nosso objetivo maior é discorrer sobre suas características e seu desenvolvimento na França, no Brasil e, finalmente, sua íntima relação para com nosso personagem, Chico Xavier.

2.2.1 Origem e bases do Espiritismo: Allan Kardec

O Espiritismo teve como berço a França e como marco inicial a publicação de *O livro dos espíritos*, assinado por Allan Kardec (1804-1869), em 1857. Em sua obra, o próprio autor relatou os fenômenos que deram origem à doutrina espírita: “as mesas girantes ou dança das mesas³⁵” (KARDEC, [1857] 2004, p. 21). Tais fenômenos tiveram origem nos Estados Unidos e tornaram-se presentes na Europa do século XIX, quando, nos salões,

³⁵ Disponível em: <http://www.febnet.org.br/wp-content/uploads/2012/07/135.pdf>. Acesso em 02/07/2015.

após os saraus, as mesas giravam no ar e respondiam a questões mediante batidas no chão (tiptologia), tornando-se alvo de curiosos, estudiosos, filósofos e pessoas de diferentes áreas.

Dentre tais estudiosos, devemos dar especial destaque ao pedagogo Hippolyte Leon Denizard Rivail, que adotaria o pseudônimo de Allan Kardec³⁶. Deve-se lembrar de que, a princípio, ele não acreditava no fenômeno. No entanto, começou a estudá-lo e após inúmeras experiências, chegou à conclusão de que haveria uma força inteligente que movia a mesa (no caso das mesas girantes) e que tal força só poderia vir dos espíritos dos mortos. Allan Kardec fez inúmeras perguntas aos espíritos, analisou e codificou as respostas, dando origem ao seu primeiro livro, *O livro dos espíritos* (1857), que seria seguido de outras quatro obras também ilustradoras da doutrina: *O Livro dos Médiuns* (1859), *O Evangelho Segundo o Espiritismo* (1863), *O Céu e o Inferno* (1865) e *A Gênese* (1868).

Segundo Allan Kardec ([1957] 2004) inicialmente objetos moviam-se e faziam barulhos, o que, a princípio, poderia ser considerado algo de natureza apenas física, uma vez que “Estamos longe de conhecer todos os agentes ocultos da natureza, ou todas as propriedades do que conhecemos” (KARDEC, [1857] 2004, p. 21). No entanto, para além do mundo da natureza física, as mesas girantes constituiriam um fenômeno proveniente de forças invisíveis e dotadas de inteligência. Conforme Kardec,

(...) as primeiras manifestações inteligentes se produziram por meio de mesas que se levantavam e, com um dos pés, davam certo número de pancadas, respondendo desse modo — sim, ou — não, conforme fora convenicionado, a uma pergunta feita. (...) Obtiveram-se depois respostas mais desenvolvidas com o auxílio das letras do alfabeto: dando o móvel um número de pancadas correspondente ao número de ordem de cada letra, chegava-se a formar palavras e frases que respondiam às questões propostas (KARDEC, [1957] 2004, p. 25-26)

Para Kardec ([1857] 2004), diante da indagação da natureza desse fenômeno, as próprias mesas, por meio de seus movimentos, explicitaram que os seres que respondiam

³⁶ Segundo a Professora Ida Lucia Machado, Allan Kardec era o nome de um druida celta, dotado de poderes de comunicação com os mortos, que viveu há muito séculos atrás.

às questões eram os Espíritos³⁷ ou Gênios. E, posteriormente, a fim de se ter mais praticidade, os próprios Espíritos aconselharam que se utilizassem um lápis adaptado a uma cesta ou a outro objeto que, colocados sobre uma mesa, fariam movimentos. Os lápis traçariam palavras, frases, textos, transmitindo as mensagens dos Espíritos.

Kardec afirma que as experiências com os Espíritos permitiram concluir que suas mensagens eram transmitidas de diferentes formas: pela visão, audição, tato, entre outras, àqueles que teriam a faculdade de recebê-las: aos médiuns. E foi por meio dessa faculdade que o codificador do Espiritismo escreveu *O livro dos Espíritos*.

O livro dos Espíritos é organizado em perguntas e respostas, resultantes da comunicação entre Kardec e os Espíritos. Nele, encontram-se os principais pontos defendidos pela doutrina, dos quais transcrevemos alguns a seguir³⁸:

“Deus é eterno, imutável, imaterial, único, onipotente, soberanamente justo e bom”.

“Os seres materiais constituem o mundo visível ou corpóreo, e os seres imateriais, o mundo invisível ou espírita, isto é, dos Espíritos”.

“O mundo espírita é o mundo normal, primitivo, eterno, preexistente e sobrevivente a tudo”.

“O mundo corporal é secundário; poderia deixar de existir, ou não ter jamais existido, sem que por isso se alterasse a essência do mundo espírita”.

“Os Espíritos revestem temporariamente um invólucro material perecível, cuja destruição pela morte lhes restitui a liberdade” (KARDEK, [1857] 2004 p. 65)³⁹.

Uma das bases da doutrina espírita é, desse modo, a postulação de dois mundos: um mundo visível e, portanto, materializado, e um mundo invisível, espiritual; sendo o

³⁷ Mantivemos a grafia de Espíritos e Gênios com letra maiúscula, assim como consta na obra de Allan Kardec.

³⁸ Allan Kardec resume, na *Introdução* de sua obra, os pontos de sua doutrina. Optamos por citar alguns deles e apresentá-los, como um todo, em um Anexo.

³⁹ Mantivemos as aspas em cada fragmento tal como o faz Kardec, uma vez que, conforme o codificador do Espiritismo, trata-se de um discurso relatado, da voz dos espíritos.

primeiro regido pelo segundo. Conforme Allan Kardec, os Espíritos são imortais: “Deus criou todos os Espíritos simples e ignorantes, isto é, sem saber” (KARDEC, [1857] 2004, p. 128) e deu a eles a missão de evoluir, de atingir à perfeição, tornando-se Espíritos superiores e chegando a ser Espíritos puros. Essa evolução ocorre por meio das vivências dos espíritos em suas reencarnações. A noção de reencarnação está ligada à de carma, segundo o qual “a cada encarnação, o espírito colhe os frutos bons e maus de seu próprio passado” (CAVALCANTI, 1985, p. 13).

Assim, são fundamentais no Espiritismo as noções de reencarnação, de evolução, de carma e de mediunidade. Essa última refere-se à capacidade do ser humano, espírito encarnado, de comunicar-se com os espíritos desencarnados, ou seja, estabelecer uma comunicação entre aqueles que estão no mundo visível e os que se encontram no mundo invisível. A mediunidade, para a doutrina, é uma faculdade do espírito, que deve ser aperfeiçoada, desenvolvida.

A proposta Kardecista foi considerada por ele (e é comumente aceita como)⁴⁰ uma doutrina científica, religiosa e filosófica. Ao lado das ideias científicas e positivistas, como as de Augusto Comte, as concepções kardecistas desenvolveram-se em torno da razão e do racionalismo, de modo que a codificação da doutrina ocorreu com base na experimentação: “Kardec, partindo de um efeito (o fenômeno até então não explicado das mesas girantes) chega através do método dedutivo (perguntas feitas por ele e respostas dos espíritos) a sua causa (existência dos espíritos)” (CAVALCANTI, 1990, p. 147).

Nesse contexto em que a Ciência e o determinismo tomavam o lugar da subjetividade, Allan Kardec não atribuiu à questão dos espíritos uma ordem do sobrenatural, do misticismo. Ao contrário, propôs que a comunicação entre os homens e os Espíritos estivesse “na ordem natural das coisas e não constituem [constituíssem] fato sobrenatural, tanto que de tais comunicações se acham vestígios entre todos os povos e em todas as épocas” (KARDEC, [1857] 2004, p. 68).

⁴⁰ Encontramos, em uma vasta literatura sobre o Espiritismo, a concepção da doutrina como científica, religiosa e filosófica, assim como o propôs seu codificador, Allan Kardec. No entanto, conforme o posicionamento teórico (ou mesmo pessoal) assumido, essa concepção pode ser diferente. Cavalcanti (1990), por exemplo, afirma que a visão da antropologia concebe o Espiritismo apenas como uma religião, no sentido de ser um sistema de representações e práticas.

Assim, o Espiritismo poderia ser concebido como “uma nova ciência, com seus próprios métodos positivos, uma vez que seu objeto não era a matéria, mas o espírito” (ARRIBAS, 2008, p. 21).

Conforme aponta Lewgoy (2008), o mestre do Espiritismo foi “um homem das luzes, que criou uma religião altamente relacionada aos ideais de sua época: a laicidade, o progresso e o espírito científico” (LEWGOY, 2008, p. 85-86).

Em síntese, a doutrina espírita parece ter atendido às condições que seu tempo impunha para sua consolidação e expansão, ultrapassando seu caráter religioso, subjetivo, filosófico e até cultural — à medida que apresenta uma nova forma de ver o mundo e de viver no mundo. Para além da França, o Espiritismo Kardecista chegou a outros países, nos diferentes continentes, e consolidou-se no Brasil, como veremos a seguir.

2.2.2 O Espiritismo no Brasil e o legado de Chico Xavier

Segundo a revista espírita *O Reformador* (2001), as primeiras experiências espiritistas no Brasil datam do século XIX. Dois médicos homeopatas que aqui chegaram em 1840, o francês Bento Mure e o português João Vicente Martins, aplicavam passes em seus pacientes e falavam de caridade e de Deus em seus tratamentos. Atréadas à homeopatia, as práticas espiritistas encontravam terreno fértil no país, que também teve José Bonifácio, que passou à História como “o patriarca da independência”, como um dos seus seguidores.

Ainda conforme a mesma revista, por volta de 1853, reuniu-se o primeiro grupo espírita, no Rio de Janeiro, tendo como líder o homeopata e historiador Melo de Moraes. Em 1863, o Espiritismo já era assunto do principal órgão da imprensa da Capital do Império, o jornal *O Comércio*.

Os centros espíritas, segundo o modelo Kardecista, surgiram pouco depois, em 1865, na Bahia, tendo como precursor o *Grupo Familiar do Espiritismo*, fundado por Luiz Olímpio Telles de Menezes. Em seguida, passaram a existir no Rio de Janeiro e em outros estados. Em 1873, surgiu um grupo denominado *Sociedade Grupo Confúcio*, responsável pela primeira tradução das obras de Kardec, feita por Joaquim Carlos Travassos (que

levava o pseudônimo de Confúcio). Esse grupo também foi o primeiro a praticar a assistência gratuita homeopata.

Ainda traçando um histórico do Espiritismo no Brasil, é importante destacar a criação da FEB, *Federação Espírita Brasileira*, em 02 de janeiro de 1884, um órgão que até hoje é um dos principais responsáveis pela divulgação da doutrina no país e no mundo. Naquele contexto, destacou-se a adesão do médico e político Dr. Adolfo Bezerra de Menezes Cavalcanti, que foi presidente da FEB entre os anos de 1888-89⁴¹.

Proclamada a República, em 1889, o Espiritismo passou a ser considerado como uma transgressão à lei, segundo o novo Código Penal (1890), e só foi liberado no país em 24 de fevereiro de 1891, com a criação do Estado Leigo, pela Constituição Republicana.

A criação da *Federação Espírita Brasileira* pode ser considerada um grande marco do Espiritismo no país e um elemento essencial para a expansão da doutrina. Em 1897, o órgão adquiriu os direitos autorais das obras de Allan Kardec e passou a traduzir e publicar seus livros.

O grande advento do Espiritismo no Brasil ocorreu com Francisco Cândido Xavier, ou Chico Xavier que, em 1932, psicografou e publicou sua primeira obra, *Parnaso de Além-Túmulo*, como já dito. Pode-se dizer que ele popularizou a doutrina no Brasil.

A liderança de Francisco Xavier consolidou-se, sobretudo, em torno dos anos 1940 e 1950. Retomando o que já foi explicitado anteriormente, uma grande quantidade de pessoas passou a procura-lo em busca de conforto após a perda de seus entes, inúmeros leitores tiveram acesso aos livros por ele psicografados e enfim o Espiritismo foi levado à televisão e à imprensa escrita nacional e internacional. Desse modo, podemos considerar que tenha ocorrido, com Chico Xavier, uma espécie de explosão da doutrina no Brasil, representando o início de um processo de adesão que fez do país um daqueles em que há o maior número de espíritas no mundo atualmente.

Mas o que há na doutrina espírita brasileira que a torna, em alguma medida, peculiar em relação à francesa, proposta originalmente por Allan Kardec? Quais são as especificidades de um espiritismo *tropicalizado*?

Antes de responder a essa pergunta, salientamos que não estamos sugerindo que se trataria de uma nova religião, uma vez que os preceitos doutrinários são os mesmos e

⁴¹ Informações obtidas em: <http://www.ceallankardec.org.br/espiritismo%20no%20Brasil.htm>. Acesso em 04/07/2015.

que Chico Xavier baseava-se, sobretudo, no *Evangelho Segundo o Espiritismo*, de Kardec. Entre os espíritas há, inclusive, a hipótese de que o médium brasileiro teria sido a reencarnação de Allan Kardec. Entretanto, parece haver, nas práticas de ambos, algumas particularidades.

Primeiramente, tais peculiaridades existentes entre a doutrina francesa e a brasileira encontram suas bases em nossas raízes histórico-culturais, que carregam consigo a mestiçagem, o hibridismo étnico, elemento que faz do Brasil um país multicultural e de diversas religiões e credos. A convivência entre as crenças indígenas, o catolicismo português aqui imposto, as religiões africanas trazidas pelos escravos e outras, como as protestantes, provenientes dos demais países, formaram um universo religioso e cultural fértil, aberto a mudanças, um universo ao mesmo tempo transformado e transformador. Desse modo, a doutrina espírita foi inserida em um contexto de pluralidade, no qual ela se reflete, mas também é refratária de valores e práticas diversos conforme os praticantes.

Nesse contexto, a principal diferença entre o Espiritismo francês e o brasileiro é o tipo de enfoque predominante em relação ao triplo caráter da doutrina: científico, filosófico e religioso. Enquanto na França o caráter científico foi predominante, por razões culturais e históricas já mencionadas, no Brasil, a doutrina desenvolveu-se, sobretudo, a partir de seu aspecto religioso (PROCÓPIO CAMARGO, 1963; CAVALCANTI, 1990; STOLL, 2002).

Desse modo, uma tentativa de compreensão do desenvolvimento da doutrina espírita no país requer que sejam consideradas as relações entre o Espiritismo, as religiões de tradição africana e a religião católica.

Conforme nos mostra a antropóloga Stoll (2004), estudos antropológicos têm defendido o transe, a possessão e a mediunidade como elementos comuns na religiosidade brasileira, de modo que um dos primeiros a estudar o tema no país, Cândido Procópio Camargo (1961), tenha considerado tais elementos como um “*continuum* no qual o Espiritismo representaria uma estrutura de mediação entre tradições religiosas de origem afro” (CAMARGO, 1961, p. 85 *apud* STOLL, 2004, p. 183). Nas palavras do autor:

Pode-se perceber uma curva de modificações (nas práticas dos) terreiros que permite ordenar os vários tipos em uma sequência significativa — o *continuum*. O princípio teórico que preside a organização desse “gradiente” é a doutrina espírita: tanto mais “afro” será considerado o “terreiro” de umbanda quanto mais distante do centro do *continuum*; por sua vez, quanto mais próximo do kardecismo, diminui a riqueza ritualística e a ênfase em práticas mágicas, em virtude de uma “maior ênfase na interiorização da experiência religiosa, no aprendizado doutrinário e na vida moral” (CAMARGO, 1961, p. 49 *apud* STOLL, 2001, p. 183).

Essa linha de pensamento foi criticada tanto por estudiosos do tema, quanto pelos adeptos da doutrina, os quais poderiam ser divididos em dois grupos: os que acreditam ser o Espiritismo uma doutrina completamente diferente da Umbanda (de origem africana) e que a mediunidade não estaria ligada a nenhuma religião; e outros, que consideram a Umbanda uma “modalidade de crença adequada aos espíritos mais ignorantes” (CAMARGO, 1961, p. 86 *apud* STOLL, 2004, p. 184), ou seja, uma espécie inferior de religião.

Cavalcanti (1990) também discorre sobre a relação entre o Espiritismo e a Umbanda, explicando que “o Espiritismo é um dos constituintes do ‘sincretismo’ gerador da Umbanda e pode, nesta perspectiva, ser visto como um grande mediador entre a tradição cristã e a ‘afro’” (CAVALCANTI, 1990, p. 149, grifos da autora). E que, ao tornar aceitas a mediunidade e o transe nas diferentes camadas sociais brasileiras, o Espiritismo teria aberto caminho para a expansão da Umbanda no país.

Outro interlocutor importante na formação do Espiritismo no Brasil é o Catolicismo, religião hegemônica em terras brasileiras até os dias atuais. Entre as duas religiões haveria uma raiz em comum, que é a crença em um mesmo Deus onipotente e criador de tudo. Como explica Cavalcanti (1990), o Espiritismo é:

antes de mais nada, uma religião cristã. O princípio de tudo é o Deus criador, onipotente do universo, da tradição judaico-cristã. A codificação espírita, iniciando a era espírita, é concebida em continuidade à era cristã, expressa no Novo Testamento, e à era judaica, no Antigo Testamento. Jesus Cristo é visto como um espírito superior, encarnado na Terra em missão (CAVALCANTI, 1990, p. 149).

Apesar da crença no mesmo Deus, o Espiritismo foi, desde cedo, combatido pela igreja Católica, uma vez que esta não aceita a maior parte dos preceitos da doutrina, tais como, a crença na reencarnação e a hipótese de que Jesus Cristo não seja o filho de Deus, mas apenas um espírito evoluído e modelar.

Nesse sentido, desenvolveu-se entre ambas um diálogo marcado por conflitos, divergências e, também, consonâncias, já que a forte influência do Catolicismo no país oferecia práticas que seriam em maior ou menor escala incorporadas às ideias provenientes de Kardec. As preces, a possibilidade de intercessão por aqueles que precisavam de ajuda, a afeição aos santos, por exemplo, podem ser considerados resquícios desse diálogo.

Conforme afirma Stoll (2004),

No contexto das disputas e negociações com o Catolicismo é que se forja a inserção do Espiritismo no campo religioso brasileiro, definindo-se a partir desta relação o seu *ethos* marcadamente católico — sinal diacrítico que define o seu perfil em oposição ao modelo “científico”, tido como “versão original”, vinda da França (STOLL, 2004, p. 185).

Acreditamos que a figura de Chico Xavier tenha contribuído significativamente na constituição desse modelo *espírita-católico* no país. Educado em uma família católica e praticante, o próprio personagem pode ser considerado um representante dessas negociações entre o Espiritismo e o Catolicismo. Em sua vida, a religião esteve presente desde muito cedo: sua mãe o ensinara a rezar e aos cinco anos já sabia o *Pai-Nosso* de cor (MAIOR, 2003). Paradoxalmente, foi o espírito da sua mãe o primeiro a aparecer para ele: a mesma figura que lhe trouxe o Catolicismo, apresentou-lhe a mediunidade e o Espiritismo.

Antes de conhecer seu guia, Emmanuel, Chico Xavier sempre se apoiou na figura materna, que ora era a própria mãe (em vida e depois em espírito), ora era Cidália, sua madrasta. E, em seu Espiritismo, o papel da mãe parece ter tido grande espaço, haja vista a quantidade de cartas que psicografou, endereçadas às mães que perderam seus filhos. Desse modo, apontaríamos a presença da *mulher-mãe* como uma das especificidades da

doutrina praticada e difundida por Chico Xavier, o que poderia, de alguma maneira, ser compreendido como mais um dos elementos provenientes do diálogo com a Igreja Católica⁴². Ainda no que tange à doutrina de Chico Xavier, devemos destacar que, contrariamente aos *homens das luzes*, letrados e guiados pela razão e pela ciência, o principal médium brasileiro foi um homem simples, sem formação superior, um autodidata. Guiava-se muito mais pelo sentimento de amor ao próximo que pela racionalidade, o que, como consequência, gerou um Espiritismo ainda mais fraterno, sobretudo, considerando que em terras brasileiras, a necessidade de assistência era (e ainda é) muito maior que na Europa.

O espírito da fraternidade parece ter trazido consigo um ambiente mais caloroso, que faria das sessões espíritas um local em que as pessoas buscariam conforto e paz, como se estivessem em uma espécie de igreja. A chegada de Francisco Xavier ao Espiritismo confere-lhe nuances resultantes da combinação que o médium realiza entre “o espiritismo Kardecista e um catolicismo familiar e popular bastante tradicional” (LEWGOY, 2001, p. 62).

A grande ênfase no *Culto do Evangelho no Lar*, ou *Culto Cristão no Lar*, dada por Francisco Xavier também poderia, de algum modo, ser relacionada aos costumes da cultura popular brasileira, sobretudo, aos vinculados ao Catolicismo. O *Culto ao Evangelho no Lar* é uma atividade definida como “uma reunião em família, num determinado dia e hora da semana, para uma troca de ideias sobre os ensinamentos cristãos, em proveito do nosso próprio esclarecimento e do equilíbrio no lar⁴³.” Com essa prática, Chico Xavier apresentou um Espiritismo que não se realizaria apenas no centro espírita, mas também nas casas das pessoas, cativando “um público habituado a uma vivência mais popular e oral do catolicismo, que cultuava santos pessoais, que acreditava na força das rezas e das simpatias” (LEWGOY, 2004, p. 42).

Abaixo, transcrevemos um trecho da obra *Luz no Lar*, psicografada pelo médium, no qual este discorre sobre a importância de se cultivar o Evangelho nas casas das famílias:

⁴² Mas, ao mesmo tempo, sabemos que em outras inúmeras crenças, vindas de outros povos, a mulher como mãe de todos é uma figura importante: cite-se, por exemplo, Gaia, a deusa-mãe dos Gregos, entre tantas outras.

⁴³ Definição retirada do site espírita: <http://www.kardecian.org/evangelho-lar.html#que>. Acesso em 12/07/2015.

Organizemos o nosso agrupamento doméstico do Evangelho. O Lar é o coração do organismo social. Em casa, começa nossa missão no mundo. Entre as paredes do templo familiar, preparamo-nos para a vida com todos. Seremos, lá fora, no grande campo da experiência pública, o prosseguimento daquilo que já somos na intimidade de nós mesmos. Fugamos à frustração espiritual e busquemos no relicário doméstico o sublime cultivo dos nossos ideais com Jesus. O Evangelho foi iniciado na Manjedoura e demorou-se na casa humilde e operosa de Nazaré, antes de espriar-se pelo mundo. Sustentemos em casa a chama de nossa esperança, estudando a Revelação Divina, praticando a fraternidade e crescendo em amor e sabedoria, porque, segundo a promessa do Evangelho Redentor, "onde estiverem dois ou três corações em Seu Nome", aí estará Jesus, amparando-nos para a ascensão à Luz Celestial, hoje, amanhã e sempre" (XAVIER (ditado pelo espírito Scheilla), 2015).

Nas reuniões do *Evangelho no Lar*, há: i) uma prece inicial, espontânea; ii) o estudo do Evangelho (*Evangelho Segundo o Espiritismo*) proposto; iii) uma prece final e iv) opcionalmente, a fluidificação da água pelos espíritos presentes. Acredita-se, nesse sentido, que essa prática tenha, também, funções terapêuticas, pois, na fluidificação da água e na cerimônia do *Evangelho no lar*, as pessoas, auxiliadas por espíritos, incorporariam à água, propriedades medicinais para o corpo e para a alma (ALENCAR, 2011, p. 17).

Em síntese, as obras psicografadas, as práticas de caridade, a prática do Evangelho no lar, a origem humilde e católica, sua inserção no universo mineiro (tradicional e cristão) corroboram para que Chico Xavier seja considerado um *divisor de águas* na história do Espiritismo. Carismático, Chico Xavier parece representar um ponto de convergência entre crenças, hábitos e culturas, *negociando* entre a mais tradicional doutrina Kardecista e suas próprias raízes católicas, marianas (de Maria) e mineiras, consolidando efetivamente o Espiritismo e realizando o que talvez possamos considerar uma espécie de *pot-pourri* religioso cultural.

2.3 As vidas de Chico Xavier (2003): seu contrato de comunicação e sua *mise-en-scène*

Uma vez feita a apresentação de um de nossos personagens, Francisco Xavier, abordaremos, agora, a obra que escolhemos como *corpus* de estudo e que narra sua vida.

Ao fazê-lo, adotaremos, de maneira mais explícita, a posição de analistas do discurso, inseridos na Teoria Semiolinguística.

Existem muitas obras cuja temática é a narrativa de vida de Chico Xavier, haja vista sua importância no cenário brasileiro e no universo espírita. Dentre tais, escolhemos para análise *As vidas de Chico Xavier*, publicada em 2003, pelo jornalista e então roteirista da TV Globo, Marcel Souto Maior que, na época era repórter do *Jornal do Brasil*. Apresentamos, abaixo, a capa do livro, a título de ilustração.

Figura 2- capa do livro *As vidas de Chico Xavier*



Essa narrativa, que havia sido publicada em 1994 e foi revista e ampliada pelo jornalista em 2003, organiza-se em 270 páginas, distribuídas em 11 capítulos e um epílogo. Nessas páginas, encontram-se fatos da vida de Francisco Xavier, relatados pelo médium ao jornalista, que foi à Uberaba “com uma tarefa ambiciosa: receber um sinal verde do próprio Chico Xavier para escrever sua biografia” (MAIOR, 2003, p. 15).

Esse livro de Maior (2003) serviu como base para a produção de *Chico Xavier*, o filme, realizado por Daniel Filho, e que estrou em 02 de abril de 2010, ano das comemorações do centenário de vida do médium. Protagonizado por Nelson Xavier (que interpretou Chico Xavier adulto) e Ângelo Antônio (que o interpretou na juventude), o filme teve um grande público. Nas primeiras cinco semanas de exibição quase três milhões de pessoas assistiram à produção, que arrecadou mais de 25 milhões de reais em bilheteria⁴⁴.

Conforme já explicitamos em outro momento deste trabalho, o livro de Maior (2003) começa com a narração dos últimos momentos de Chico Xavier em sua casa, antes de sua morte, e da repercussão do acontecimento no Brasil. Em retrospectiva, segue o relato de vida do médium desde menino, apresentando, em toda a obra, personagens/pessoas que participaram da vida de Chico Xavier, diálogos entre eles, reprodução de trechos de jornais, fotos, cartas e poemas psicografados pelo médium.

Pensando a partir da AD, a narrativa de vida pode ser concebida como um discurso construído por um sujeito com a intencionalidade de agir sobre o outro. É uma “produção linguageira” (CHARAUDEAU, 2005, p. 6) realizada a partir de um contrato de comunicação.

Esse contrato é estabelecido entre os participantes em toda situação de comunicação e permite que os parceiros se reconheçam como protagonistas de uma troca linguageira, possibilitando que a comunicação ocorra efetivamente. O contrato de comunicação é assim definido por Charaudeau (2004):

O conjunto das condições nas quais se realiza qualquer ato de comunicação (...). É o que permite aos parceiros de uma troca linguageira reconhecerem um ao outro com os traços identitários que os definem como sujeitos desse ato (identidade), reconhecerem o objetivo do ato que os sobredetermina (finalidade), entenderem sobre o que constitui o objeto temático da troca (propósito) e considerarem a relevância das coerções materiais que determinam esse ato (circunstâncias) (CHARAUDEAU, 2004, p. 132).

⁴⁴ <http://www.chicoxavierofilme.com.br/site/?p=3193>. Acesso em 10/07/2015.

Assim, no caso da narrativa de vida *As vidas de Chico Xavier*, há um contrato a partir do qual o sujeito comunicante (o jornalista Maior) organiza seu projeto de fala em torno de um tema (a vida de Francisco Xavier), com seus objetivos próprios (narrar tal vida para quê ou por quê?), visando um determinado público leitor.

O contrato de comunicação é estreitamente ligado ao gênero discursivo. E, se os gêneros correspondem a formas *padrão* de um enunciado, de certo modo, estáveis, determinadas pelo contexto sócio-histórico (BAKHTIN, 2003), o contrato de comunicação funciona como uma espécie de *regulador* do processo comunicativo. Assim, espera-se, por exemplo, que uma narrativa de vida narre fatos *reais* de uma pessoa real.

Nesse sentido, como um dos meios de garantir ao público essa *veracidade*, o autor narra suas primeiras palavras com Francisco Xavier, em uma sessão espírita, em Uberaba:

No fim da sessão, eu me aproximei de Chico e fui direto ao assunto com a desinibição e arrogância típicas dos jovens jornalistas:
— Chico, trabalho no *Jornal do Brasil*, no Rio de Janeiro, e vim pedir a sua autorização para escrever sua biografia.
Chico recorreu a um de seus enigmas, tática usada por ele para evitar a indelicada palavra “não”:
— Deus é quem autoriza.
Continuei no mesmo tom:
— E Deus autoriza?
Chico ficou em silêncio — dois, três segundos — e respondeu com um meio sorriso:
— Autoriza.
(MAIOR, 2003, p. 17).

Por outro lado, há, em todo contrato de comunicação, um espaço de estratégias discursivas, que correspondem ao âmbito das individualidades, das escolhas realizadas pelos sujeitos mesmo dentro de certas limitações. Para Machado (2006, p. 19, grifos da autora), “tal espaço responde à pergunta: *Como dizer isso ou aquilo*”?

Assim, o diálogo anteriormente citado constitui, ao mesmo tempo, um meio de se ater ao contrato e a uma estratégia utilizada pelo autor para gerar determinado efeito em seu leitor, o efeito de verdade, que pode ser considerado um modo de dar credibilidade ao autor e à obra. Da mesma maneira, ao se posicionar como repórter do *Jornal do Brasil*,

no mesmo fragmento, o autor busca legitimidade tanto para com Chico Xavier quanto (e principalmente) para com o leitor da obra.

Na Semiolinguística, o ato comunicativo é caracterizado como *mise-en-scène*, processo no qual os sujeitos sociais, para atingir seus objetivos ou efeitos no ato comunicacional, colocam em cena seres de fala⁴⁵. Um determinado sujeito comunicante, ser social, (por exemplo, o jornalista Maior) coloca em cena um sujeito enunciador, ser de fala, (o narrador da história de Francisco Xavier), visando atingir um destinatário, ser social, (TU interpretante), um público leitor. Para isso, o autor constrói uma imagem ideal desse destinatário, ser de fala (TUd) e espera (ainda que isso possa não ocorrer ou só ocorrer em parte) que o TUd e o TUi sejam coincidentes, o que traria sucesso ao seu projeto de comunicação. A comunicação linguageira é, então, uma encenação, na qual os parceiros (seres sociais) interagem através de seus protagonistas (seres de fala).

Em nosso caso, o sujeito comunicante Marcel Souto Maior insere-se na narrativa como próprio sujeito enunciador, uma vez que é narrador e personagem da história. E, para dar vida a seu texto, forja um *mundo real imaginado*, no qual encenam diferentes personagens da trama (Chico Xavier, sua mãe, seu pai, o padre, Emmanuel, etc)⁴⁶.

2.4 Em cena: São Francisco de Assis

Uma vez apresentado nosso primeiro personagem e sua narrativa de vida — uma de suas narrativas, a que foi por nós escolhida — partiremos, agora, para o nosso segundo personagem: São Francisco de Assis. O fato de termos apresentado primeiramente Francisco Cândido Xavier poderia ser explicado de duas maneiras: a princípio, poderia ter sido aleatoriamente ou, em um segundo plano, poderia ter sido em função de sua maior proximidade física, temporal e até cultural em relação a nós mineiros

⁴⁵ O quadro com os sujeitos do ato de linguagem pode ser consultado em Charaudeau, 1983, p. 46.

⁴⁶ Utilizamos a expressão *mundo real imaginado* no sentido de ser uma *mise-en-scène* fictícia, ou seja, os personagens elencados por Maior (2003) assumem, entre si, os espaços de enunciadores e destinatários, respeitando um contrato, como se a comunicação entre eles fosse verdadeira (tal como o fazem os atores em uma peça de teatro). Para o aprofundamento deste assunto, sugerimos a leitura de Maingueneau (1996), Mendes-Lopes (2004) e Mello (2004).

e brasileiros. Optaremos, então, pela segunda opção, esclarecendo que não preterimos um a outro personagem.

São Francisco de Assis é um santo da Igreja Católica e sua figura é de suma importância tanto para os que pertencem a essa religião, quanto para historiadores (sobretudo os medievalistas), antropólogos, sociólogos, literatos, entre outros estudiosos. Esse personagem também costuma ser significativo para aqueles que protegem os animais e a natureza, para os que praticam caridade, para os que optaram por um modo de vida em alguma medida distante do fugaz Capitalismo contemporâneo.

Apresentar a vida desse santo requer que tomemos algumas precauções: a primeira delas é explicitar que suas narrativas de vida são, por vezes, imprecisas quanto a alguns dados e, até mesmo, destoantes entre si. A distância temporal poderia ser um dos principais motivos das possíveis divergências; outra razão poderia se encontrar em questões religiosas e políticas, que carregam consigo interesses ao relatar a história de um personagem. Ou, ainda, poderiam ser apontadas razões como as *inclinações* pessoais dos biógrafos (ou os *narradores* de vida, se assim pudermos os chamar), bem como as filiações teóricas dos estudiosos e/ou daqueles que escreveram sobre São Francisco de Assis.

Desse modo, em nosso trabalho, devemos ter como segunda precaução, enfatizar, tal como o fizemos ao apresentar Chico Xavier, nossa posição teórica e nosso objetivo. Inseridos no quadro da Análise do Discurso, não temos a pretensão de investigar a fundo a vida de São Francisco de Assis, muito menos esgotar o tema. Nosso objetivo se concentra na análise discursiva de uma das narrativas de vida do santo, no caso, a escrita por Chiara Frugoni (2011). Poderemos, todavia, valer-nos de outras narrativas como apoio, mas sem a pretensão de questionar sua veracidade.

Partindo para a apresentação do personagem, São Francisco de Assis (que, na verdade, havia recebido da mãe o nome de João⁴⁷) nasceu em Assis, na Itália, por volta de 1181 ou 1182 — não há um registro preciso da data de seu nascimento. Seu pai chamava-se

⁴⁷ Na ocasião do nascimento de São Francisco, seu pai havia viajado a negócios para a França, o que fez com que a mãe escolhesse seu nome sozinha. Quanto à mudança de João (Giovanni) para Francisco, há três hipóteses para sua explicação: i) como o pai voltava da França, começou a chamar o menino de “o Francisco”, isto é, François, que significa “o francês”; ii) como o pai havia feito bons negócios na França, ele teria dado o nome ao filho para desejar-lhe um futuro farto; iii) Francisco recebera este apelido quando jovem, pois gostava muito de ler, em francês, os romances de Arthur e dos Cavaleiros da Távola Redonda (FRUGONI, 2011, p. 17).

Pietro de Bernardone e era comerciante de tecidos; sobre sua mãe, há a hipótese de que teria sido uma nobre de origem francesa, mas não se sabe ao certo seu nome (“Pica? Giovanna?”) (FRUGONI, 2011, p. 17).

As primeiras narrativas de vida de São Francisco são compostas pela *Legenda trium sociorum* (*Legenda dos Três Companheiros*, sendo eles Ângelo, Rufino e Leão, amigos de Francisco). Nestas, bem como nas demais, há poucas informações sobre sua vida antes de sua conversão, aos 25 anos de idade.

No entanto, o pouco que se sabe mostra que seu pai tinha sucesso no comércio, de modo que sua família possuía boas condições financeiras. Francisco chegou a vender tecidos com o pai, e este deveria ter sido o seu destino, segundo a vontade de Pietro de Bernardone.

Conforme os relatos de Frugoni (2011), nosso personagem sempre foi uma pessoa alegre, comunicativa e de muitos amigos. Como se pode esperar de um jovem, gostava de sair e de festejar. Parecia não ter muito apego ao dinheiro e, sim, aos prazeres que este poderia lhe proporcionar. Costumava esbanjar em festas com os amigos, usava vestimentas de luxo, era *mão aberta*, conforme o excerto abaixo, retirado da *Legenda dos Três Companheiros*, por Frugoni (2011):

Gostava de cantar e se divertir, de passear durante o dia e à noite com um grupo de amigos: mão aberta, gastava em banquetes todo o dinheiro que ganhava ou conseguia arranjar. Os pais o censuravam com frequência: gastava tanto consigo mesmo e com os amigos que nem mais parecia filho deles, e sim de algum modo grande príncipe. Contudo, como eram ricos e o amavam com muita ternura, eram indulgentes e acabavam deixando-o agir assim por não querer desagradá-lo. Não só Francisco era pródigo em festas e divertimentos, aliás, mais que pródigo, seria melhor dizer perdulário, como também ultrapassava todos os limites ao vestir-se de modo excessivo, com tecidos mais caros e suntuosos do que seria conveniente para alguém de sua condição social. Gostava tanto de parecer excêntrico e original que mandava costurar numa mesma roupa tecidos preciosos junto com outros de nenhum valor (FRUGONI, 2011, P. 21).

Além das festas e das roupas, o jovem também aspirava à nobreza e cultuava tanto a ideologia cavalheiresca quanto os modos aristocratas. Teria, talvez, o ideal de ser como um príncipe. Aprendera a manejar armas e a combater tanto a cavalo, quanto a pé.

Naquela época, a Europa vivia a transição do sistema feudal para o sistema burguês e surgiam as comunas livres, pequenas cidades que possuíam seu próprio artesanato e seu comércio. Os poderes dos senhores feudais iam-se enfraquecidos e eram travadas muitas batalhas por poder e por território. E em Assis, por sua posição geográfica entre a Itália e a Alemanha, ainda havia a disputa entre o imperador e o papa.

Conforme já mencionado, Francisco de Assis, assim como os jovens de sua época, almejava a nobreza, o que se conseguiria tornando-se um herói das guerras. Participou, então, de algumas batalhas e, em 1203, em uma disputa entre Assis e Perúgia, o futuro santo foi preso. Permaneceu por mais um ano no cárcere, na cidade inimiga.

Após esse tempo, retornou a Assis, gravemente doente. Suas condições físicas fizeram-no passar um longo período em casa, recluso, e Tomás de Celano, um de seus biógrafos oficiais, relaciona esse tempo ao início de uma grande crise de Francisco, na qual ele teria começado a se questionar sobre seus objetivos na vida, o que, futuramente, levá-lo-ia à conversão religiosa (FRUGONI, 2011).

No entanto, Francisco de Assis teve novamente a oportunidade de se tornar um grande cavaleiro e realizar sua glória pelos feitos militares: um nobre da cidade se preparava para ir combater em Perúgia, por interesses próprios, financeiros. Francisco ofereceu-se para acompanhá-lo e, quando estava envolvido nos preparativos para a partida, sonhou com um palácio cheio de armas e escudos e com uma bela esposa. O sonho deu-lhe a certeza de sua decisão.

Francisco seguiu viagem, mas, no caminho, sentiu-se mal. Parou para descansar e, em estado de vigília, ouviu uma voz que lhe ordenava a voltar e fazer a vontade do Senhor. Obedecendo à voz, Francisco retornou a Assis. Desatinado, voltou a trabalhar com o pai, a sair para festejar com os amigos, mesmo sem muita vontade. Continuava a dar esmolas, a ser generoso, a se compadecer dos doentes e aleijados. Aproximou-se, pela primeira vez, de um leproso, beijou-o — até então, evitava os leprosos. Depois desse encontro, passou a procurá-los.

O futuro santo saiu em viagem para vender tecidos e angariar dinheiro para reformar a igreja de San Damiano. Depois, passou um tempo lá, com o sacerdote, em jejum e oração, entre momentos de angústia e esperança, na hesitação diante de sua vocação. Magro, pálido e sujo, Francisco saiu à rua e foi alvo de “pedras e lama”

(FRUGONI, 2011, p. 40). Seu pai, ao vê-lo daquele jeito, levou-o para casa, surrou-o e o prendeu em quartinho, onde passou dias até que sua mãe o soltasse.

Pietro de Bernardone denunciou o filho aos magistrados, exigindo que lhe restituísse tudo o que recebera dele. E, na própria Praça Comunal de Assis, Francisco rompeu com o pai, entregando-lhe até mesmo suas roupas e ficando nu diante dele, do bispo e dos demais que ali estavam. Essa cena marca o início da vida santa de Francisco.

Ajudar os leprosos, recuperar igrejas, pregar ao povo o Evangelho, auxiliar as pessoas em seus trabalhos no campo, viver a pobreza material, a exemplo de Jesus, são algumas das ações praticadas por Francisco de Assis em sua nova vida. Por muitos, foi julgado como louco, sendo desprezado e humilhado; em contrapartida, suas pregações conquistaram um grande número de fiéis e seguidores.

São Francisco de Assis abraçou a religião, sem, no entanto, tornar-se padre ou monge, embora muitos sacerdotes e frades o tenham seguido, surgindo, posteriormente, a *Ordem dos Franciscanos*. Preferiu viver em pregação itinerante, com seus companheiros, que a princípio, eram 12, assim como os discípulos de Cristo. Chegou a ir a Roma, solicitar ao Papa Inocêncio III que aprovasse sua “regra⁴⁸”, mas não recebeu uma resposta definitiva, apenas a autorização oficial para pregar.

Suas pregações destinavam-se a todos, homens e mulheres, desde os mais humildes e sofredores até aos animais, à natureza, ao sol. Dentre seus seguidores, destaca-se Clara, uma jovem de 18 anos que fugira de casa para seguir Jesus e os ideais de Francisco. Santa Clara foi fundadora da ordem denominada *Clarissas*, uma espécie de *Ordem Franciscana feminina*.

Um dos mais importantes elementos da história de São Francisco é a crença de que ele teria vivido os estigmas de Cristo⁴⁹ quando, em oração, no Monte Alverne, pediu a Deus que sentisse em seu corpo e em sua alma as dores que Jesus havia sentido em sua Paixão. Nesse momento, viu um Serafim de seis asas e, entre elas, a imagem de um homem crucificado. E, no mesmo instante, apareceram em suas mãos e em seus pés os sinais dos cravos, conforme relata São Boaventura, biógrafo de São Francisco.

⁴⁸ O historiador Jacques Le Goff (2013) assinala que o texto de Tomás de Celano não especifica se esta seria apenas uma proposta de vida ou uma nova “ordem”.

⁴⁹ Frugoni (2011, p. 146) sugere que “As cabeças dos cravos de carne descritos por Tomás podiam, na verdade, ser excrescências leprosas”.

Dois anos depois desse acontecimento, Francisco morreria. Doente, com as chagas aumentadas e ardendo em febre, já praticamente cego, pedia aos irmãos que cantassem o “Cântico do irmão Sol”, alento para suas dores do corpo (FRUGONI, 2011, p. 163). Faleceu em 3 de outubro de 1226, aos 44 anos de idade e foi canonizado em 16 de julho de 1228, pelo Papa Gregório IX.

2.5 O Catolicismo e a Ordem Franciscana

Assim como acreditamos ser necessário vincular Francisco Cândido Xavier ao Espiritismo, pensamos ser importante traçarmos algumas considerações sobre o Catolicismo e sobre a Ordem Franciscana, lugares que poderíamos chamar de *origem e chegada* (ou frutos), respectivamente, de São Francisco de Assis. À primeira vista, pode parecer desnecessário abordar as bases da religião católica em um país como o Brasil; no entanto, talvez, justamente por isso, as bases dessa religião possam ter se tornado um *lugar-comum*, ter caído no esquecimento ou ter sido substituídas por outras, vindas de religiões evangélicas.

Nesse sentido, não temos como objetivo realizar um estudo profundo sobre o Catolicismo nem sobre a Ordem Franciscana, assim como não o tivemos no caso do Espiritismo, mas buscaremos, agora, traçar suas linhas gerais.

A religião Católica é uma religião cristã, que tem como base os ensinamentos de Jesus Cristo, revelados na *Bíblia*, principalmente no *Novo Testamento*. Propõe aos seus fiéis um conjunto de doutrinas, ritos e práticas de vida em conformidade com o Papa e a Igreja Católica Apostólica Romana, sediada no Vaticano.

Segundo o *Catecismo da Igreja Católica* (2000), o homem foi criado por Deus e esse Criador revelou-se, doou-se, ao homem, sobretudo, por meio de seu filho, Jesus Cristo. Deus é concebido como uno e trino, uma vez que se faz Pai, Filho e Espírito Santo.

A doutrina católica sustenta-se em quatro pilares: “a profissão da fé batismal (o símbolo), os sacramentos da fé, a vida de fé (os Mandamentos), a oração do crente (o ‘Pai-Nosso)’” (CIC, 2000, n. 13, p. 16⁵⁰).

⁵⁰ *Catecismo da Igreja Católica*. Edição Típica Vaticana. São Paulo: Loyola, 2000.

Ao contrário do que acredita a doutrina Espírita, a Igreja Católica não concebe a possibilidade de reencarnação, embora postule que a alma seja imortal. “O cristão, que une sua própria morte à de Jesus, vê a morte como um caminhar ao seu encontro e uma entrada na Vida Eterna” (CIC, n. 1020, p. 287). Para entrar nessa vida, o homem deve viver a exemplo de Jesus, em oração e na prática do amor ao próximo, demonstrado, sobretudo, na caridade e no perdão. Ainda conforme o *Catecismo da Igreja Católica*, aqueles que, ao morrerem, estiverem próximos de Deus, mas não estiverem completamente purificados, passarão por um período de purificação, chamado *Purgatório*. E, aqueles que morrerem em pecado mortal, sem terem se reconciliado com Deus, vão para o inferno.

O *Catecismo* traz duas concepções para o inferno: primeiramente refere-se a ele como um “estado de autoexclusão definitiva da comunhão com Deus da comunhão com Deus e com os bem-aventurados” (n. 1033, p. 291). E, em um segundo momento, refere-se a ele como o fogo eterno.

Outra figura importante no Catolicismo é a de Maria, a mãe de Jesus Cristo, que o teria concebido mesmo sendo virgem, por meio do Espírito Santo. Maria é considerada a mãe da Igreja e de todos os seus membros, conforme o fragmento abaixo:

De modo inteiramente singular, pela obediência, fé, esperança e ardente caridade, ela cooperou na obra do Salvador para a restauração da vida sobrenatural das almas. Por esse motivo ela se tornou para nós mãe na ordem da graça (CIC, n. 968, p. 273).

Ainda conforme o *Catecismo da Igreja Católica*, Maria é, assim, considerada um exemplo de santidade (por ter, segundo os católicos concebido um filho “sem pecado”, isto é, sem ter relações carnis com um homem). A santidade é um, estado para o qual todos os cristãos são chamados, mas ao qual só se chega por meio da caridade. A canonização de certos fiéis é a proclamação solene de que “esses fiéis praticaram heroicamente as virtudes e viveram na fidelidade à graça de Deus” (CIC, n.827, p. 238), de modo a serem eleitos modelo e intercessores dos fiéis. É nesse contexto doutrinal que se encontra São Francisco de Assis, um dos santos mais conhecidos, sobretudo, pela

caridade, conforme expusemos anteriormente, e cuja vida deu origem à Ordem Franciscana. Essa ordem formada por irmãos que propunham viver conforme o Evangelho divide-se em três: a *Primeira Ordem* ou *Ordem dos Frades Menores*; a *Segunda Ordem* ou *Ordem de Santa Clara*; e a *Terceira Ordem* ou *Ordem Franciscana Secular*⁵¹.

Após a conversão de São Francisco de Assis, muitos o seguiram, buscando viver sob seus ideais de fraternidade e de pobreza, conforme já mencionado. Surgiu, então, a primeira Ordem, *Ordem dos Frades Menores*, que não era uma ordem clerical, ou seja, não era composta por sacerdotes. O próprio Francisco de Assis preferiu não se tornar um padre. No entanto, desde o início, como já dissemos, muitos sacerdotes entraram para essa ordem, principalmente, quando o famoso padre e retórico Antônio (que viria a ser Santo Antônio), professor de Teologia, entrou para a Ordem. E, posteriormente, devido às necessidades da Igreja, muitos frades passaram a se ordenar.

Na *Ordem dos Frades Menores*, frades sacerdotes e não sacerdotes vivem sob condições de igualdade, como irmãos. Posteriormente, essa ordem foi subdividida em três ramos: *Ordem dos Frades Menores (OFM)*, *Capuchinhos (OFMCap)* e *Conventuais (OFMConv)*.

No Brasil, a *Ordem dos Frades Menores* está presente em todo o território, em 11 províncias, das quais destacaremos a primeira delas, a *Província Franciscana de Santo Antônio do Brasil*, presente nos estados do Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Sergipe e Bahia, desde 1585. E também a *Província Franciscana de Santa Cruz*, presente em Minas Gerais e no sul da Bahia, desde 1950.

Atualmente, a província mineira tem como provincial Frei Francisco Carvalho Neto e conta com 105 frades solenes professos, sendo que cinco deles são bispos, 82 são clérigos e 15 são leigos. Os frades da *Província Franciscana de Santa Cruz* dividem-se em 23 fraternidades, das quais dez se localizam na Grande Belo Horizonte, duas no sul da Bahia e as demais no interior de Minas Gerais. Seus campos de atuação se encontram em paróquias, colégios, centros de formação espiritual e trabalhos sociais, tais como, pré-vestibulares para carentes e centros de inclusão digital⁵².

A *Segunda Ordem*, *Ordem das Clarissas* ou de *Santa Clara*, também é fruto direto das pregações e do exemplo de São Francisco de Assis. Conforme já mencionado, a jovem

⁵¹ Segundo o site: http://www.franciscanos.org.br/?page_id=1223. Acesso em 20/07/2015.

⁵² Segundo o site: http://www.franciscanos.org.br/?page_id=1307. Acesso em 20/07/2015.

Clara Offreduccio, que mais tarde se tornaria Santa Clara, abandonou sua vida em uma família nobre para viver o ideal franciscano, tornando-se a primeira religiosa franciscana. As *Irmãs Clarissas* vivem em clausura e dedicam-se à oração e ao trabalho nos mosteiros.

Em terras brasileiras, o primeiro mosteiro surgiu em Salvador, na Bahia, em 1677, o Mosteiro do Desterro e, atualmente, há 282 Clarissas em 20 mosteiros⁵³.

A Terceira Ordem, a *Ordem Franciscana Secular* (OFS), é constituída por Fraternidades nas quais se enquadram todos os cristãos: clérigos ou leigos, casados, solteiros, viúvos, pessoas de diferentes faixas etárias, etnias, profissões e classes sociais. Assim como os frades seguiram Francisco e as mulheres seguiram Clara, muitas famílias procuraram viver sob os novos ideais, gerando essa ordem de leigos que viveriam segundo o Evangelho e a penitência.

A OFS está presente em 72 países e possui em torno de 430.000 franciscanos seculares e mais de 50.000 inscritos na juventude franciscana (JUFRA) e, no Brasil, há 582 fraternidades e aproximadamente 18.000 franciscanos seculares, que têm como regra: “(...) observar o Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo, segundo o exemplo de São Francisco de Assis, que fez do Cristo o inspirador e o centro de sua vida com Deus e com os homens⁵⁴”.

2.6 Vida de um homem: Francisco de Assis: contrato de comunicação e mise-en-scène

Dentre as narrativas de vida de São Francisco de Assis, escolhemos para análise a obra *Vida de um homem: Francisco de Assis*⁵⁵, escrita pela historiadora medievalista italiana Chiara Frugoni, professora na Universidade de Roma II. Tal escolha deve-se ao fato de ser um livro concebido por uma historiadora, logo por alguém que tem um tipo específico de escrita e que (como todo historiador) trabalha sobre documentos: o livro é pois fruto de uma pesquisa e teve excelente recepção na Itália e em outros países (como no Brasil, onde foi traduzido para o português). Acreditamos que seria interessante também o contraste que estabelecemos no corpus de nossa pesquisa, dividida entre as

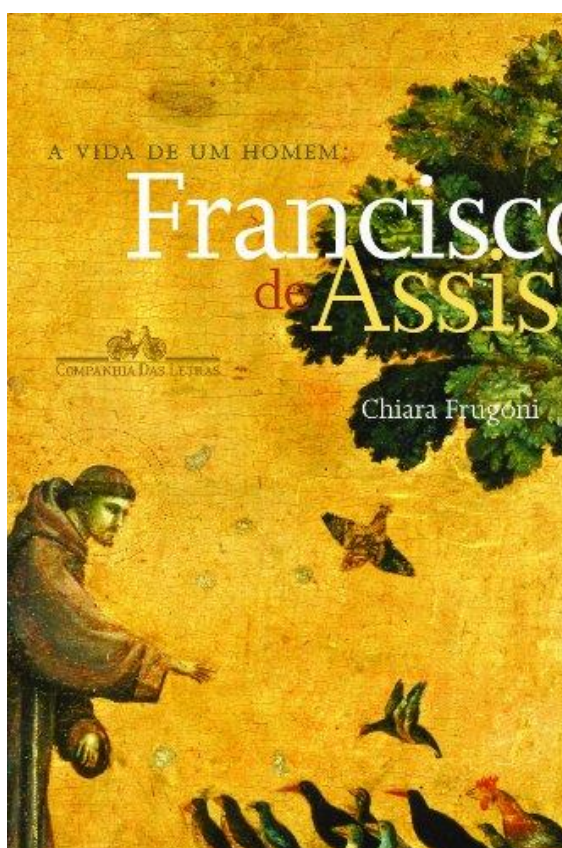
⁵³ Conforme o site: <http://www.irmasclarissasdecascavel.com.br/perguntas>. Acesso em 21/07/2015.

⁵⁴ Segundo o site: <http://www.ofs.org.br/quem-somos/a-instituicao>. Acesso em 20/07/2015.

⁵⁵Obra publicada originalmente com o título *Vita di un uomo: Francesco d'Assisi* (1995).

palavras de um jornalista e as de uma historiadora. Esse livro possui 184 páginas, organizadas em sete capítulos e conta ainda como garantia de qualidade o Prefácio, feito pelo grande historiador francês, Jacques Le Goff, ele também autor de uma obra sobre Francisco de Assis⁵⁶. Apresentamos, abaixo, a capa do livro:

Figura 3 - capa do livro Vida de um homem: Francisco de Assis



Além disso, o título da obra chamou-nos atenção, pois nele o personagem é apresentado como um *homem* (em *Vida de um homem*) e há a supressão do termo *São* (em *Francisco de Assis*). Nesse sentido, o título nos sugere que o objetivo da autora seria mostrar, na narrativa de vida que produziu, não apenas o santo colocado na figura do personagem, mas também o homem Francisco, um ser histórico e social que nasceu em Assis e que por ali viveu.

⁵⁶ LE GOFF, J. *São Francisco de Assis*. Trad. Marcos de Castro. 12ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.

Partindo para a estrutura da narrativa, Frugoni (2011) a organiza de maneira cronológica, começando a partir da juventude de Francisco, destacando o momento em que o personagem, aos 17 anos, luta ao lado do povo contra os cavaleiros da nobreza feudal. Ao longo dos outros seis capítulos, narra a dedicação de Francisco à igreja e o conseqüente afastamento de sua família; seu modo desprendido e humilde de viver a religião, diferente dos demais religiosos; o aparecimento e o aumento de seguidores de seu modo de ser e de viver; suas chagas e os anos finais de sua vida.

Há, nessa obra, assim como em toda produção discursiva, o estabelecimento de um contrato comunicativo que define as normas a serem cumpridas pela autora. Tratando-se da narrativa de vida de um personagem tão distante temporalmente e sobre o qual até mesmo seus biógrafos (*narradores* de vida) oficiais apresentam incertezas em relação aos fatos narrados, Frugoni (2011) deixa explícitas em seu texto as fontes as quais recorreu para garantir a veracidade da narrativa que constrói. A principal delas é Tomás de Celano, cujo nome aparece no primeiro parágrafo do livro: “Havia em Assis, no vale do Spoleto, um homem chamado Francisco’: assim começa narrativa de Tomás de Celano, o primeiro biógrafo do santo” (FRUGONI, 2011, p. 15).

Na página seguinte, a parceria com o biógrafo é expressa pelo uso do pronome nosso, conforme podemos ver a seguir: “Nosso biógrafo apresenta Francisco quando está com cerca de 25 anos” (FRUGONI, 2011, p. 16, grifo nosso).

A veracidade da narrativa, proposta no contrato, é também afirmada por meio do *Prefácio* da obra, escrito por Jacques Le Goff, um historiador renomado e respeitado no assunto, alguém, portanto, legitimado a apresentar e avaliar (positivamente) a obra. Machado (2014), ao discorrer sobre a definição e função deste gênero discursivo (o *Prefácio*) e suas possíveis ligações com as narrativas de vida tanto dos prefaciados como daqueles que o fazem, cita Charaudeau (1988):

O prefácio responde também a uma expectativa, que está inscrita no contrato comunicacional que o define: ele representa uma caução de verdade (...), e para isso exige que alguém (de renome, na medida do possível) o assine; deve colocar o conteúdo da obra dentro de uma problemática mais ampla; permite ao seu autor estabelecer uma relação entre as ideias expostas na obra e suas próprias ideias; deve, enfim, colocar em evidência os pontos fortes do seu conteúdo (CHARAUDEAU, 1988, p. 5)

Dessa forma, Le Goff pode ser considerado um tipo de *fiador* de Frugoni (2011), alguém que se responsabilizaria pelos ditos da autora, o que fortalece o *enjeu* feito no contrato comunicacional e, ao mesmo tempo, atribui legitimidade e credibilidade a autora.

No que tange à *mise-en-scène*, Frugoni (2011), o sujeito comunicante, a partir de seu papel social de historiadora medieval e professora da Universidade de Roma II, convoca um enunciador, o narrador da história — ao que nos parece, ela os faz coincidirem — com o intuito de atingir um público leitor, que não podemos precisar com exatidão. Se tomarmos como base o Prefácio de Jacques Le Goff, diríamos “público de historiadores”, mas um livro pode atrair diversos e inesperados leitores, tais como nós, por exemplo...

CAPÍTULO 3 – DEFININDO A NOÇÃO DE “SANTIDADE”

Uma vez que apresentamos no capítulo anterior nossos personagens e as narrativas de vida que constituem o *corpus* desta tese, partiremos, então, em busca de uma definição para a noção de “santidade”, que adotaremos ao longo deste trabalho.

Quando pensamos na figura do santo, parecemos estar diante de um múltiplo universo de saberes e de crenças, seja no que diz respeito à religião e à cultura de povos de diferentes épocas e locais, seja em relação às diversas áreas que compõem o campo das Ciências Humanas, da Teologia, das Letras, das Artes, da Psicologia, entre outros.

Nesse sentido, a pergunta que dá título a este capítulo parece trazer implícitas outras questões: o que significa, etimologicamente, a palavra “santo”? Essa ideia refere-se apenas aos que foram canonizados, isto é, aos santos reconhecidos pela Igreja Católica? Quando surgiu a figura do santo? O que era o santo da Idade Média? E o que é ser santo nos dias atuais? E, a partir dos propósitos deste trabalho, é possível pensar em uma “santidade” inserida na doutrina espírita? Com o intuito de discutir tais questões, iniciaremos nosso estudo sobre o tema pela abordagem da origem e do significado dos termos *santo* e *santidade*.

3.1 A origem do conceito

O verbete *Santidade*, na *Enciclopédia Einaudi* (1987), explica que a figura do santo encontra-se em grande parte das religiões, possuindo um significado ambivalente, uma vez que se remete tanto ao terrestre, implicando uma separação da condição humana, quanto à hipótese de uma ligação com a divindade, suscetível de efeitos purificadores. Nesse sentido, o santo é um ser “(...) ao mesmo tempo totalmente diferente e extremamente próximo do homem” (VAUCHEZ, 1987, p. 287), sendo que, conforme o autor, em determinadas épocas, evidenciou-se mais em um ou outro lado dessa definição.

Na Grécia Antiga, a santidade era relacionada apenas à divindade, jamais sendo atributo de seres humanos vivos, muito embora os heróis tenham alcançado a perfeição e

a imortalidade. De modo semelhante, na religião hebraica, em seus primórdios, a santidade era atribuída apenas a Yahwëh, enquanto que, na Bíblia, a palavra *santo* designava tudo o que estava próximo de Deus, referindo-se a pessoas ou a locais, sobretudo, aos templos e aos sacerdotes (VAUCHEZ, 1987).

No tempo dos profetas, a concepção bíblica de santidade passou a adquirir um valor moral e espiritual (VAUCHEZ, 1987; GAJANO, 2002), ultrapassando, em certa medida, os limites do universo religioso. A santidade, então, passou ser atribuída “tanto à coletividade (o povo de Israel) quanto a certos homens em particular, eleitos por Deus, dotados por Ele de um espírito profético e de poderes taumatúrgicos⁵⁷” (GAJANO, 2002, p. 96).

Tais homens eram considerados mediadores entre Deus e os seres humanos e, no *Antigo Testamento*, limitavam-se a um pequeno número: Moisés, Daniel, Samuel, Elias, Eliseu e alguns outros. Conhecidos como profetas, eram considerados capazes de agir segundo a autoridade e a influência de Deus, levando aos demais a promessa da benevolência divina condicionada à renúncia ao mal e ao pecado.

No entanto, foi somente com o Cristianismo e, em menor escala, com o Islamismo, que a ideia de santidade difundiu-se e passou a adquirir importância, tornando-se fundamental para certas épocas e sociedades (VAUCHEZ, 1987). Nesse âmbito, Jesus Cristo, “cuja especificidade reside em uma filiação direta de Deus e na ressurreição” (GAJANO, 2002, p. 98), e cuja trajetória de vida fora marcada pelo amor a Deus e ao próximo, passou a representar o maior modelo de santidade.

Desse modo, a vida de Cristo era um convite a ser santo, um convite que, como afirma Vauchez (1987), evidenciou-se mais a partir dos escritos de Paulo que, na *Primeira Carta aos Coríntios* [1,2], descreveu os bens que seriam concedidos aos que fossem santificados por Cristo.

Consoante à expansão do Cristianismo, difundiu-se a ideia de que o homem poderia se tornar santo e se beneficiar da santidade. Essa ideia ganhou grande espaço nos séculos seguintes, de modo que o florescimento de figuras de santos nos séculos finais do Império Romano e da Idade Média não seria resultado apenas de um fenômeno cultural, mas também de uma profunda crise religiosa no final da Antiguidade. Uma crise

⁵⁷ Do grego θαύμα, thaûma, milagre ou maravilha, e έργον, érgon, trabalho, a taumaturgia designa a capacidade daqueles que realizam milagres, os taumaturgos.

que suscitou grande demanda por figuras que personificassem e encarnassem o divino (VAUCHEZ, 1987).

Enquanto os alicerces da nova religião proibiam a divinização de reis ou imperadores, a hierarquia eclesiástica concedia, paradoxalmente, aos imperadores romanos e depois aos bizantinos, um poder sagrado. Os santos eram, então, os reis e imperadores, bem como os bispos, ou seja, eram os homens de poder. Posteriormente, a partir do século IV, nas sociedades mediterrânicas e mais tarde no resto do mundo cristão, a figura da santidade girava em torno dos eremitas ou monges. Alguns deles receberam a aprovação da hierarquia eclesiástica, como Santo Antão, cuja vida, descrita por Santo Atanásio, exerceu por mais de mil anos grande fascínio sobre os homens (VAUCHEZ, 1987).

Ainda segundo Vauchez (1987), no Ocidente, a igreja orientou os fiéis ao culto às relíquias dos mártires, desde a época de Santo Agostinho e Santo Ambrósio; depois surgiu o *vir Dei* ‘o homem de Deus’, na Gália, com a *Vita Martini*, de Sulpício Severo; na Itália com São Bento e outros personagens, cujas vidas eram narradas em textos literários que exaltavam o novo ideal de santidade. “Este fenômeno constitui um dos traços originais da religiosidade da época, e irá caracterizar duradouramente as mentalidades até os tempos modernos” (VAUCHEZ, 1987, p. 289).

Nesse sentido, a figura do santo está presente no imaginário de homens e mulheres desde a Antiguidade, em diversas sociedades e de maneiras peculiares em cada época e cultura. Para melhor compreendermos essa figura, discorreremos, a seguir, sobre o significado do termo *santo* e, por conseguinte, de *santidade*, já lançando um olhar sob nosso *corpus* de análise.

3.2 O significado do conceito

Para refletirmos sobre o significado do conceito de “santo”, partimos da etimologia da palavra, que demonstra que sua raiz estaria relacionada à palavra “corte”, no sentido de ruptura, de separação do mundo, conforme a citação abaixo:

Os termos *qädös* (s.) e *qodes* (santidade) provavelmente (*sic*) vêm de *qadad* (cortar, em sentido cultural: ser afastado, separado do impuro, do profano (*höl*) e destinado para o serviço de Deus), cf. o grego *τέμενος* de *τέμειν* = cortar, e o latim *sanctus* de *sancire*. Uma noção aparentada, mas não idêntica, é *tähor* = puro (ritualmente, aos olhos de Deus) e por isso em condições para se tornar *s*⁵⁸ (SANTOS, 1995, p. 1488).

Assim, distante da realidade dos homens e próximo da realidade sagrada, o santo seria, a partir de sua origem lexical, alguém que se encontra à parte dos seres humanos comuns e das vivências profanas. Alguém cuja trajetória de vida é marcada pela renúncia, pela abdicação e pelo sacrifício, os quais, juntos, traduzem um espírito puro e uma conduta marcadamente cristã.

A santidade foi entendida, no mundo oriental, como “o poder de agir em benefício dos indivíduos e das comunidades humanas” (VAUCHEZ, 1987, p. 289). “O homem de Deus” — termo que tomamos emprestado do mesmo autor (1987, p. 289) — é alguém que abdicou os valores humanos, enfrentando uma série de provações e conflitos íntimos.

Nesse sentido, a figura do santo é ligada à ruptura com o mundo terrestre. A qual pode ser percebida pelas características do seu modo de vida, tais como os jejuns, a abstenção de carne na alimentação, a sua proximidade com a natureza, a recusa aos bens materiais e o enfrentamento das intempéries diante da recusa quase total ao conforto proporcionado pela materialidade: vestimentas, calçados, moradia, etc (VAUCHEZ, 1987).

Em conformidade com essas primeiras características, encontra-se São Francisco de Assis, cuja conversão “se manifesta em primeiro lugar pela renúncia ao dinheiro e aos bens materiais” (LE GOFF, 2013, p. 64). A afirmação do historiador pode ser observada na narrativa de vida do santo escrita por Frugoni (2011), conforme o exemplo do excerto seguinte: “[Francisco] Costumava dizer que o dinheiro é pó a ser calcado aos pés, a ser tratado como excremento e do qual se devia fugir como do diabo em pessoa” (FRUGONI, 2011, p. 69).

Ultrapassando os limites do universo católico e dos que foram canonizados pela igreja como santos, acreditamos que, na narrativa de vida de Chico Xavier, aqui analisada, seja possível identificarmos, também, algumas características de santidade. Dentre tais

⁵⁸ S. é a abreviação do verbete “santo”, no *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*.

características, encontra-se a renúncia aos bens materiais, uma vez que o médium espírita é descrito como alguém cuja vida fora marcada pelo ideal e pela prática da fraternidade. O fragmento a seguir pode ser considerado como um exemplo que ilustra tal desprendimento: “Chico escreveu 412 livros, vendeu quase 25 milhões de exemplares e doou toda a renda, em cartório a instituições de caridade” (MAIOR, 2003, p. 20).

A ruptura do santo em relação à vida comum manifesta-se, também, por sua recusa de “toda e qualquer radicação no mundo e de toda ligação” (VAUCHEZ, 1987, p. 290). Comumente — segundo estudos feitos sobre o assunto — o santo não possui relacionamentos amorosos, nem relações sexuais. Sua conversão implica, na maioria das vezes, em uma ruptura, na qual ele deixa de viver com seus familiares, em sua casa. Ainda segundo Vauchez (1987), o santo precisa ser um homem livre, cujo tempo destina-se sobretudo à oração e à comunhão com o divino, que faz dele um “amigo de Deus” (VAUCHEZ, 1987, p. 290).

É nesse sentido que, conforme Frugoni (2011)⁵⁹, São Francisco de Assis rompe com seu pai e deixa sua casa, o comércio de tecidos paterno e a convivência diária com sua família para se dedicar ao próximo, às reformas das igrejas, às pregações e às orações. No enunciado a seguir, a autora convoca a própria voz de Francisco reconhecendo tal dissociação: “E depois permaneci um pouco, e saí do mundo” (FRUGONI, 2011, p. 37).

A renúncia aos valores mundanos corresponderia, de certo modo, ao abandono de uma vida normal, a um sacrifício; um movimento que não ocorreria sem conflitos interiores e sem provações. Quanto à ruptura de São Francisco, nosso *corpus* descreve que:

Foi uma época extremamente difícil: o futuro santo hesitava em romper em definitivo com a família e abandonar tudo, mesmo os amigos mais queridos, para seguir um caminho pelo qual se sentia irresistivelmente atraído, mas ao mesmo tempo lhe parecia incerto. E se tivesse enganado, e se depois se arrependesse e descobrisse ser apenas um fracassado?

⁵⁹ Este episódio, tal como os demais descritos ao longo de nosso trabalho, pode ser observado em outras narrativas de vida do personagem, tais como as de Le Goff (2013) e a do teólogo Spoleto (2010), nosso *corpus* de apoio. Isso, porém, sem nos esquecermos da pesquisa de Frugoni (2011) já que nosso propósito é trabalhar com o discurso proposto/organizado por esta historiadora em seu já citado livro.

Chorava, rezava, jejuava, alternando momentos de angústia e de esperança (FRUGONI, 2011, p. 39).

O rompimento do santo com o mundo, tal como podemos perceber na narrativa de vida de São Francisco de Assis, pode também ser observado na narrativa de Chico Xavier, isto é: notamos a presença de uma organização discursiva no caso do percurso de ambos os Francisco(s) que, curiosamente, parece seguir o mesmo modelo no caso dos escritos que a eles se referem e que são aqui examinados. Notamos também que é com a Igreja Católica — a de sua religião de origem — que o primeiro Francisco precisa romper para seguir o caminho de sua santidade.

Parece-nos que, de algum modo, o “segundo Francisco” pode ser considerado um transgressor, cuja proposta de vida, aos olhos da igreja, acabou por representar uma espécie de “santidade” mas, às avessas, embora esse “amigo de Deus” tenha crescido (como já afirmamos) em meio a orações, missas, jejuns, penitências e outras práticas católicas. Não obstante a essa realidade, o dom mediúnico desse Francisco, ou seja, de Francisco Xavier o tornava estranho e destoava da ideologia católica, o que ocasionou o seu rompimento com esta, conforme podemos observar no excerto abaixo:

Na mesma semana, Chico Voltou à igreja. Mas apenas para se despedir do padre. Mais uma vez, se ajoelhou ao confessionário e contou tudo: o tratamento da irmã, sua melhora, a sessão de passes, as ideias de Kardec, sua intenção de se dedicar à mediunidade (MAIOR, 2003, p. 31).

Na narrativa de Chico Xavier, o rompimento com a igreja pode ser tomado como um marco em sua vida, mas este não foi o único desligamento que a história nos apresenta. Aos poucos, Chico Xavier afastava-se de seu pai, que mostrava ter interesses financeiros na mediunidade do filho, abria mão do convívio com seus irmãos e amigos e passava se dedicar às sessões espíritas, à psicografia, à caridade e a viver apenas na companhia de seu mentor espiritual, Emmanuel. Posteriormente, deixou sua cidade natal, Pedro Leopoldo e fez várias viagens ao exterior para divulgar a doutrina.

Dando prosseguimento à descrição da figura do santo, destacamos que, uma vez desligado da vida terrestre, o homem de Deus apresenta-se como um mediador, ou melhor, como “o homem das mediações conseguidas” (BROWN, 1971 *apud* VAUCHEZ, 1987, p. 291). Desde os primórdios, pessoas invocam os santos para conseguirem graças junto a Deus, recorrendo às relíquias, à terra onde o santo viveu e/ou morreu, às orações, às devoções em missas, às peregrinações.

A capacidade de mediação parece ser enfatizada, na narrativa de vida de São Francisco de Assis, sobretudo pelas palavras que o santo dizia ao povo. Em consonância com seu modelo de vida, suas pregações convidavam os homens a serem fiéis ao Cristo e, portanto, a estarem mais próximos Dele. O personagem sobre cuja vida Frugoni (2011) se debruça vai ao encontro das pessoas para levar-lhes a *Palavra*, ele as procura em seus locais de trabalho, tal como podemos perceber no fragmento abaixo:

[Francisco] não espera o encontro de outros homens; é ele que vai em busca: incansável, durante toda a vida percorrerá aldeias e cidades, por toda parte atrás dos homens e das mulheres; conversa com eles à beira das estradas, entre os campos onde presta ajuda aos agricultores, prega no espaço aberto da praça onde pulsa a vida urbana, entra nas casas, nas famílias, com uma nova saudação, que desperta admiração e até indignado espanto, mesmo sendo prescrita por Cristo aos apóstolos: “Que o Senhor te dê paz!” (FRUGONI, 2011, p. 60).

Em *As vidas de Chico Xavier* (MAIOR, 2003), a mediação poderia ser pensada de maneira ambivalente, uma vez que ele pregava sobre o exemplo de Cristo e se propunha a viver conforme Ele, mas, por outro lado, era um médium, ou seja, um mediador entre os mortos e os vivos — o que não é aceito pela Bíblia. A relação com Cristo pode ser percebida, essencialmente, pela interdiscursividade com a Bíblia, estratégia discursiva bastante presente na narrativa de Maior (2003). O excerto a seguir pode ilustrar essa característica da obra: “Ajudai-vos uns aos outros” era o remédio receitado por Chico para todos os males. “Ajude e será ajudado”, ele aconselhava aos desesperados e seguia à risca a própria receita (MAIOR, 2003, p. 19).

Em toda a narrativa de Maior (2003), Francisco Xavier é representado como alguém que ajuda o próximo, fazendo caridade, distribuindo comida, levando palavras de

conforto aos que sofriam. No capítulo intitulado *O aprendiz de curandeiro*, Maior (2003) relata as consultas que o médium realizava, em nome do Dr. Bezerra de Menezes, e nas quais muitas pessoas teriam sido curadas de suas doenças:

A maioria dos visitantes saía do Rio de Janeiro e de São Paulo atraída pelo porta-voz dos poetas mortos e voltava para casa impressionada com as consultas médicas do Dr. Bezerra. Bastava escrever o nome e o endereço numa ficha para receber, no fim da noite, receitas sempre homeopáticas. Ninguém precisava revelar a doença para ter acesso ao diagnóstico escrito por Chico Xavier (MAIOR, 2003, p. 63).

Nesse sentido, poderíamos considerar que, conforme esses excertos que revelam cenas de sua vida, Francisco Xavier apresentava-se como uma espécie de *homem das mediações conseguidas*. Uma vez que, por muitas vezes, oferecera aos que o procuravam a cura das doenças físicas e espirituais, o conforto, sempre chamando atenção para a presença de Deus, por meio de uma vivência aos moldes do Evangelho (espírita)⁶⁰ e das palavras da Bíblia.

3.3 O corpo do santo: purificação e castidade

Como vimos até o momento, o mediador entre Deus e o homem é um ser que, tendo vivido na Terra, tem como atributo, entre outros, o fato de ter renunciado ao pecado e aos prazeres carnis. Desse modo, o corpo do santo é um elemento fundamental em sua história, tanto em vida, quanto após sua morte.

Gajano (2002) afirma que a santidade cristã ocorre a partir das escolhas de vida feitas por homens e mulheres cujas vivências destacam-se pela excepcionalidade no seguimento do exemplo de Cristo e pela sintonia com Ele, adquirida por meio da oração,

⁶⁰ É importante ressaltar que Chico Xavier pregava o *Evangelho Segundo o Espiritismo*, de Allan Kardec, cuja base doutrinária destoa-se em diversos pontos do Evangelho, presente na Bíblia. No entanto, como tratamos de uma análise discursiva de determinada narrativa de vida, acreditamos ser suficiente considerar que tanto ele quanto Francisco de Assis propõem a seus seguidores bondade, a caridade e a fé em Jesus Cristo.

das práticas das virtudes e até mesmo do sofrimento. Nas palavras da autora, para que alguém seja considerado um santo:

A escolha religiosa deve ser visível e reconhecível. Disto resulta a importância central dada ao corpo: controlado, atormentado, dominado, o corpo é a realidade física na qual o percurso espiritual se coloca em evidência (tomando sobretudo formas extremas, que são consideradas a prova da identificação com Cristo: estigmas, troca do coração, materialização dos símbolos da cruz)” (GAJANO, 2002, p. 99).

Nesse sentido, as virtudes e a espiritualidade dos personagens devem se materializar em seu próprio organismo físico, do qual o santo precisa ter domínio, e no qual ele deve suportar as provações, as mazelas e as dores. O corpo, que para os seres humanos é comumente fonte de prazer, parece passar a ser, para o santo, lugar de opressão, fonte de tormenta e, até mesmo, de tortura.

Os estigmas de São Francisco de Assis, citados por Gajano (2002), constituem um exemplo do sofrimento pelo qual comumente passam os santos. Frugoni (2011) relata que dois anos antes de morrer, Francisco teve a visão de um serafim, com seis asas, quando:

(...) começaram a aparecer nas mãos e nos pés as marcas dos cravos como tinha visto logo antes no homem crucificado acima de si. Suas mãos e seus pés pareciam perfurados no centro por cravos: na parte interior das mãos e na superior dos pés via-se a cabeça dos cravos, e do lado oposto a ponta. Aquelas marcas eram redondas na parte interior das mãos e alongadas no lado oposto e formavam quase uma excrescência carnosa e saliente, como se fosse a ponta dos cravos redobrada e rebatida. Igualmente nos pés estavam impressas as marcas dos cravos salientes sobre o resto da carne. Também o lado direito, como se tivesse sido atravessado por uma lança, mostrava uma grande laceração que vertia sangue com frequência, de modo que a túnica e as calças ficavam amíúde manchadas com seu sangue (FRUGONI, 2011, p. 135).

Os cravos nas mãos e nos pés e a lança atravessada ao lado no corpo de Francisco representam o sinal extremo de sua semelhança a Cristo, cuja crucificação é ainda lembrada quando Frugoni (2011), retomando Tomás de Celano, descreve Francisco morto:

Percebia-se nele a forma da cruz. Parecia de fato que acabara de ser deposto da cruz com as mãos e os pés atravessados pelos cravos e o lado direito ferido pela lança. Viam ainda sua carne, que antes estava escura, resplandecer agora com uma luminosa alvura, e a beleza sobre-humana já comprovava o prêmio da beata ressurreição (FRUGONI, 2011, p. 136).

Apesar da importância desse acontecimento na história do santo, o sofrimento de seu corpo ao longo de sua vida não se resume às chagas e se encontra, também, nas enfermidades, nas privações e na fome que sentiu durante suas peregrinações. Segundo Frugoni (2011), as convalescências do personagem aparecem ainda em sua juventude quando, por exemplo, aos vinte anos, passa um tempo na prisão em Perúgia, e volta a Assis doente:

É um Francisco gravemente doente que abraça os familiares ao voltar: se a vontade resistiu à terrível experiência de Perúgia, o físico sentiu as provações; por muito tempo, Francisco não passou de um pobre enfermo (FRUGONI, 2011, p. 25).

Para além dessa primeira doença física, muitas outras virão, a um ponto tal que, como afirma Le Goff (2013), uma das características de Francisco era a de ser um homem doente. “Até a morte ele sofrerá de dois tipos de males: doenças dos olhos e afecções do sistema digestivo: estômago, baço, fígado” (LE GOFF, 2013, p.63); como podemos ver uma frágil condição que se agravava com suas viagens e pregações.

Ainda segundo Le Goff (2013), o corpo tem um sentido ambivalente e mesmo paradoxal para São Francisco, pois ao mesmo tempo em que é considerado imagem de Deus, é também fonte de pecado. Como representa uma ameaça ao homem, o corpo precisa ser purificado, o que ocorre por meio do sofrimento: “desse modo, é preciso

mortificar o corpo, mas para pô-lo, como a alma, a serviço do amor de Deus” (LE GOFF, 2013, p. 63).

O sofrimento do corpo está presente, também, na narrativa de vida de Francisco Xavier, escrita por Maior (2003). Desde a infância, o personagem tem seu corpo castigado, punido, repetimos, ora em função de sua mediunidade, ora pela maldade dos que o cercavam. Quando menino, constantemente recebe penitências pelo *pecado* de ouvir vozes: Chegou a desfilar em procissão com uma pedra de quinze quilos na cabeça e a repetir mil vezes seguidas a *ave-maria* (MAIOR, 2003, p. 21-22).

Nesse episódio parece haver, de alguma maneira, a tentativa de purificação do corpo e, conseqüentemente, da alma, no caso, proposta diretamente pela Igreja Católica, na figura de seus padres e do padre que ordenou tal sacrifício a uma criança.

A narrativa também enfatiza que ainda quando menino, o sofrimento físico de Chico Xavier é proporcionado por sua madrinha, Rita, com quem fora morar após a morte de sua mãe. Por motivos banais, a madrinha surrava o menino, chegando a feri-lo e a fazê-lo sangrar, conforme o fragmento a seguir: “Numa delas, [das surras] Rita empolgou e enfiou com força demais o garfo na barriga do afilhado” (MAIOR, 2003, p. 24).

Assim, o sangue é um elemento comum entre a narrativa de São Francisco de Assis e a de Francisco Xavier: se o sangue jorra do lado direito de Francisco de Assis (FRUGONI, 2011), representando o ponto extremo de seu sofrimento corporal e de sua semelhança à figura de Cristo, ele também sai do abdômen do menino Chico Xavier (MAIOR, 2003). Parece-nos, aqui, haver dois casos de mortificação do corpo, realizados de formas diferentes, em personagens e contextos distintos, mas que poderiam remeter *mutatis mutandis* a mais uma característica da “santidade”.

Maior (2003) sugere que das surras na infância, adveio uma vida adulta também marcada por enfermidades. Uma delas (coincidentemente), nos olhos. Francisco Xavier sofria de catarata no olho esquerdo e sentia muitas dores: Numa noite, se contorcendo de dor, o próprio Chico tomou coragem e pediu socorro a Emmanuel. Não aguentava mais aquela agonia na vista (MAIOR, 2003, p. 74).

No entanto, a história mostra que o sofrimento corpóreo parecia ser algo necessário à sua vida e o médium não obteve êxito em seu pedido, ouvindo de seu guia a resposta: “—Sua condição não exonera você da necessidade de lutar e sofrer, em seu

próprio benefício, como acontece às outras criaturas. Se nem Cristo teve privilégios, por que você os teria?” (MAIOR, 2003, p. 74).

A alusão a Cristo — e, a nosso ver, à “santidade” — ocorre explicitamente pelas palavras do próprio autor, por exemplo, quando, após as linhas da citação acima, Maior (2003) comenta: “Chico devia carregar suas cruzes sem resmungos, como um dublê de Jesus” (MAIOR, 2003, p. 74).

Em diversos outros momentos de sua vida, Chico Xavier sofre dores em seu corpo em decorrência da saúde fragilizada (como já dissemos), do excesso de trabalho, da falta de sono em função do serviço ao próximo e do trabalho da psicografia para a produção de seus livros, de jejuns e de privações. Além da catarata, passou por outras provas: uma retenção urinária de mais de 24 horas, quase fatal; um tumor na próstata, e, com o avanço da idade, passou a sofrer crises de angina (a partir de 1976) e repetidas pneumonias.

Como se pode notar, algumas das dores físicas pelas quais o médium passou podem ser consideradas simples decorrências do envelhecimento. No entanto, pensamos que ainda assim, o sofrimento do corpo é notório na vida de Chico Xavier — no sentido do papel do corpo na vida de um santo, conforme Gajano (2002) e Le Goff (2013) sustentam — e tal sofrimento começa na infância e, desde então até a idade adulta, na forma como o personagem lidava com a dor, segundo a narrativa de Maior (2003).

Em pouco tempo, Chico definiria a “enfermidade” como a “melhor enfermeira”, agradeceria a Deus por suas dores e abençoaria o sofrimento como forma de evolução, uma maneira de resgatar dívidas de encarnações anteriores e de compensar escorregões da temporada atual (MAIOR, 2003, p. 74).

Nesse sentido, embora inserido em um contexto de crenças com pontos divergentes dos dogmas da Igreja Católica, para Chico Xavier o sofrimento corpóreo também é reconhecido como um meio de purificação da alma. Se, no Catolicismo, o sofrimento é concebido como um elemento necessário para se alcançar a vida eterna, no Espiritismo, ele é mais um meio para se atingir à perfeição no decorrer das encarnações.

Para Vauchez (1987), o corpo do santo pode ser considerado um elemento de purificação, por meio de seu sofrimento, e não deve ser fonte de prazer. Dissociados da materialidade física e da ideologia profana, os santos são, comumente, personagens que viveram sob a lei da castidade e que teriam tido, dentre seus inimigos, as “forças obscuras da *libido*” (VAUCHEZ, 1987, p. 292).

Pensamos que essa característica dos santos também possa ser observada nas narrativas de vida de São Francisco de Assis e de Francisco Xavier. Em tais obras, e também em outras que relatam a vida dos dois personagens, não há menção a relacionamentos amorosos ou sexuais, nem a desejos físicos⁶¹.

Em ambas as narrativas, temos dois protagonistas que viveram a castidade, como observamos nos fragmentos a seguir:

De início, as mulheres reais, as mulheres de carne e osso, estavam distantes do horizonte do futuro santo, que pretendia livrar-se de tudo, decidido a viver na mais absoluta precariedade (FRUGONI, 2011, p. 100).

— Minha filha, não tenho programa de casamento. (...) Devo me dedicar à família espírita, à família universal. Não posso ficar preso a uma mulher (MAIOR, 2003, p. 113).

Ainda há de se destacar que a importância do corpo na construção da figura do santo ultrapassa sua experiência terrestre e se estende para além de sua morte, sendo alvo de uma veneração que se inicia em seu próprio funeral ou transladação e se estende ao túmulo. Seu corpo passa a ser, como afirma Gajano (2002), “fonte de sacralidade, prestígio e poder” (GAJANO, 2002, p. 101). Conforme a pesquisadora:

⁶¹ Houve uma figura feminina importante na vida de São Francisco de Assis: Santa Clara, uma jovem que, aos 18 anos, deixou sua casa para seguir os preceitos do personagem. Santa Clara fundou a Ordem das Clarissas, inserindo o universo feminino no ideal franciscano. Segundo Frugoni (2011), ao longo de suas vidas, houve certo distanciamento físico entre os personagens, mas eles cultivaram uma grande amizade de modo que foram Clara e suas irmãs quem cuidaram de São Francisco em sua velhice e nas proximidades de sua morte.

O túmulo “garante” a dupla presença do santo no Céu e na terra, e é por esta razão o lugar privilegiado da mediação entre os fiéis e Deus, a garantia de uma proteção sempre “disponível” contra as calamidades, as doenças, os perigos que podem ameaçar os indivíduos ou a coletividade, e, ao mesmo tempo, uma garantia de salvação para as almas dos defuntos enterrados “junto aos santos” (GAJANO, 2002, p. 101).

Nesse sentido, Frugoni (2011) narra que, doente, Francisco pedira em seus dias finais para retornar a Porziuncola, lugar onde começara sua vida de “santidade”. Lá, diante de Clara, o santo passou seus momentos finais. À sua morte e ao seu sepultamento parecem imbricados os milagres e sua canonização, conforme podemos observar em:

Ao clamor do milagre dos estigmas, ao pranto de Clara e das irmãs durante o funeral solene, sucederam-se o sepultamento em San Giorgio, o imediato florescer dos milagres na tumba e, dois anos depois, em presença do pontífice Gregório IX, a faustosa cerimônia de canonização (FRUGONI, 2011, p. 166).

Frugoni (2011) destaca a grandiosidade do túmulo de São Francisco, localizado no interior de uma basílica, em contraponto aos ideais e à vida de pobreza que o santo vivera:

Nesse ínterim, frei Elias mandara começar a construção da morada definitiva, uma grandiosa basílica dupla, cujas paredes, entre a metade do século XIII e início do século XIV, recobririam-se totalmente de pinturas.

De Porziuncola conservou-se a minúscula igreja, mas perdida no interior da gigantesca Santa Maria degli Angeli, que se eleva sobre ela, engolfando-a. Nem a casa da vida nem a casa da morte, par aonde o corpo do santo foi levado já em 1230, respeitaram a pobreza e a humildade de Francisco (FRUGONI, 2011, p. 166).

Por sua vez, a narrativa de Maior (2003) inicia-se pela morte de Chico Xavier, como já vimos anteriormente. No primeiro capítulo, os momentos finais do médium, bem como seu velório e sepultamento, recebem grande ênfase na narrativa de Maior (2003),

sobretudo em relação à maneira com a qual as pessoas reagiram diante da morte do médium. O autor relata que uma multidão visitou o corpo do médium, o que nos permitiria, de certo modo, associar o corpo de Francisco de Assis ao corpo de um santo. Os trechos abaixo mostram excertos do velório do médium, na concepção de Maior (2003):

Uma fila de admiradores dobrou o quarteirão e se prolongou dia e noite, por dois dias. A Polícia Militar e o Corpo de Bombeiros foram mobilizados e, de todo canto do país, chegaram os devotos de Chico Xavier.

(...)

As quarenta e oito horas de velório foram suficientes para que as caravanas de ônibus chegassem em paz. (...) 2.500 pessoas por hora (...) ao todo 120 mil pessoas. A fila para ver o corpo atingiu quatro quilômetros e chegou a exigir uma espera de aproximadamente três horas.

(...)

Coroas de flores foram enviadas de todo o país por políticos, artistas, admiradores anônimos, enquanto o prefeito decretava feriado na cidade, o Governador anunciava luto oficial por três dias, e o Presidente Fernando Henrique Cardoso divulgava uma mensagem sobre a importância do líder espírita para o país e para os pobres (MAIOR, 2003, p. 13).

Após dois dias de velório, o corpo foi levado ao cemitério, sobre um caminhão de bombeiros, seguido por uma multidão de pessoas e recebido por uma chuva de pétalas de rosas.

Mais de 30 mil pessoas acompanharam o cortejo a pé. O trânsito parou e um clima de comoção tomou conta da multidão.

A pedido de Chico, as flores das coroas — mais de cem, no total— foram distribuídas a quem acompanhava o corpo.

Na porta do cemitério, o caixão foi recebido com uma chuva de pétalas de 3 mil rosas lançadas de um helicóptero da Polícia Rodoviária Federal, ao som de músicas como Nossa Senhora, o canto de fé de Roberto Carlos (...) (MAIOR, 2003, p. 14).

A narrativa ainda destaca o túmulo de Chico Xavier, em Uberaba, local visitado por muitas pessoas espíritas e não espíritas provenientes de diversas regiões, conforme o fragmento seguinte:

No cemitério, um mausoléu de mármore branco foi construído para homenagear o morto mais ilustre e visitado da cidade (...) os admiradores continuam a chegar, aos poucos, e fazem questão de visitar o túmulo de Chico para pedir paz e socorro (MAIOR, 2003, p. 269).

Em uma tentativa de melhor ilustrar esse túmulo aos leitores, o autor apresenta duas imagem dele. Uma delas é a figura 3 desta tese (página 85), para a qual o autor utiliza a legenda: “Detalhe do túmulo, destino de novas peregrinações espirituais (fotos: Marcel Souto Maior)”. A outra imagem do túmulo encontra-se a seguir, também com a legenda do autor:

Figura 4 - Mausoléu construído no Cemitério de São João Batista, em Uberaba: fiéis renovam as flores semanalmente.



Até o momento, podemos perceber que, se a narrativa de vida de São Francisco de Assis possibilita-nos encontrar no personagem em pauta características da santidade (VAUCHEZ, 1987; GAJANO, 2002), também as podemos encontrar, em alguma medida, na

narrativa de Francisco Xavier. Tentamos, nos parágrafos acima, destacar tais semelhanças.

Chegamos, assim, à conclusão que o estudo da origem e do significado de santidade, por nós empreendido nesses anos, permite-nos esclarecer que essa concepção vai além de personagens reconhecidos e canonizados pela Igreja Católica como santos. Acreditamos, então, poder traçar um perfil de “santidade” a ser utilizado em nosso trabalho: seria aquele ligado à vida de um homem extremamente generoso e desprendido, que dedicou sua vida ao bem dos outros; dedicou-se com afinco à caridade, à doação, à pobreza, enfim abdicou de sua própria vida em função de fazer o bem ao próximo. Para aqueles que professam alguma religião cristã ou estudaram o assunto, vemos que este *modus vivendi* aproxima-se dos preceitos pregados por Cristo.

De tal modo, partindo da definição supracitada, encontramos, nas narrativas de vida analisadas, alguns elementos que nos permitem, de certa maneira, inferir a construção discursiva da imagem de São Francisco de Assis e de Francisco Xavier como figuras ligadas à “santidade”, conforme vimos ao longo desse capítulo.

Uma vez que traçamos um perfil para o conceito de “santidade” e identificamos algumas características de tal perfil nas narrativas de vida analisadas, partiremos, no próximo capítulo, para a análise de algumas estratégias discursivas que as permeiam, estratégias que correspondem, principalmente, a determinados *efeitos* que os autores visam produzir, conscientemente ou não.

CAPÍTULO 4 - INVESTIGANDO OS EFEITOS DO DISCURSO NAS NARRATIVAS DE VIDA

Nos primeiro capítulo deste trabalho, nosso objetivo foi traçar algumas interfaces entre a narrativa de vida e a AD. No segundo capítulo, apresentamos nossos personagens e as obras escolhidas para análise nessa tese. Já no terceiro capítulo, discorreremos sobre o conceito de “santidade”, lembrando que trabalhamos com a hipótese de que seria criada uma imagem de “santidade” tanto para São Francisco de Assis, quanto para Francisco Xavier, em suas respectivas narrativas de vida. Agora, partiremos para a discussão e observação de alguns procedimentos utilizados na construção das narrativas e que, a nosso ver, colaborariam para a criação de imagens santificadas para os personagens supracitados.

Como ocorre nas narrativas de modo geral, os textos de Frugoni (2011) e de Maior (2003) são elaborados a partir de estratégias escolhidas pelos autores com o intuito de “dar vida” (grifo nosso) aos personagens e, de algum modo, ao texto. O processo de *mise-en-narrative* atribui ações e características, qualidades e defeitos, benfeitorias e atitudes decorrentes das mazelas humanas, intrigas e resoluções de problemas. Trata-se de elementos que garantem uma sequência de eventos consecutivos e a construção de um universo de representação das ações humanas, de um mundo narrado (CHARAUDEAU, 2008a).

O processo de criação desse mundo compreende uma série de artimanhas discursivas, de peripécias, de efeitos que podem ser criados pelo jogo enunciativo desenvolvido pelos autores ao longo de seus textos e que podem ser desvelados pelos analistas do discurso. Nesse sentido, mostramos, nos capítulos anteriores, por nossos *possíveis interpretativos* algumas de tais artimanhas discursivas que ocorrem nas obras aqui analisadas. Trabalharemos, agora, no intuito de desvelar outros procedimentos, de desvendar alguns dos efeitos que tais narrativas nos oferecem. São eles: os *efeitos de real, de ficção e de gênero* e os *efeitos patêmicos*.

4.1 Efeitos de real e de ficção e efeitos de gênero

Para darmos início à análise dos *efeitos de real*, de *ficção* e de *gênero* por nós percebidos nas narrativas de vida de São Francisco de Assis e de Francisco Xavier, lançamos mão de um fragmento do texto de Frugoni (2011), no qual a autora discorre sobre a infância e a juventude de São Francisco:

Assim, nada sabemos sobre o menino e o rapaz: podemos recolher aqui e ali alguns detalhes que o autor ou, depois dele, outros autores nos deixaram; conseguimos entrever o pequeno morador de Assis em alguns traços, em certas escolhas e atitudes mentais do santo adulto, mas para esses primeiros anos temos de recorrer, vez por outra, a um grau razoável de imaginação (FRUGONI, 2011, p. 16, grifos nossos).

Escolhemos esse fragmento para iniciar o tópico porque nele a autora, em uma postura metadiscursiva, torna explícita uma das estratégias que acreditamos ser comumente utilizadas no fazer narrativo daquele que se propõe a contar a vida de alguém: a imaginação.

Conforme já explicitado neste trabalho, as narrativas de vida são construções discursivas, ainda que sejam provenientes da voz de alguém que de fato existe (ou existiu, no momento da escrita), mesmo tendo sido escrita pelo próprio protagonista, ou tendo sido baseada em documentos, vídeos, diários, fotografias. Tais narrativas são processos de criação de personagens e de tramas, dos quais participam reconstituições, reelaborações, ressignificações do passado, do presente e, em alguma medida, do próprio sujeito personagem.

Nesse sentido, a imaginação também faz parte do processo de construção das narrativas de vida e Frugoni (2011) anuncia, de maneira explícita, essa característica ao leitor. Talvez tal anúncio possa ser considerado como uma das estratégias da autora para conferir maior credibilidade ao seu texto, uma vez que a aceitação de que ela precisa “recorrer, vez por outra, a um grau razoável de imaginação” Frugoni (2011), parece permitir a pressuposição de que, na maior parte do texto, isso não ocorreria.

Mais do que pelos conceitos de realidade e de ficção, ou pela questão da veracidade dos fatos narrados, a Semiolinguística interessa-se pelos *efeitos* gerados pelo autor em seu projeto de fala. Desse modo, são os mecanismos discursivos utilizados pelo autor, de maneira consciente ou não, que constituem o objeto de estudo da AD frente aos diversos gêneros discursivos, dentre os quais está a narrativa de vida. E, nessa linha de pensamento, objetivamos, neste tópico, investigar não a própria realidade ou a própria ficção presente nas obras analisadas⁶², mas a presença de tais *efeitos*.

Os *efeitos de realidade* e de *ficção*, bem como os de *gênero*, são considerados, por Charaudeau (1992), como elementos da organização descritiva do discurso, ou seja, como componentes da “*mise en scène de la description*”, organizada pelo sujeito falante, o qual se torna um *descriptor* (assim como a narrativa é organizada por um *narrador*)” (CHARAUDEAU, 1992, p. 694, grifos do autor⁶³). Ainda para o teórico, é importante destacar que se trata de *efeitos possíveis*, uma vez que, por um lado, os leitores podem não identificá-los e, por outro, o próprio sujeito falante pode não ter total consciência desses *efeitos*. Constituem-se, nesse sentido, *possíveis interpretativos*.

Do ponto de vista da Semiolinguística, os *efeitos de realidade* e de *ficção* encontram-se imbricados, uma vez que se alternam em diferentes tipos de discursos. Como podemos ver nos excertos analisados a seguir, essa estreita relação também pode envolver o *efeito de gênero*. “Esse efeito resulta do emprego de certos procedimentos de discurso que são frequentemente repetitivos e característicos de um gênero para torná-lo signo daquele⁶⁴” (CHARAUDEAU, 1992, p. 698). Observemos o fragmento abaixo:

Devia ser bom ficar ao ar livre e gozar, mesmo sem o saber, da paisagem em torno de Assis. O verde dos prados, dos bosques e dos olivais se mesclava no verão aos campos de trigo maduro, às manchas coloridas das flores (FRUGONI, 2011, p. 18).

⁶² Para um maior aprofundamento do conceito de ficcionalidade, sugerimos ler Mendes (2004).

⁶³ Tradução nossa de: “La ‘*mise en scène de la description*’ est ordonnée par le sujet parlant, lequel devient un *descripteur* (de même que le récit est ordonné par un *narrateur*)”.

⁶⁴ Tradução nossa de: “Cet effet résulte de l’emploi de certains procédés de discours qui sont suffisamment répétitifs et caractéristiques d’un genre pour devenir le signe de celui-ci.”

Nesse trecho, Frugoni (2011) discorre sobre a juventude de Francisco e, ao descrever a paisagem em volta de Assis, opta, de certo modo, por uma linguagem poética (o verde dos prados...) e, mesmo, subjetiva, que revelaria o tom imaginativo da descrição (Devia ser bom...) e remeteria à característica de um personagem romanceado. Assim, inferimos, nesse fragmento a presença de *efeitos de ficção* e de *gênero*, no caso, de um romance.

O *efeito de gênero* também pode ser percebido no início das narrativas de vida de São Francisco de Assis, tanto na escrita por Frugoni (2011), quanto na obra de Tomás de Celano, conforme o excerto seguinte: “Havia em Assis, no vale de Spoleto, um homem chamado Francisco’: assim começa a narrativa de Tomás de Celano, o primeiro biógrafo do santo” (FRUGONI, 2011, p. 15).

O início do texto ao estilo “Era uma vez...” confere-lhe o *efeito* de outro gênero, de um conto maravilhoso, um conto de fadas. Esse recurso é utilizado por Tomás de Celano e é, posteriormente, explorado por Frugoni (2011) que, pelo discurso direto, traz a voz do primeiro biógrafo.

Uma leitura pormenorizada da obra de Frugoni (2011) permite-nos perceber uma maior presença de *efeitos de ficção* e de *gênero* nos primeiros capítulos do livro, sobretudo, no capítulo um; o que pode ser explicado pelo fato de, como a própria autora explica, não haver muitos relatos sobre a vida do santo antes de sua conversão.

Ainda em relação à infância do personagem, a autora escreve:

O ranger das rodas e das carroças e os cascos dos cavalos golpeando as pedras se misturavam às vozes de diversos animais: gansos, galinhas, ovelhas, cabras, porcos e vacas. Os cavalos, ao olhar de um menino, são animais gigantescos, e justamente por isso é ainda mais bonito conseguir domá-los: Francisco os via passar montados por nobres com vestes preciosas e cores vibrantes, que à suma imaginação deviam parecer heróis e paladinos. Provavelmente ele também devia brincar de cavaleiro com um cabo de vassoura. Talvez tenha construído um cavalo de rodas para levar ao torneio (FRUGONI, 2011, p. 18-19).

Quanto aos *efeitos de realidade*, pensamos que estes parecem estar presentes em maior escala nas narrativas de vida, uma vez que tais narrativas são organizadas a partir de um projeto de fala que visa a contar a vida *real* de alguém. Nesse sentido, Frugoni

(2011) utiliza algumas estratégias discursivas que tornam sua história mais credível e busca sugerir ao leitor que esta seja não uma história de São Francisco de Assis, mas a história de São Francisco de Assis (no sentido de ser a versão mais fidedigna, oficial).

A primeira dessas estratégias pode ser apontada como a menção às fontes das quais a autora retira as informações sobre o personagem:

Na *Legenda trium sociorum* [Legenda dos três companheiros], isto é, Ângelo, Rufino e Leão, alguns dos melhores amigos (na Idade Média, *lenda* ou *legenda* significa apenas o que está literalmente contido na palavra: narrativa escrita destinada à leitura), vimos saber que Francisco, nascido quando o pai, comerciante de tecidos, estava na França, recebera da mãe o nome de João (FRUGONI, 2011, p. 16).

Em outros momentos, a *narradora* utiliza, ora em discurso direto, ora indiretamente, vozes de outros que narraram a vida de “seu” personagem, o que pode ser pensado como uma estratégia de credibilidade. Assim, as vozes dos primeiros biógrafos de São Francisco assumiriam um valor argumentativo, funcionando como um elemento de autoridade e tornando seu texto mais convincente em relação aos fatos narrados, aos detalhes do personagem e de sua vida.

Na narrativa de vida de Francisco Xavier, por sua vez, também encontramos *efeitos de real*, de *ficção* e de *gênero*. O primeiro enunciado da obra, conforme veremos abaixo, remete, por seu estilo, a um conto maravilhoso, uma vez que o autor recorre o verbo “ser” no imperfeito do indicativo para iniciar a frase: “Eram pouco mais de 19h30min de domingo — 30 de junho de 2002 —, quando o coração de Chico Xavier parou” (MAIOR, 2003, p. 11).

Seguindo a análise da narrativa, chama-nos atenção o título do segundo capítulo, *O menino mal-assombrado*. Um título que, pensamos, sugere uma obra de ficção, um conto de suspense ou terror, uma história infantil. Nesse capítulo, Maior (2003) narra a infância de Chico Xavier, destacando os momentos difíceis pelos quais o personagem passara. Quando Chico Xavier é obrigado a carregar uma pedra na cabeça para pagar uma penitência, o *efeito de ficção* também parece estar presente, tanto pela descrição que o

autor faz dos elementos da cena, quanto pelo próprio universo semântico que a envolve. Observemos o fragmento:

Para espantar o diabo e pagar os pecados, o garoto seguia à risca as receitas paroquiais. Chegou a desfilar em procissão com uma pedra de quinze quilos na cabeça e a repetir mil vezes seguidas a ave-maria. Um espírito desocupado fazia caras e bocas para atrapalhar seus cálculos. Na igreja, assombrações flutuavam sobre os bancos e beijavam os santos (MAIOR, 2003, p. 19-20).

Conforme já explicitamos em outro momento deste trabalho, nosso olhar parte da AD e, portanto, não adentraremos as questões relacionadas à fé, aos dogmas do Espiritismo ou do Catolicismo. Assim, identificamos alguns elementos, algumas figuras, que permeiam o mundo da ficção. Uma delas é o diabo, figura muito explorada na literatura e representada de diversas maneiras, dependendo do contexto histórico e social⁶⁵.

Outros elementos que gerariam um efeito de ficção no excerto acima são o espírito desocupado que com caretas zomba do menino e as assombrações, figuras que, de alguma maneira, podem também ser relacionadas à temática do mal.

Quanto ao efeito de realidade na obra de Maior (2003), percebemos que o jornalista insere-se como personagem da narrativa, como uma testemunha da história que conta. Nesse sentido, o autor narra os momentos que passou com Francisco Xavier, o que nos parece uma estratégia para dar credibilidade ao seu texto.

O fragmento a seguir corresponde à narrativa do primeiro encontro entre o autor e Chico Xavier, a primeira conversa, na qual o autor busca explicitar a autorização de Chico para a escrita de sua narrativa de vida. Pedimos desculpas ao leitor, mas vamos repetir um fragmento aqui já exposto:

⁶⁵ O pacto com o diabo está presente na literatura mundial, apresentando-se como uma temática universal, representada em grandes obras como *A Divina Comédia*, escrita por Dante Alighieri em 1321; *O Fausto*, de Goethe (1808), as *Litanias de Satanás*, de Baudelaire; sem nos esquecermos de *O Arquinimigo Belfegor*, de Maquiavel, entre outros clássicos literários. Na literatura portuguesa, destacamos *O Auto da Barca do Inferno*, de Gil Vicente e, na brasileira, *Grande Sertão: Veredas*, de Guimarães Rosa.

Sentei [Maior] no banco de madeira em frente à mesa ocupada pelos dirigentes da sessão e, minutos depois, levei um susto.

Contra todas as expectativas, Chico Xavier reapareceu no Grupo Espírita da Prece, o corpo franzino arqueado sob um terno mal-ajambrado e o sorriso de quem volta para casa depois de meses de internação.

(...)

No fim da sessão, eu me aproximei de Chico e fui direto ao assunto com a desinibição e arrogância típicas de jovens jornalistas:

— Chico, trabalho no Jornal do Brasil, no Rio de Janeiro, e vim pedir sua autorização para escrever sua biografia.

Chico recorreu a um de seus enigmas, tática usada por ele para evitar a indelicada palavra “não”:

— Deus é quem autoriza.

Continuei no mesmo tom:

— E Deus autoriza?

Chico ficou em silêncio – dois, três segundos – e respondeu com um meio sorriso:

— Autoriza.

(MAIOR, 2003, p. 16-17).

Voltamos a ele para mostrar ao leitor que parece haver uma visada de efeito de que se trataria de uma cena real, que Maior tentou reproduzir da melhor maneira possível. Ao mesmo tempo, não nos esqueçamos que, assim procedendo, o jornalista isenta seu futuro livro da pejorativa menção de “biografia não autorizada” que vemos aparecer na imprensa, de vez em quando. A autorização de Chico Xavier é, pois, importante peça para que o livro em pauta existisse.

4.2 Os efeitos patêmicos nas narrativas de vida

Dentre as diversas estratégias discursivas recorrentes nas narrativas de vida para tornar o texto mais cativante, mais efetivo, digamos, na captura dos leitores, podemos destacar a *patemização*, ou a recorrência às emoções, às paixões, que podem ser despertadas no público leitor por meio do discurso.

O estudo das emoções no discurso remete-nos, inicialmente, ao campo da argumentação, mais precisamente à *Retórica*, de Aristóteles, escrita por volta de 329 a 323 a.C. Em busca da produção de discursos que convencessem e persuadissem os

interlocutores, o filósofo preocupou-se com “a capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir” (ARISTÓTELES, 2005, p. 95) por meio da palavra.

Nesse sentido, a *Retórica* investigava quais os meios de persuadir e de convencer o interlocutor a comungar determinado pensamento, a realizar determinada ação argumentativa. Ou, ao menos a, conforme Perelman & Olbrechts-Tyteca (1996), tornar esse interlocutor propenso a fazê-lo. Esses meios consistem nos argumentos, também denominados *provas de persuasão*, e podem estar diretamente relacionados ao orador, ao público ou ao próprio discurso. Segundo Aristóteles (2005):

As provas de persuasão fornecidas pelo discurso são de três espécies: umas residem no caráter moral do orador; outras, no modo como se dispõe o ouvinte; e outras, no próprio discurso pelo que este demonstra ou parece demonstrar (ARISTÓTELES, 2005, p. 95).

Assim, para bem realizar a *arte de persuadir*, para levar o outro a acreditar em algum pensamento, o orador pode se valer de provas de diferentes tipos: às ligadas ao *ethos*, ou à própria imagem de si, que transparece em seu discurso, uma imagem que deve inspirar confiança ao interlocutor uma vez que “(...) acreditamos mais e bem mais depressa em pessoas honestas” (ARISTÓTELES, 2005, p. 96); às relacionadas ao *logos*, ou seja, à própria organização do discurso, que deve demonstrar (ou parecer demonstrar) a verdade; e, finalmente, àquelas que dizem respeito às paixões, aos afetos do auditório, ao *pathos*.

Ainda no que concerne ao funcionamento dos diferentes tipos de *provas de persuasão*, Aristóteles (2005) explica que:

Persuade-se pelo caráter quando o discurso é proferido de tal maneira que deixa a impressão de o orador ser digno de fé. (...) Persuade-se pela disposição dos ouvintes quando estes são levados a sentir emoção por meio do discurso, pois os juízos que emitimos variam conforme sentimentos de tristeza ou alegria, amor ou ódio. (...) Persuadimos, enfim, pelo discurso quando mostramos a verdade ou o que parece verdade, a partir do que é persuasivo em cada caso particular (ARISTÓTELES, 2005, p. 95-96).

Nessa linha de pensamento, o despertar das paixões nos interlocutores constitui-se um dos meios de se “provocar ou aumentar a adesão dos espíritos às teses que se apresentam a seu assentimento” (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1996, p. 50).

Acreditamos que esse processo possa ser observado tanto nos textos propriamente argumentativos, quanto naqueles que não possuem essa tipologia, uma vez que consideramos que todo discurso possui uma *dimensão argumentativa* (AMOSSY, 2005); que todo falante possui uma *visada* de influência sobre alguém, sobre o mundo, e que a língua é, antes de tudo, uma forma de ação.

Assim, também no gênero narrativa de vida, podem estar presentes elementos do *ethos*, do *logos* e do *pathos*, uma vez que, conforme mencionamos no início desse tópico, o autor tem a preocupação de tornar o texto mais atraente ao leitor, mais sedutor.

No que concerne ao *pathos*, elemento de nosso maior interesse no momento, Aristóteles, que se dedicou ao tema, sobretudo, no livro II da *Retórica*, propõe que “as emoções são as causas que fazem alterar os seres humanos e introduzem mudanças nos seus juízos, na medida em que elas comportam dor e prazer” (ARISTÓTELES, 2005, 1383).

Aristóteles apresentou, nesse sentido, uma lista de emoções opostas: ira, calma, amizade, inimizade, medo, confiança, vergonha, desvergonha, benevolência, compaixão, indignação, inveja, entre outras; propondo que as emoções são de natureza complexa e que elas envolvem sentimentos mistos.

Por sua vez, Charaudeau (2010) parte da proposta aristotélica para discorrer sobre a emoção e sobre um fenômeno discursivo por ele denominado de *patemização*. Ao tomar a emoção como elemento de estudo no interior de uma teoria discursiva, o autor ressalta que essa abordagem difere-se daquelas feitas por uma psicologia das emoções, que seria social, e por uma sociologia das emoções, que seria interpretativa e interacionista. Nesse sentido, Charaudeau (2010) explica que:

O objeto de estudo da análise do discurso não pode ser aquilo que os sujeitos efetivamente sentem (o que é vivenciar a *cólera*), nem aquilo que os motiva a querer vivenciar ou agir (porque ou em que ocasião se vivencia a *cólera*), tampouco as normas gerais que regulam as relações sociais e se constituem em categorias que sobredeterminam o comportamento dos grupos sociais. A análise do discurso tem por objeto

de estudo a linguagem em uma relação de troca, visto que ela é portadora de algo que está além dela (CHARAUDEAU, 2010, p. 3⁶⁶).

Ao tomar as emoções como elemento de estudo, a AD tem por objeto a própria linguagem, como signo discursivo — portanto social, histórico, localizado — como portadora de determinado sentido, que se constrói na troca verbal entre os sujeitos, em uma situação de interação específica. Para Charaudeau (2010), a emoção não pode ser tomada como uma manifestação ou uma tendência do sujeito, nem como um elemento social, mas:

(...) como um *signo discursivo* portador *daquilo que pode advir ao sujeito pelo fato desse mesmo sujeito reconhecê-lo*, através dos discursos de representação socialmente codificados, como uma figura sobre a qual se apoia o discurso (CHARAUDEAU, 2010, p. 4).

A abordagem semiolinguística das emoções propõe, então, o estudo destas em termos de *efeitos patêmicos do discurso*, que são efeitos visados pelo enunciador e não, necessariamente, produzidos. Nesse sentido, o enunciador pode buscar despertar alguma emoção em seu interlocutor, a compaixão, por exemplo, mas essa *visada* pode não ser bem sucedida; o interlocutor pode não ser afetado emocionalmente ou, ainda, pode se acometido por alguma emoção negativa, como a raiva. Por outro lado, é possível que o sujeito não pretenda suscitar nenhum tipo de emoção no outro e, ainda assim, suscitar alegria, ou ódio, por exemplo.

O despertar das emoções relaciona-se, de tal modo, às estratégias discursivas organizadas pelo enunciador, de maneira consciente ou não, nos jogos enunciativos dos quais participa. Nesse sentido, o autor postula que as emoções:

- a) São de *ordem intencional*, uma vez que teriam origem em uma “racionalidade subjetiva”, pois emanam de um sujeito dotado de intencionalidade, sendo para esse sujeito a representação do objeto que

⁶⁶ Disponível em: <http://www.patrick-charaudeau.com/A-patemizacao-na-televisao-como.html>. Acesso em 17/01/2016.

deve ser alcançado, ou combatido. As emoções estariam ligadas, então, ao âmbito do desejo.

- b) Estão ligadas aos *saberes de crença*, uma vez que, diante de um objeto de desejo ou de combate, o sujeito deve não apenas ter o conhecimento de tal objeto, mas também deve saber avaliá-lo, tecer julgamentos sobre este. São envolvidas, nesse processo, “as informações que ele [o sujeito] recebeu, as experiências que ele teve e os valores que lhe são atribuídos [ao objeto]” (CHARAUDEAU, 2008b⁶⁷, p. 1).
- c) Inserem-se na problemática das *representações sociais*, pois são direcionadas a algum objeto “‘imaginado’, já que esse objeto é extirpado da realidade para se tornar um real significante. A relação entre esse sujeito e esse objeto se faz pela mediação de representações” (CHARAUDEAU, 2008b, p. 1).

Nessa linha de pensamento, as emoções estariam relacionadas tanto a fatores individuais, ligados aos estados de euforia e de disforia que o indivíduo vivencia, às suas pulsões, quanto a fatores sociais, relacionados aos valores, às crenças, aos imaginários sociodiscursivos que as controlam e as regulam. Assim, há uma estreita relação entre o modo com o qual um indivíduo concebe o mundo e os acontecimentos, a forma com a qual este experimenta e demonstra as emoções e a sociedade na qual ele se insere. Em cada sociedade, o sujeito recebe/apreende valores, juízos e avaliações que, em alguma medida, influenciam em seu modo de ver o mundo, de pensar.

Nesse contexto, o analista do discurso deve analisar os processos de dramatização elencados pelos enunciadores, sempre lembrando que tais processos são visados, correspondendo ao que, supostamente, causaria uma reação *patêmica* no interlocutor.

Charaudeau (2010) propõe, então, que a *patemização* seja considerada como uma categoria de efeitos de sentido, em oposição a outros efeitos, tais como, o cognitivo,

⁶⁷ Disponível em: <http://www.patrick-charaudeau.com/Pathos-e-discurso-politico.html>. Acesso em 18/01/2014.

pragmático, o axiológico. Tal categoria de efeito emerge da situação sociocultural na qual se insere e sua produção exige condições favoráveis em relação ao dispositivo comunicativo, ao campo temático e ao espaço de estratégias que envolvem o discurso.

No que concerne ao dispositivo comunicativo, que corresponde à *finalidade* e aos *lugares* previamente atribuídos aos parceiros da troca, é importante que tal dispositivo predisponha a ocorrência de efeitos *patêmicos*. Um romance, por exemplo, constitui um dispositivo bem mais propício às dramatizações que um discurso de comunicação científica. Em relação ao campo temático, é mister que ele “preveja a existência de um universo de *patemização* e proponha certa organização dos tópicos (imaginários sociodiscursivos) susceptíveis de produzir tal efeito” (CHARAUDEAU, 2010, p. 15). E, por fim, é necessário que, dentro do espaço de estratégias, o enunciador realize uma *mise-en-scène* discursiva a partir de uma *visée patemisante*.

Os efeitos *patêmicos* podem ser obtidos pela organização, no discurso, de elementos verbais, visuais, verbo-visuais, sonoros, enfim, por uma série de fatores que, em conjunto, corroboram para a produção de determinado significado. Em se tratando da linguagem verbal, Charaudeau (2010) afirma que o efeito patêmico pode ocorrer tanto de maneira direta e explícita — as palavras se veem envolvidas por tal tom —, ou de modo indireto e implícito. No último caso pode ocorrer a ausência de palavras com tal valor semântico.

Nesse sentido, o discurso pode apresentar: i) palavras que remetem diretamente ao universo *patêmico*, tais como, “raiva”, “medo”; ii) palavras que não nomeiam emoções, mas que podem desencadeá-las, como “assassinato” e iii) palavras que comumente não se referem às emoções, mas que, em determinada situação de comunicação, podem ter efeitos *patêmicos* (CHARAUDEAU, 2010). Na esfera dessas três possibilidades, não se pode esquecer de que se trata de efeitos visados, cuja produção e cujo resultado final não são garantidos, conforme já mencionado.

É importante ainda mencionar que o efeito *patêmico* pode ser organizado a partir de duas formas de enunciação:

- a) Uma enunciação da *expressão patêmica*, enunciação ao mesmo tempo elocutiva e alocutiva que visa produzir um efeito de *patemização* quer

pela descrição ou pela manifestação do estado emocional no qual o locutor se encontra (“tenho medo”, “me emociono”, o corpo que treme, imagem de pânico no rosto), seja pela descrição do estado no qual o outro deveria se encontrar (“não tenha medo!”, “tenha compaixão!”, “tenha piedade!” (CHARAUDEAU, 2010, p. 11);

- b) “uma enunciação da *descrição patêmica*, enunciação que propõe a um destinatário a narrativa (ou um fragmento) de uma cena dramatizante susceptível de produzir tal efeito. Portanto, consideraremos que ‘estou bravo’ e ‘não fique bravo’ são dois tipos de enunciados que instauram o efeito *patêmico* de maneira diferente quando dizemos ‘a multidão está brava’” (CHARAUDEAU, 2010, p. 11).

Conforme o autor, quando ocorre a *descrição patêmica*, o efeito *patêmico* pode ser instaurado por meio da construção de uma relação identitária entre o locutor e o interlocutor, como nos enunciados “estou bravo” e “não fique bravo”; ou através de um processo de identificação-projeção que deve ocorrer entre o destinatário e a situação vivida pelos protagonistas⁶⁸.

Com o intuito de categorizar os efeitos *patêmicos*, Charaudeau (2010) propõe uma estrutura do universo de *patemização*, inicialmente observado na análise do discurso midiático, mais precisamente, no da televisão; e, em outro momento, no discurso político (CHARAUDEAU, 2008b). O autor propõe, então, uma divisão do universo *patêmico* em quatro grupos, que ele denomina de “tópicos (ou tópicas) do *pathos*”.

Para o autor, cada “tópico do *pathos*” apresenta dois polos, um negativo e um positivo, uma vez que as emoções não englobam apenas elementos relacionados ao sofrimento. Assim, o autor propõe quatro tópicos: o da “dor” e da “alegria”, o da “angústia e da “esperança”, o da “antipatia” e da “simpatia”, o da “repulsa” e da “atração”. E cada um desses tópicos configura-se conforme diferentes variantes.

⁶⁸ Referimo-nos, aqui, aos protagonistas como os personagens principais de uma história, diferentemente da concepção de Charaudeau (1983, 1992), para quem os protagonistas correspondem ao Eu enunciador e ao TU destinatário, que são os “seres de fala da encenação do dizer, produzida pelo EU comunicante e interpretada pelo TU interpretante” (Charaudeau, 2001, p. 32).

Em nosso trabalho, fundamentar-nos-emos em tais ideias de Charaudeau (2010), mas consideraremos o universo *patêmico* proposto pelo autor segundo as particularidades de nosso *corpus*. De tal modo, observaremos as *visadas* de efeitos ligados ao *pathos* a partir de quatro grandes grupos⁶⁹:

- a) O grupo da “dor”, que teria a “angústia” como uma de suas variantes.
- b) O grupo da “alegria”, que envolveria a “esperança”.
- c) O grupo da “repulsa”, que envolveria a “antipatia”.
- d) O grupo da “atração⁷⁰” que teria a “simpatia” como uma de suas formas.

O quadro a seguir sintetiza tais grupos e suas variantes:

Quadro 1- as *visadas* de efeitos *patêmicos*

“Dor”	“Alegria”
“Tristeza”, “vergonha”, “humilhação”, “orgulho ferido”, “dor física”, “angústia”, “medo”, “terror”, “aborrecimento”.	“Satisfação”, “contentamento”, “vaidade”, “orgulho”, “esperança”, “confiança”, “desejo”, “votos”, “oração”, calma, gratidão. ⁷¹
“Repulsa”	“Atração”
“Desprezo”, “desgosto”, “aversão”, “fobia”, “antipatia”, “indignação”, “acusação”, “denúncia”, “cólera”, “ódio”.	“Admiração”, “fervor”, “maravilhamento”, “encantamento”, “simpatia”, “benevolência”, “compaixão/piedade”.

⁶⁹ Poderíamos, também, considerar tais temáticas como sendo divididas em dois grupos, cada um com seu contrário; no entanto, preferimos pensar em quatro a fim de facilitar a menção a cada um deles, nos diversos momentos de nossa análise.

⁷⁰ Abordaremos a temática da “atração” de modo mais específico no capítulo 6, quando discorreremos sobre o carisma, elemento que Charaudeau (2012) discute seu texto *Notes de Campagne (Un regard sémiologique): Charisme quando tu nous tiens*.

⁷¹ Além das variantes propostas por Charaudeau (2007a), consideramos a calma, emoção proposta por Aristóteles, e inserimos, para fins de análise de nosso *corpus*, a gratidão. Não apresentamos essas variantes entre aspas, pois esse sinal ocorre apenas em função de seu uso por Charaudeau (2007a), ou seja, as demais variantes só são apresentadas entre aspas porque mantemos a proposta original do autor.

Voltando o olhar mais especificamente para nosso *corpus*, acreditamos poder observar a presença de efeitos *patêmicos* como uma das estratégias da construção discursiva da imagem de “santidade” para São Francisco de Assis e para Francisco Xavier. E, nesse sentido, partiremos para a análise de tais efeitos, buscando investigar quais as possíveis emoções que os autores das narrativas de vida escolhidas objetivariam suscitar em seus leitores. Ou seja, podemos inferir quais efeitos *patêmicos* visados nos discursos de tais narrativas a fim de *captar* os interlocutores?

Iniciando nossa análise pela observação do *dispositivo comunicativo*, compreendemos a narrativa de vida como um gênero de certo modo favorável aos processos de dramatização. Isso porque sua finalidade, narrar a vida de alguém que existe ou existiu, comumente é entrelaçada pelo interesse em criar uma imagem favorável deste alguém, normalmente, transformá-lo no herói da história. Ou, em outros casos, sobretudo quando se trata de narrativas de vida não autorizadas, haveria nestas, talvez, o intuito de forjar uma imagem desfavorável ao sujeito personagem. Em ambos os casos, podemos pensar que os efeitos *patêmicos* colaboram na narração das vidas e na criação dos personagens.

Por sua vez, os *lugares* dos participantes dessa troca comunicativa que é a narrativa de vida seriam ocupados, de um lado, por um autor/narrador, que pode também ser personagem, e que tem certa liberdade, detém certos mecanismos para criar seu *universo narrado*. E, de outro, por um leitor que, supostamente, espera, de algum modo ser tocado pela leitura da narrativa de vida; seja por curiosidade, pela busca de informações/conhecimentos sobre algum personagem importante, seja por *voyeurismo* ou pela procura por modelos de identificação, dentre outros motivos.

A *temática*, ou o *propósito*, do gênero narrativa de vida também parece ser favorável à produção de dramatizações, afinal, onde mais encontraríamos emoções que na vida? E, em se tratando de nossas narrativas de vida, acreditamos que elas tenham uma temática ainda mais propícia aos efeitos *patêmicos*, uma vez que apresentam personagens que foram pessoas dotadas de grande empatia e conhecidas pela generosidade e pelo sofrimento pelo qual passaram.

Por fim, observamos que, no *espaço de estratégias* existente no *contrato de comunicação* das narrativas de vida, podemos inferir que os autores parecem, de modo geral, possuir uma *visada patemisante*, talvez própria do universo das narrativas, ainda

que não tenham plena consciência disso. Em nossas narrativas, sobre as quais trabalhamos com a hipótese de que haja a construção de um discurso da “santidade”, a *visada patêmica* parece estar bem presente, como veremos a seguir.

Assim, para darmos continuidade à observação dos efeitos *patêmicos* em nosso *corpus*, organizaremos os fragmentos analisados a partir das duas grandes temáticas (ou tópicos) explicitados, abordando, em cada temática, fragmentos da obra de Maior (2003) e de Frugoni (2011).

4.2.1 Os efeitos *patêmicos* da “dor” e suas variantes

Retomando algumas características da santidade, propostas por Gajano (2002), e sobre as quais discorreremos no capítulo quatro, o santo é um ser cuja vivência destoa-se dos seres humanos comuns. A caridade, a abdição aos prazeres carnis e aos bens materiais, o sacrifício em prol do seu próximo e o sofrimento constituem-se elementos comuns em suas histórias de vida.

Nesse sentido, corroborando a nossa hipótese de que haveria a construção de uma imagem de “santidade” para São Francisco de Assis e para Francisco Xavier, no discurso de narrativas de vida, escritas respectivamente por Frugoni (2011) e por Maior (2003), poderíamos destacar, em tais organizações discursivas, a presença de efeitos *patêmicos* relacionados à dor.

Conforme Charaudeau (2010), a dor caracteriza-se por três aspectos:

- a) Deve ser pensada como um estado de *insatisfação do desejo* do sujeito, o que lhe causa mal-estar e sofrimento, inclusive físico, quando seu corpo também é tomado (somatização). Esse sofrimento “pode se traduzir, na manifestação, por um recolhimento sobre si mesmo, uma exteriorização mais ou menos convulsiva, ou um abatimento quase total” (CHARAUDEAU, 2010, p. 24).

- b) É provocada por uma pessoa ou uma situação que confere ao sujeito uma posição de vítima-ofendida, “razão pela qual a dor é provocada pela mobilização de uma rede de crenças que coloca o sujeito em posição de vítima moral, que faz com que o objeto externo seja interiorizado pelo sujeito como causa interna da dor” (CHARAUDEAU, 2010, p. 24).
- c) Há uma relação intransitiva e reflexiva do sujeito para com a dor (ela é auto-patêmica): “interiorizando o objeto causa de sua dor, ele se essencializa ele próprio em “ser que sofre” e se enuncia de maneira elocutiva (ele diz: “tenho dor”)” (CHARAUDEAU, 2010, p. 24).

O autor propõe, ainda, que a dor possa se manifestar sob a forma de diferentes figuras, tais como, a “tristeza”, a “vergonha”, o “incômodo”, o “orgulho ferido” e a “humilhação”.

Ao lado da dor, Charaudeau (2010) propõe a existência do “tópico da angústia”, definida como uma espera causada por alguém ou alguma coisa desconhecida, que representa perigo, que faz o sujeito acionar uma série de representações negativas (guerras, epidemias, entre outras grandes ameaças) e que “se essencializa no ‘esperar-ameaçado’” (CHARAUDEAU, 2010, p. 24). Ainda para o autor, a “angústia” apresenta-se sob as figuras do “aborrecimento”, do “medo”, do “terror” (ou seja, “estar aterrorizado”).

Analisando nosso *corpus* a partir das ideias de Charaudeau (2010), observamos que parece haver uma grande proximidade entre os tópicos da “dor” e da “angústia”, sendo que, por vezes, torna-se difícil precisar o que está no terreno da “dor” e o que está no terreno da “angústia”. Não seria a “angústia” um tipo de “dor”, já que aquela também causa sofrimento ao sujeito? Pensando em uma resposta afirmativa a essa questão, optamos, em nossa tese, por considerar ambas como uma mesma temática, a “temática da dor”.

Partindo para a análise das narrativas de vida, observamos que a “dor” é enfatizada na organização discursiva do texto de Maior (2003) de diferentes maneiras. O excerto abaixo tem como contexto o primeiro contato do jornalista com Chico Xavier, em

uma sessão espírita no *Grupo Espírita da Prece*. Na descrição desse encontro, destacamos o seguinte enunciado: “Era noite de sábado e fazia frio” (MAIOR, 2003, p. 16).

A escolha lexical para descrever o momento do primeiro encontro do jornalista Maior com Chico Xavier permite-nos inferir uma *visada patêmica*, que busca enfatizar as intempéries que o médium enfrentava para realizar seu trabalho mediúnico. Características que, sob nosso *possível interpretativo*, remetem ao universo dos santos. As palavras “noite”, “frio” e, mesmo, “sábado” gerariam um efeito de “incômodo”.

Seguindo a narrativa, observamos que a tópica da “dor” e suas variantes, a “tristeza”, a “vergonha”, a “humilhação” e, também a “angústia”, o “aborrecimento”, o “medo” permeariam quase toda a história. Vejamos o excerto que se segue:

Ofegante, o menino alcançou Rita, mas o esforço foi um desperdício. Sua mão ficou balançando a procura dos dedos da madrinha.

—Ainda hoje sinto no braço a sensação do vazio, da procura inútil - lamentou Chico, 65 anos, já conformado. — Foi minha educadora (MAIOR, 2003, p. 23).

Esse excerto relata um episódio da infância de Chico Xavier, quando o menino foi entregue à sua madrinha, Rita, após a morte de sua mãe. Acreditamos que, no trecho, haveria uma enunciação da *descrição patêmica*, uma vez que temos a narrativa de uma cena dramatizante, que visaria a gerar um efeito de dor no leitor, por meio de um processo de identificação-projeção. Essa dor exprimir-se-ia pela tristeza, “aceitação de impotência, de fatalidade” (CHARAUDEAU, 2010, p. 23): “foi um desperdício. Sua mão ficou balançando a procura dos dedos da madrinha” (MAIOR, 2003, p.23).

E, nesse sentido, podemos considerar que uma das estratégias retóricas para a criação do efeito *patêmico* de “dor/tristeza” possa ser o recurso à metonímia, de modo que há a utilização da parte (mão), (dedos) pelo todo (o menino), (a madrinha). Poderíamos inferir, ainda, uma relação expressa na contradição entre a totalidade de um membro (a mão) e sua fragmentação (os dedos), relação que representaria a presença do menino e a ausência da madrinha, enfatizando a grande distância afetiva entre eles.

Ainda em relação ao mesmo trecho, haveria, também, uma enunciação da *expressão patêmica*, quando o personagem discorre sobre o episódio: “Ainda hoje sinto no braço a sensação do vazio, da procura inútil — lamentou Chico, 65 anos, já conformado. — Foi minha educadora”.

A temática da “dor” também pode ser inferida no título do capítulo dois do livro: O menino mal-assombrado (MAIOR, 2003, p. 21). Nesse título, pensamos que a *qualificação* que o autor propõe ao personagem (mal-assombrado), remete-o a um universo obscuro marcado por assombros (espanto, surpresa) negativos, de modo a relacionar o personagem ao universo da “dor”, relacionada à “angústia”, ao “medo”, ao “horror”.

No decorrer do capítulo, haveria a *visada patêmica* da dor em outros momentos, como o que segue:

O pai, João Cândido Xavier, balançava a cabeça e resmungava.

— É louco.

A madrinha, Rita de Cássia, reagia às alucinações do menino com golpes de vara de marmelo. Entre uma surra e outra, enterrava garfos na barriga do afilhado e berrava:

— Este moleque tem o diabo no corpo (MAIOR, 2003, p. 21).

Nesse excerto, o discurso é configurado de modo a realçar a violência que Chico Xavier sofrera em sua infância, uma violência tanto moral, inferida pelos itens lexicais “louco” (que *qualifica* o menino), “alucinações”, “diabo no corpo”, pelo verbo “berrava”; quanto física, expressa em “golpes de vara de marmelo”, “surra”, “enterrava o garfo na barriga”. Nesse sentido, parece haver, no trecho, uma visada de “dor física” e de “humilhação”.

Ainda no caso da pedra que Chico Xavier teve que carregar, chamamos a atenção para a sua *qualificação*, qual seja ela pesava “quinze quilos”, e a imagem do menino carregando-a sobre a “cabeça” parecem ter o objetivo de suscitar um efeito de sentido da “dor” configurado pela “humilhação”, pela “vergonha” e, é claro, pela “dor física”.

Em outro fragmento, é narrado o episódio em que a madrinha de Chico Xavier o obriga a lamber a ferida de seu primo, segundo a receita de uma curandeira:

No dia seguinte, pela manhã, e em jejum, Chico iniciou a missão. Fechava os olhos, pedia forças à mãe e lambia a perna do garoto. O gosto era amargo e ele só queria ter a língua maior para acabar logo com o suplício. Na terceira sexta-feira, o ferimento estava cicatrizado. (...)

O menino não sabia, mas passaria a vida lambendo feridas alheias (MAIOR, 2003, p. 25).

A *visada patêmica* da “dor” pode ser inferida, pela descrição detalhada da cena, que nos parece soar como uma cena de “terror”; pela presença da palavra “suplício”, que pode ser considerada como uma daquelas que Charaudeau (2010) considera como desencadeadoras do universo *patêmico*. E, sobretudo, consideramos a *visada patêmica* da “dor”, em conjunto com a da “compaixão/piedade”, no comentário do autor, que utiliza uma metáfora, “lambendo feridas alheias”, para enfatizar o sofrimento pelo qual o personagem passaria ao longo de sua vida.

A *visada* de efeito de “dor” e suas variantes ainda poderiam ser percebidas em vários momentos ao longo do texto, como no fragmento abaixo, que corresponde a um diálogo entre Francisco Xavier e seu guia espiritual, Emmanuel:

—Chico, você conhece um pássaro chamado sofrê?

—Não.

—O sofrê é um pássaro que imita os outros. Você nasceu com a vocação desse passarinho entre os poetas. (...)

Nesse momento, Emmanuel apareceu com um de seus trocadilhos:

—Sim, volte a Pedro Leopoldo e procuremos trabalhar. Você não é um sofrê, mas precisa sofrer para aprender (MAIOR, 2003, p. 51).

Nesse trecho, o discurso apresenta, como estratégia de *patemização*, um “trocadilho” com um item lexical que remete diretamente ao universo *patêmico*: o substantivo “sofrê” e o verbo “sofrer”. Com esse “trocadilho”, haveria um propósito de se enfatizar, explicitamente, a presença, ou melhor, a necessidade desse elemento (a “dor”) na vida do médium, de modo semelhante ao que ocorre na vida dos santos, conforme vimos no capítulo quatro.

Em outros momentos do texto, podemos inferir a *visada* de efeito de “humilhação”, como no trecho seguinte, que discorre sobre um episódio no qual

Francisco Xavier fora enganado por três repórteres que haviam se passado por jornalistas franceses. No trecho, o autor parece assumir as vozes dos personagens que haviam enganado o médium, referindo-se a ele por meio do léxico “idiota”, realçando a humilhação pela qual ele passara: “Após uma hora e meia de entrevista, Jean Manzon, David Nasser e o intérprete se despediram do entrevistado. Enganaram o ‘idiota’ e ainda levaram livros de presente” (MAIOR, 2003, p. 99).

Mais adiante, encontramos outras construções discursivas cujos efeitos remeteriam ao “tópico da dor”. No fragmento seguinte, a *visada patêmica* poderia ser identificada pela descrição da temperatura (“um frio de 13 graus”) na noite que Francisco Xavier voltou ao centro espírita, o que pode poder visar a um efeito relacionado ao “incômodo”. O comentário “Chico Xavier contrariou todas as expectativas” poderia corroborar a hipótese desse efeito, pois parece enfatizar a dificuldade que o personagem enfrentava.

Na noite de 31 de julho de 1993, sob um frio de 13 graus, Chico Xavier contrariou todas as expectativas e, com o aval de seu médico, se levantou da cama, (...) e fez o que gostaria de fazer sempre, todos os sábados: foi ao Grupo Espírita da Prece” (MAIOR, 2003, p. 262).

Dando prosseguimento a esse relato do retorno de Francisco Xavier ao centro espírita, o autor narra a sessão presidida pelo médium e afirma:

Do lápis daquele senhor destroçado, saiu uma quadra jovial com a assinatura de Cornélio Pires. Ele mesmo leu com sua voz combalida ampliada pelos alto-falantes os versos quase adolescentes (MAIOR, 2003, p. 263).

Mais uma vez poderíamos perceber a escolha lexical como uma das estratégias de *patemização*, uma vez que “destroçado” mostra o sofrimento do personagem. Inferimos, também, que tal a expressão discursiva de tal sofrimento parece ter o intuito de levar o leitor a sentir “compaixão/piedade” de Chico Xavier.

Partindo para a análise da narrativa de vida de São Francisco de Assis, também podemos inferir a *visada* de efeitos *patêmicos* relacionados à dor no discurso de Frugoni (2011). O primeiro trecho da obra que nos chama atenção, nesse sentido, é transcrito abaixo:

Nesta altura, o jovem Francisco, então com dezessete anos, já pode ter combatido ao lado do ‘povo’, conhecendo ao vivo — não mais apenas nas miniaturas coloridas — a violência e o horror das feridas e das mutilações, vendo a morte de amigos, crianças, homens e mulheres de sua Assis (FRUGONI, 2011, p. 20).

Esse fragmento remete à possível participação de Francisco de Assis em uma batalha, que ocorrera em 1198 quando, após a morte de Henrique VI, o poder na Itália se descentralizou e insurgiram batalhas entre as classes sociais. Acreditamos que, no trecho acima, haja uma *visada patêmica*, primeiramente, com o contraste realizado por meio das expressões “ao vivo” e “miniaturas coloridas”. Ou seja, o discurso sugere que o personagem tenha tido um grande choque ao sair das batalhas lúdicas, na infância, e partir para uma batalha real. Nesse excerto, poderíamos inferir, também, a “tópica da angústia”, com as figuras do “medo” e do “horror”, explícitas por meio de palavras próprias do universo *patêmico*: “violência”, “horror”, “mutilações”, “morte”. Outra estratégia, no sentido de ressaltar a “dor”, encontrar-se-ia no fato de a autora enumerar os léxicos “amigos” e as “crianças”, entre as vítimas da luta ocorrida em “sua Assis”. Por fim, o pronome possessivo “sua” agregaria um valor semântico de proximidade entre Francisco e as vítimas, o que suscitaria um maior sofrimento nele e nos leitores que com ele construíssem uma relação de identificação-projeção.

Outro momento no qual podemos inferir a presença de uma *visada patêmica* refere-se ao retorno de Francisco à Assis, após ser prisioneiro de guerra em Perúgia, conforme o fragmento: “É um Francisco gravemente doente que abraça os familiares ao voltar (...) por muito tempo, Francisco não passa de um pobre enfermo” (FRUGONI, 2011, p. 25).

Nesse trecho, acreditamos ser possível inferir a *visada patêmica*, sobretudo pelo modo com o qual a autora qualifica o personagem: “pobre enfermo”, que remeteria à

“dor física” e, também, moral, uma vez que, é fácil notar, o adjetivo “pobre” está sendo utilizado no sentido de “coitado”, “infeliz”. Podemos considerar, nesse sentido, que o discurso engendraria um universo da “humilhação” e, até mesmo, da “vergonha”. Mas também, é preciso admitir, de certa “piedade” pelos fracos.

Mais adiante, ao longo da narrativa, destacamos um comentário que a autora tece sobre um momento de crise de Francisco de Assis, quando o jovem oscilava entre sua vocação e sua vida mundana. A autora escreve: “Além disso, já é homem feito, quase com 25 anos: nessa idade, poderia ter seu próprio comércio, se o pai lhe permitisse sair de sua tutela” (FRUGONI, 2011, p. 34).

Acreditamos que possa ocorrer uma das variantes do universo *patêmico* da “dor” na expressão “homem feito”, que, em nosso imaginário sociodiscursivo remete-se à necessidade de se ter responsabilidade, de saber tomar decisões, de ter sucesso na vida. Ao julgá-lo desse modo e destacar que ele já “poderia” ter alcançado determinadas características, a autora parece criar, no discurso, uma visada relacionada a fatores que fariam Francisco evitar a “vergonha” e a “humilhação”, que o acompanharam então, em vários momentos de sua vida, sobretudo diante dos ricos e dos poderosos.

Cabe lembrar que o pai de Francisco fora o primeiro a planejar outro tipo de vida para o filho. Observemos o excerto abaixo, no qual o sentimento de decepção do pai, face ao seu filho e às suas atitudes é evidente.

Pensar que havia esperado que seu “francesinho” se tornasse um comerciante riquíssimo, mais rico do que ele e talvez, quem sabe, um cavaleiro. Mas eis que se tornou um pateta e um vagabundo (FRUGONI, 2011, p. 39).

Nesse trecho, aliás, a autora assume a voz do pai de Francisco de Assis, por meio de um discurso indireto livre. Tal discurso possuiria, assim, uma *visada patêmica* inserida no universo da “humilhação”, realçada pelo uso irônico, pejorativo, da origem do nome de Francisco, “francesinho” (no diminutivo) e das palavras “pateta” e “vagabundo”. O olhar do pai, cheio de desprezo pelo filho, causará neste um efeito de “humilhação”.

A *visada patêmica* da esfera da “dor” também pode ser percebida em outro momento, pouco após o anterior, quando há a narrativa do encontro de Pietro com seu filho Francisco que, ao chegar à cidade, esfarrapado, sujo e magro após jejuns, fora alvo de lama e pedras. O fragmento encontra-se abaixo:

Quando entendeu que o objeto de escárnio do momento era seu filho, correu para a rua, tomado por uma raiva cega, uma dor surda e desesperada; precisava acabar com aquela humilhação, pois era como se ele mesmo também fosse agredido com punhados de lama; empurrou Francisco para dentro de casa, enchendo-o de pancadas, e trancou-o num cubículo escuro por dias e dias, decidido a acabar com aqueles caprichos de uma vez por todas (FRUGONI, 2011, p. 40).

Acreditamos que a *patemização* discursiva nesse trecho pode ser identificada primeiramente pela escolha lexical, que possui palavras relacionadas ao universo *patêmico*: “escárnio”, “raiva”, “dor”, “humilhação”; pela seleção do verbo “empurrou”, que remete à grosseria, à violência; pela palavra “caprichos”, usada ironicamente. Em segundo lugar, pela possível presença de uma figura de linguagem, a sinestesia: “raiva cega”, “dor surda e desesperada”, recurso próprio do texto poético e que conferiria ao texto mais emotividade. Acreditamos que esse excerto apresente *visadas* de efeitos de emoção tanto em relação ao sofrimento de Francisco, que despertaria “compaixão/piedade” aos leitores que com ele se identificassem e/ou projetassem, quanto de “repulsa”, “um movimento de *desaprovação*” (CHARAUDEAU, 2010, p. 27) em relação ao pai. Novamente a “repulsa” estaria ligada às figuras do “desgosto” e da “aversão”.

Mais adiante, ao longo da narrativa, há o relato do rompimento de Francisco com seu pai e com a vida mundana. Diante da exigência do pai de que o filho lhe devolvesse seus bens, Francisco o faz, conforme o fragmento a seguir:

Entrou numa sala contígua, despiu-se completamente e assim, nu, com as roupas na mão e sobre elas o dinheiro, voltou à presença do pai e demais circunstantes — até podemos imaginar a multidão de amigos e vizinhos prendendo a respiração ao acompanhar a cena (FRUGONI, 2011, p. 40).

Nesse fragmento, podemos observar a ênfase à nudez do personagem, quando a autora escreve “despiu-se completamente” e, em seguida, utiliza o léxico “nu”, ou seja, lança mão de uma palavra com o mesmo valor semântico daquele expresso pela construção verbo + advérbio anterior. Consideramos, com isso, que essa quase redundância da ideia seja uma das estratégias de *patemização* do discurso, que remeteria o leitor ao universo da “humilhação” (nesse caso ela é infligida ao pai). Acreditamos que tal estratégia também pode ser inferida pelo comportamento elocutivo e, ao mesmo tempo, alocutivo da autora, que convida o autor a criar determinada cena em sua mente, composta por uma “multidão”. Nesse sentido, a humilhação seria reforçada pela presença do grande público que presencia o constrangimento do pai de Francisco diante de sua atitude.

Finalizando o trecho, devemos destacar a atitude que, conforme a autora, essa multidão apresentaria diante da cena: “prendendo a respiração”, atitude essa que remeteria ao “espanto” do povo, tornando a narrativa mais dramática e mais sedutora.

Mais adiante, após a narrativa do rompimento de Francisco de Assis com o pai, a autora narra as primeiras experiências do personagem em sua nova vida, das quais destacamos o excerto: “Era inverno: ele iniciava sua nova vida no desconforto do frio, com pouco agasalho, sem casa, sem família” (FRUGONI, 2011, p. 42).

Nesse enunciado, inferimos que o efeito *dramatizante* estaria presente na escolha lexical da autora: os substantivos “inverno”, “desconforto”, “frio” remetem ao campo semântico da “dor”, do “incômodo”; bem como o advérbio “pouco” e a preposição “sem”, utilizada duas vezes, relacionados à falta, à necessidade.

Nessa mesma linha de pensamento, podemos destacar o trecho abaixo, ainda em relação aos primeiros momentos de Francisco de Assis após o rompimento com o pai: “Aceitam-no como ajudante de cozinha, maltratam-no: chegam a lhe recusar um pouco de caldo. Ele está com frio e com fome, ninguém o agasalha nem o alimenta” (FRUGONI, 2011, p. 43).

Os itens lexicais “frio” e “fome” parecem ser utilizados a fim de se produzir um efeito *patêmico* no leitor, no mesmo sentido do efeito visado no fragmento anterior, remetendo à condição de falta, já que, conforme a autora, “ninguém” fornece ao personagem o que ele precisa (roupas e alimento).

Os excertos da narrativa de vida de Francisco de Assis, analisados até o momento, permitem-nos considerar que haja, nela, uma forte presença do universo *patêmico* da “humilhação”, conforme veremos no fragmento a seguir:

Havia quem considerasse loucos e maníacos aqueles homens sempre prontos a amar a Deus (...). As moças, só de vê-los ao longe, fugiam assustadas; pareciam homens do mato, selvagens. Alguns os consideravam charlatães, possíveis ladrões (...). Alguns os recebiam a punhados de lama, outros caçoavam deles obrigando-os a segurar dados ou, agarrando-os pelo capuz, arrastavam-nos como se fossem sacos às costas (FRUGONI, 2011, p. 79).

Nesse trecho, podemos inferir uma visada de efeito de “humilhação” seguida de repulsa, pela qualificação do personagem e de seus companheiros a partir de itens lexicais pejorativos: “loucos”, “maníacos”, “homens do mato”, “selvagens” “charlatães”, “ladrões”.

A rispidez com que Francisco e seus companheiros eram recebidos parece ser ainda mais enfatizada no excerto seguinte, versão dos fatos feita pelo beneditino Roger de Wendover (s.d.), citado pela autora, do momento em que Francisco de Assis vai até ao papa Inocêncio pedir-lhe autorização da igreja para pregar o Evangelho. O fragmento, que corresponde à voz do papa, encontra-se a seguir:

— Vai, irmão, e procura os porcos, com os quais, mais do que com os homens, deves conviver; rola com eles na lama, entrega a eles a Regra e teu comentário, e coloca em prática o exercício da pregação (FRUGONI, 2011, p. 88).

Pensamos que a citação direta da versão acima possa ser considerada uma estratégia de *patemização*, com uma *visada* de efeito de “humilhação”, uma vez que, nesta, o futuro santo é considerado, pela autoridade da Igreja, como um “porco”, animal cuja representação no imaginário sociodiscursivo da época, e ainda atual, é ligada à sujeira, à imundice, à desvalorização. A ligação com os porcos também remete ao

discurso da Bíblia, precisamente, à passagem do “Filho Pródigo”, cuja humilhação consistia em, após gastar o dinheiro do pai, cuidar dos porcos e comer a comida deles.

Além da *visada* de “humilhação”, o universo da dor também pode ser percebido pelo sofrimento físico e espiritual de Francisco de Assis, enfatizado, sobretudo, pela utilização de determinados itens lexicais que remetem diretamente ao *pathos*. Observemos o excerto a seguir: “Por outro lado, havia todos os outros frades que assistiam à rápida depauperação física do companheiro, ao aprofundamento de sua tristeza” (FRUGONI, 2011, p. 148).

Nesse trecho, percebemos o universo *patêmico* de maneira explícita, pela presença de uma palavra que nomeia um sentimento, “tristeza”, e de outra palavra capaz de gerar tal efeito: “depauperação”, que significa tornar-se pobre, ter suas forças esgotadas.

No decorrer da narrativa, o sofrimento físico do personagem é enfatizado em outros momentos do texto:

Depois de Verna e de um pequeno circuito de pregações em alguns vilarejos da Úmbria e das Marcas, retornou a Assis um Francisco exaurido. Não suportava mais a luz, nem sequer o tênue reflexo da chama que acompanhava suas longas noites de agitação febril (FRUGONI, 2011, p. 153).

Nesse momento do texto, a autora qualifica Francisco como “exaurido”, destacando seu cansaço e seu esgotamento, seu “abatimento quase total” (CHARAUDEAU, 2010, p. 23). Há, ainda, a menção à “agitação febril”, que demonstra o sofrimento do corpo e cuja *patemização* pode ser enfatizada pela expressão “longas noites”.

A dor física de Francisco de Assis é destacada outras vezes, no discurso de Frugoni (2011), pela utilização de palavras que nomeiam sentimentos, no trecho abaixo, o próprio sentimento da “dor”: Francisco sente que logo vai morrer, mas naturalmente não sabe quando; agora que a dor física ocupa grande parte de suas preocupações, precisa de coisas simples (FRUGONI, 2011, p. 153).

De modo semelhante, o fragmento seguinte apresenta destaque à dor espiritual do personagem, diante da guerra entre o bispo e o prefeito de Assis: “Para Francisco, que privilegiara o amor ao próximo, a paz e a concórdia, assistir àquele ódio se desfraldando era uma *dor insuportável*” (FRUGONI, 2011, p. 159, grifos nossos).

Nesse caso, a *visada patêmica* estaria explícita nas palavras “dor” e “ódio”, e na antítese identificada entre tais palavras e a expressão “amor ao próximo” e as palavras “paz” e “concórdia”.

4.2.2 Os efeitos patêmicos da “alegria” e suas variantes

Charaudeau (2010) define a alegria como um estado de *satisfação do desejo* do sujeito, que se encontra em bem-estar moral e corporal, de modo “(...) que faz dizer ao sujeito ‘estou bem comigo mesmo’, gerando uma essencialização eufórica” (CHARAUDEAU, 2010, p. 24). Ainda para o autor, a alegria é expressa pelas figuras da “satisfação” e do “contentamento” (que pode até ser relacionado ao “poder”), da “ vaidade” e do “orgulho”, que remete à promoção de sua própria identidade.

A *visada* de um efeito de alegria pode ser identificada nas primeiras páginas de *As vidas de Chico Xavier*, quando o jornalista relata, em seu primeiro encontro com o protagonista, a chegada do médium ao centro espírita, após um período de ausência. Observemos o fragmento seguinte: “Contra todas as expectativas, Chico Xavier reapareceu no Grupo Espírita da Prece, o corpo franzino arqueado sob um terno mal-ajambrado e o sorriso aberto de quem volta pra casa depois de meses de internação”⁷² (MAIOR, 2003, p. 16).

Nesse caso, haveria uma *visada* de um efeito de “alegria”, configurada no “contentamento”, que poderia ser inferida no enunciado “o sorriso aberto de quem volta pra casa depois de meses de internação.” A escolha lexical enfatiza a “alegria”, sobretudo com a expressão “sorriso aberto”, em oposição às condições físicas do médium, com o “corpo franzino arqueado”. Assim, tal como os santos, mesmo em

⁷² Esse excerto já foi também, como outros, citado neste trabalho. Esclarecemos que, algumas vezes, nesta tese, poderá ocorrer que um mesmo fragmento de texto necessite ser citado mais de uma vez, a medida que nele identificarmos diferentes aspectos de análise.

condições aparentemente desfavoráveis, o personagem venceria os obstáculos e, de bom grado, realizaria suas tarefas.

A leitura minuciosa e a análise da narrativa de vida escrita por Maior (2003) permite-nos considerar que a temática da “alegria” encontra-se menos presente no fazer discursivo do autor, sobretudo, observação que se aplica em relação nos relatos da infância de Chico Xavier. Um dos momentos em que inferimos uma *visada patêmica* da “alegria” pode ser considerado o excerto abaixo:

Numa das escapadelas de Rita, Chico correu para o quintal e se ajoelhou embaixo de uma bananeira. Repetia o pai-nosso quando, de repente, viu na sua frente Maria João de Deus. Até que enfim. Ela cumpriu o prometido. Adeus surras e garfos. Chico se agarrou à recém-chegada e pediu socorro (MAIOR, 2003, p. 24).

Nesse excerto, podemos observar que o autor assume a voz do personagem no trecho “Até que enfim. Ela cumpriu o prometido. Adeus surras e garfos”. Pensamos que esse processo pode ser considerado uma estratégia de *patemização* no sentido de que o autor pareceria convidar o leitor a se alegrar com o acontecimento.

Dando sequência à análise, conforme vimos anteriormente, com Charaudeau (2010), a “alegria” se apresenta também sob as formas da “oração”, da “calma” e da “gratidão”, elementos presentes no discurso de Maior (2003). Segundo tal discurso, Chico Xavier seguia uma “Receita: oração, silêncio e caridade para colher vibrações positivas” (MAIOR, 2003, p. 142).

A “oração” também pode ser identificada em outros trechos da narrativa, como o seguinte, que se trata de um bilhete escrito por Chico Xavier, para ser publicado em um jornal:

Se algo posso falar ou pedir, nesta hora, rogo a todos os corações caridosos uma oração a Nossa Mãe Santíssima em meu favor, a fim de que eu possa — se for a vontade da Divina Providência — continuar cumprindo honestamente o meu dever de médium espírita sem julgar ou ferir quem quer que seja (MAIOR, 2003, p. 141).

Na narrativa de vida, o contexto desse bilhete corresponde a uma entrevista que Francisco Xavier concedeu a um repórter do *Diário de Minas*, que o havia procurado para obter explicações sobre a denúncia feita por seu sobrinho, Amauri, de que o líder espírita não psicografava, era apenas um bom leitor e um bom escritor.

Segundo Maior (2003), diante da traição do sobrinho, Francisco Xavier reage com calma, respondendo ao repórter: “Meu sobrinho é muito moço. (...) De minha parte, peço a Jesus, com muita sinceridade, para que ele seja muito feliz no caminho que escolher” (MAIOR, 2003, p. 140). Além da calma, identificamos, nesse trecho, a “oração”, presente não só nas palavras de Chico Xavier, mas em sua atitude de perdão.

Por outro lado, também percebemos, na obra de Maior (2003), outra variante da “alegria”, proposta por Charaudeau (2010), a “vaidade”. Observemos o trecho a seguir:

Chico demorou um pouco a admitir outro motivo, a vaidade pura e simples:

—Devemos cuidar de nossa aparência física, como cuidamos da parte espiritual. Não temos direito de chorar os outros e enfeiar o mundo com nossas deficiências (MAIOR, 2003, p. 197).

Esse excerto tem como contexto a explicação de Chico Xavier para o uso de uma peruca. No trecho, o autor parece emitir um juízo de valor a uma atitude de Chico Xavier, nomeando-a com a palavra *vaidade*. Em seguida, dá voz ao próprio personagem, utilizando, para tanto, expressões que remeteriam ao universo dessa emoção: “aparência física”, “enfeiar”, “deficiências”.

A *visada patêmica* da “alegria” pode ser inferida, também, no final da narrativa de vida de Chico Xavier, mais precisamente em suas últimas linhas, conforme o excerto a seguir:

Numa noite, pouco antes de dormir, encarou os amigos e, bem-humorado, fez um último pedido:

—Quando vocês olharem para mim na cama e eu estiver sorrindo, em silêncio, virem o rosto, porque eu vou embora (MAIOR, 2003, p. 266).

Esse é o fragmento que encerra a história de Francisco Xavier contada por Maior (2003). Contextualizando-o melhor, o médium encontrava-se doente e já com idade avançada e o texto narra, nas linhas anteriores, que o médium “se preparava para morrer” (MAIOR, 2003, p. 265). Notamos que, conforme o discurso do autor, diante da morte, Chico Xavier parecia ter “calma”, tranquilidade e, quiçá, uma espécie de “contentamento”, uma vez que ele estava “bem-humorado” e imaginava que, no momento de sua morte, estaria “sorrindo, em silêncio”. Por outro lado, podemos destacar a figura do eufemismo quando o personagem se refere à morte como “vou embora”. Parece haver, aqui, uma *visada* de “final feliz”, talvez um *efeito de gênero*, elemento sobre o qual já discorreremos. O autor parece ter a intenção de gerar, no leitor, um efeito de “contentamento”, de “satisfação”, de “esperança” diante da narrativa de vida como um todo.

Voltando nosso olhar para a *visada patêmica* relacionada ao universo da alegria na narrativa de vida de São Francisco de Assis, podemos inferir sua presença a partir de diferentes figuras. Vejamos o fragmento a seguir:

Na gruta onde se recolhe, o demônio lhe traz à memória, obsessivamente, uma mulher de Assis corcunda e disforme. Ele também teria ficado assim, torto e recurvado, se tivesse persistido em seus propósitos. Francisco não sabe aceitar a degradação física, pois ainda tem muito amor por si próprio (FRUGONI, 2011, p. 34).

Nesse fragmento, podemos observar que além de narrar o fato (Francisco lembrando-se da mulher) a autora posiciona-se de maneira delocutiva, imprimindo um caráter de verdade, de universalidade em seus comentários: primeiramente, a hipótese de que o personagem teria ficado como aquela mulher, caso continuasse em seus propósitos. E, em segundo lugar, ao tecer um julgamento de valor ao personagem, que não saberia aceitar a degradação física e que possuiria amor próprio. Parece ser pretendido, nesse caso, um efeito *patêmico* de “ vaidade”.

A análise do fragmento anterior poderia ser considerada um elemento oposto à nossa hipótese de trabalho, segundo a qual haveria a construção de uma imagem de “santidade” para ambos os personagens no discurso de suas narrativas de vida.

No entanto, podemos considerar que os santos, muito embora sejam personagens marcados por uma vida atrelada ao sagrado em detrimento do profano, eram, antes disso, seres humanos. E, como tal, possuíam suas mazelas, as quais teriam que superar para se tornarem santos; superação que, podemos pensar, faça parte da própria construção da imagem de “santidade”.

Passemos, então, para a análise de mais um fragmento da vida de São Francisco:

Francisco, ao ouvir que os discípulos “não devem possuir ouro nem dinheiro, não carregar farnel nem pão, nem cajado para o caminho, nem ter cajado, nem duas túnicas, mas apenas pregar o Reino de Deus e a penitência”, exultante de Espírito Santo, prontamente exclamou: “É isso que quero, é isso que peço, é isso que anseio fazer de todo o coração!” (FRUGONI, 2011, p. 53-54).

Acreditamos que haveria, nesse trecho, uma *visada patêmica* da “alegria” quando a autora *qualifica* o personagem como “exultante de Espírito Santo”, o que remeteria à “confiança” e à “oração”. Essa *visada* ocorreria, também, quando Frugoni (2011) dá voz ao próprio Francisco que, para mostrar seu “contentamento”, sua “satisfação” utiliza o termo “de todo coração”, que parece ter o objetivo de convidar o leitor a vibrar com o personagem.

Dentre as figuras sob as quais a “alegria” aparece, Charaudeau (2007) propõe a “oração”, elemento comum na narrativa de vida de São Francisco de Assis. Em seu texto, Frugoni (2011) lança mão da transcrição de orações atribuídas à autoria do personagem, tal como o conhecido cântico “Irmão Sol”. O fragmento abaixo corresponde à citação do hino, que vem à tona seguido de um comentário da autora:

Como de costume, não polemizava e não acatava o interlocutor, mesmo sendo um herege; confiava em convencê-lo com a força cativante do exemplo, das palavras de alegria e amor:

Altíssimo, onipotente, bom Senhor,
Teus são o louvor, a glória, a honra
E toda a bênção.

Só a ti, Altíssimo, são devidos;
E homem algum é digno
De te mencionar.

Louvado sejas, meu Senhor,
Com todas as tuas criaturas,
Especialmente o senhor irmão Sol,
Que clareia o dia
E com sua luz nos alumia.

E ele é belo e radiante
Com grande esplendor:
De ti, Altíssimo, é a imagem.

Louvado sejas, meu Senhor,
Pela irmã Lua e as Estrelas,
Que no céu formastes claras
E preciosas e belas.

Louvado sejas, meu Senhor,
Pelo irmão Vento,
Pelo ar, ou nublado,
Ou sereno, e todo o tempo,
Pelo qual às criaturas dá sustento.

Louvado sejas, meu Senhor,
Pela irmã Água,
Que é útil e humilde,
E preciosa e casta.

Louvado sejas, meu Senhor,
Pelo irmão Fogo
Pelo qual iluminas a noite.
E ele é belo e jucundo
E vigoroso e forte.

Louvado sejas, meu Senhor,
Por nossa irmã, a mãe Terra,
Que nos sustenta e governa
E produz frutos diversos
E coloridas flores e ervas

(FRUGONI, 2011, p. 156-157).

Assim, a própria autora descreve o hino como “palavras de alegria e de amor”. E, analisando-o, podemos perceber que a alegria se expressa, também, sob a forma da “gratidão”. A *visada* de efeito *patêmico*, nesse sentido, poderia ser pensada como uma

proposta de se levar o leitor à “oração” ou, em alguma medida, a apreciar a beleza e poesia dos versos transcritos.

Nesse mesmo sentido, podemos destacar outro fragmento, no qual a autora ainda se refere ao cântico citado: “As palavras de Francisco, já quase totalmente cego, são apaixonadas, demonstrando uma alma generosa que é capaz de continuar a amar a luz sem poder vê-la, capaz de amar a alegria da esperança” (FRUGONI, 2011, p. 158).

Encontramos, acima, palavras que remetem diretamente ao universo *patêmico*, que nomeiam emoções, tais como, “alegria” e “esperança”; uma descrição que parece visar a suscitar emoções: “quase totalmente cego”, “palavras apaixonadas”, “alma generosa” e o recurso à antítese, presente em “amar a luz sem poder vê-la”, que supostamente teriam como objetivo tornar o texto mais poético e emotivo.

Finalizando a narrativa, Frugoni (2011) concentra-se nos últimos momentos de São Francisco de Assis, parecendo atribuir a tais momentos características de um final feliz, assim como observamos no texto de Maior (2003). No excerto abaixo, no qual a autora dá voz a São Francisco, notamos que o personagem permanece em “paz”, de modo a “regozijar no Senhor”, mesmo diante de suas “dores”:

Irmão, deixa-me em paz! Deixa-me regozijar no Senhor e cantar Seus louvores que me alegam em meio a minhas dores. Por graça e ajuda do Espírito Santo, sinto-me tão estreitamente unido a meu Senhor que, por Sua misericórdia, consigo muito bem alegrar-me com o Altíssimo! (FRUGONI, 2011, p. 164).

Nesse fragmento, podemos inferir a presença da “oração”, da “esperança”, da “confiança”, da “alegria” propriamente explicitada pelo verbo “alegram”, utilizado duas vezes no trecho. E, mais uma vez, há a antítese em “alegram” e “dores” funcionaria como *estratégia de captação* no sentido de deixar o texto mais atraente e emotivo.

4.2.3 Os efeitos *patêmicos* da “repulsa” e suas variantes

Nas análises realizadas até o momento, podemos perceber, nas organizações discursivas de Frugoni (2011) e Maior (2003), *visadas* de efeitos *patêmicos* relacionados aos temas da “dor” e da “alegria” na construção das imagens dos protagonistas, São Francisco de Assis e Francisco Xavier.

Partindo, agora, para a observação do universo *patêmico* da “repulsa”, que envolveria, também, a “antipatia”, veremos que tal *visada* encontra-se pouco presente nas narrativas. No caso da narrativa de vida de Chico Xavier, acreditamos poder inferir a *visada* de “repulsa” na construção da imagem daquela que figuraria um tipo de antagonista da história, a madrinha Rita.

De tal modo, alguns dos excertos nos quais podemos inferir tal *visada* já foram apresentados quando analisamos o universo da “dor”, uma vez que nesse universo, o sujeito é colocado em posição de alguém ofendido por outro sujeito, o qual, por vezes, pode ser representado como uma figura que geraria “antipatia” e “repulsa” ao leitor.

Observemos o excerto a seguir, que inicia o segundo capítulo do livro. É necessário repetir alguns excertos já citados para melhor configurar o universo da “repulsa”, que pode estar relacionado ao da “dor”:

A madrinha, Rita de Cássia, reagia às alucinações do menino com golpes de vara de marmelo. Entre uma surra e outra, enterrava garfos na barriga do afilhado e berrava:

—Este menino tem o diabo no corpo (MAIOR, 2003, p. 21).

Pensando sobre essa cena, poderíamos inferir que sua própria descrição ocorra no sentido de enfatizar o papel de vilã atribuído à madrinha. As atitudes dessa personagem parecem ter, mais que o objetivo de educar o menino, um caráter de violência, tanto física, expressa nas expressões “golpes de vara de marmelo”, “surra”, “enterrava garfos na barriga”, quanto moral, inferida pelo verbo “berrava”, que descreve o modo com o qual Rita falava com o menino, e pelo julgamento que ela fazia dele, ao dizer que ele tinha “o diabo no corpo”. Assim, se por um lado, parece haver uma *visada* de efeito de “dor”,

“piedade/compaixão” no leitor em relação ao protagonista, por outro, podemos pensar que essa *visada* teria, como contraparte, a *visada* de “repulsa” em relação à antagonista.

O universo *patêmico* de “repulsa” à vilã da história poderia ser inferido novamente algumas páginas adiante, quando o autor narra um dos episódios nos quais Rita teria agredido Chico Xavier da mesma maneira, ou seja, com o garfo. Trazemos o excerto seguinte, no qual o autor remete ao mesmo episódio anterior, para ilustrar a construção da *visada* de “repulsa” do leitor face às atitudes da madrinha: “Na casa da madrinha, as rezas eram raras e as surras, fartas. Numa delas, Rita se empolgou e enfiou com força demais o garfo na barriga do afilhado” (MAIOR, 2003, p. 24).

Por sua vez, a narrativa de São Francisco de Assis apresenta, em nosso ponto de vista, a “repulsa” pela figura do pai, que não concorda com os ideais e os comportamentos de Francisco de Assis e trata-o de maneira rude, conforme o excerto seguinte:

Quando entendeu que o objeto de escárnio do momento era seu filho, correu para a rua, tomado de uma raiva cega, uma dor surda e desesperada; precisava acabar com aquela humilhação, pois era como se ele mesmo também fosse agredido com punhados de lama; empurrou Francisco para dentro de casa, enchendo-o de pancadas, e trancou-o num cubículo escuro por dias e dias, decidido a acabar com aqueles caprichos de uma vez por todas (FRUGONI, 2011, p. 40).

Nesse fragmento, observamos que a narração da atitude do pai de Francisco pode ter a *visada* de gerar uma espécie de “repulsa” no leitor que, identificado com o protagonista, pode reconhecer, no pai, o papel de um malfeitor. Notamos, também, que a “repulsa”, a nosso ver, está mais uma vez ligada ao universo da “dor”, presente inclusive no pai, ou seja, no próprio malfeitor, que sofre por ver seu filho sendo maltratado em praça pública, mas que também o maltrata quando chega a casa.

Outro episódio no qual podemos identificar uma *visada* de “repulsa” é aquele no qual o Papa ordena que Francisco vá rolar com os porcos, na lama, episódio já transcrito, mas que traremos novamente para destacar a ironia da autoridade católica, quando diz:

— Vai, irmão, e procura os porcos, com os quais, mais do que com os homens, deves conviver; rola com eles na lama, entrega a eles a *Regra* e teu comentário, e coloca em prática o exercício da pregação (FRUGONI, 2011, p. 88).

Nesse trecho, a autora faz-se valer da ironia como um recurso que, em nosso ponto de vista, enfatiza a atitude humilhante do Papa perante Francisco de Assis, pois ele o considera apto a pregar aos porcos e, conseqüentemente, incapaz de falar aos homens.

Concluindo esse tópico, observamos que uma das estratégias discursivas das narrativas de vida escritas por Frugoni (2011) e por Maior (2003) é a *patemização*, apresentada nessas obras a partir de diferentes emoções: a “dor”, a “repulsa”, a “alegria” e a “atração”, cada qual com suas “variantes”. Nesse contexto, notamos a criação de uma imagem para São Francisco de Assis e para Francisco Xavier como sujeitos cujas vidas foram marcadas pelo sofrimento e nas quais a “alegria” fizera-se pouco presente, restringindo-se, contudo, ao final de suas narrativas de vida.

Conforme as narrativas analisadas, os dois personagens passaram por provações, cada qual à sua maneira. E, em cada narrativa, o autor parece ter tido o objetivo de deixar transparecer a imagem de um final feliz, pois as duas histórias encerram-se com a descrição de uma morte tranquila, em paz, dos personagens.

Assim, inferimos, a partir do exposto, que nas narrativas de vida analisadas a organização das *visadas patêmicas* corroboram para a criação de uma imagem de “santidade” tanto para São Francisco de Assis quanto para Francisco Xavier.

CAPÍTULO 5- A LITERATURA NÃO REALISTA NAS NARRATIVAS DE VIDA: OS EFEITOS DO EXTRAORDINÁRIO

No capítulo anterior, investigamos alguns efeitos discursivos identificados nas narrativas de vida escritas por Frugoni (2011) e por Maior (2003): os *efeitos de real* e de *ficção*, os *efeitos de gênero* e os *efeitos patêmicos*, estratégias discursivas engendradas pelos autores em suas respectivas construções discursivas.

Dentre tais estratégias, identificamos, nas narrativas de vida de São Francisco de Assis e de Francisco Xavier, a presença de elementos discursivos que nos remetem ao universo do sobrenatural, do maravilhoso, do fantástico, haja vista a própria natureza dos personagens, ligados à esfera da religiosidade e da fé⁷³.

Assim, neste capítulo, inseridos no quadro teórico da AD, analisaremos o *maravilhoso* e o *sobrenatural* como um *efeito* do discurso, um efeito que, a nosso ver, pode trazer à narrativa certa credibilidade (principalmente para os que acreditam na doutrina católica e/ou na espírita) e, assim, captar a atenção do leitor.

5.1 A proposta de Todorov: o Maravilhoso, o Fantástico e o Estranho

Começaremos a pensar sobre os escritos nos quais aparece a literatura do sobrenatural, uma literatura não realista, a partir do seu oposto, dos escritos com fundo realista, uma vez que é a partir do rompimento com estes que aqueles se constituem.

Conforme Coalla (1994), a literatura realista⁷⁴ tem como objetivo representar um mundo ficcional caracterizado pela verossimilhança e adota como referencial a realidade

⁷³ “Na verdade, a fé, que admite um Deus nunca visto, pode ser considerada, de certo modo, algo do domínio do maravilhoso. O homem se diz racional, mas não escapa dessa “magia” de acontecimentos que fogem da ordem cartesiana das coisas” (MACHADO, 2016, notas de aula notas tomadas durante aula de um curso de Análise do Discurso ministrado pela citada professora no Pós-Lin/FALE/UFMG).

⁷⁴ É importante destacar que o termo *literatura realista* **não** corresponde ao movimento chamado Realismo, que começa no século XIX. Trata-se de uma maneira de fazer literatura, que se baseia na mimese (COALLA, 1994).

exterior ao universo literário. Conseqüentemente, nesse universo, os personagens e os fatos enquadram-se na esfera do possível, do que poderia ocorrer ou existir no mundo empírico, segundo o senso comum de determinada sociedade, em determinada época. Assim, a literatura realista constitui-se dentro dos limites do que é considerado “normal” ou “natural”, segundo a compreensão predominante no contexto sociocultural de sua produção.

Em contrapartida, a literatura que envolve o sobrenatural, que inclui em seu bojo o *maravilhoso*, o *fantástico* e o *estranho* (TODOROV, [1970] 2007), apresenta personagens e acontecimentos extraordinários, que irrompem com a lógica natural e familiar do mundo. Seres como fadas, gênios, dragões, fantasmas, vampiros, deuses, demônios, homens com força e/ou poderes sobre-humanos constituem exemplos de personagens que permeiam esse tipo de literatura, que apresenta ao leitor um universo que não pode ser compreendido segundo a lógica, a razão, as leis da física.

Traçando um percurso teórico da temática, Frota (2012) afirma que um dos primeiros autores a investigar o sobrenatural na literatura foi o norte-americano Phillips Lovecraft, que publicou, em 1927, *O horror sobrenatural na literatura*, um ensaio que teve como objetivo compreender o motivo da difusão das histórias de terror na sociedade americana da época. Conforme Lovecraft (1927 1987), o fantástico associa-se ao horror, sendo a literatura tanto uma forma de manifestação do sentimento do medo, inerente à condição humana, quanto um modo de manifestação cultural, ao criar personagens sobrenaturais e figuras do folclore.

Apesar de ter o interesse voltado apenas para as histórias que inspiravam horror e que causavam medo, o estudo de Lovecraft ([1927] 1987) apontou uma premissa básica para a literatura fantástica: “a derrogação ou a suspensão das leis da natureza” (FROTA, 2012, p. 124). Em outras palavras, o norte-americano constatou que a literatura fantástica exige que o leitor tenha certa capacidade de desprender-se do real e de lidar com o que é humanamente incompreensível.

Nesse primeiro estudo do fantástico, Lovecraft ([1927] 1987) constatou “a dificuldade de criar uma teoria que satisfaça as inúmeras histórias sobrenaturais, frutos da criação de vários autores” (LOVECRAFT, [1927] 1987, p. 5 *apud* FROTA, 2012, p. 124). Essa dificuldade parece ter permanecido ao longo do tempo, uma vez que diversos teóricos discorreram sobre o tema, de modo que “a definição do que seja ‘fantástico’

continue em debate, não se chegando até hoje a uma concepção geralmente aceita” (DURST, 2001 *apud* VOLOBUEF, 2010).

Na linha dos estudos sobre o tema, um dos nomes mais expoentes é Tzvetan Todorov, autor do livro *Introdução à literatura fantástica* ([1970] 2007) que neste assim explica o fantástico:

Num mundo que é bem o nosso, tal qual o conhecemos, sem diabos, sílfides nem vampiros, produz-se um acontecimento que não pode ser explicado pelas leis deste mundo familiar. Aquele que vive o acontecimento deve optar por uma das soluções possíveis: ou se trata de uma ilusão dos sentidos, um produto da imaginação, e nesse caso as leis do mundo continuam a ser o que são. Ou então esse acontecimento se verificou realmente, é parte integrante da realidade; mas nesse caso ela é regida por leis desconhecidas para nós. Ou o diabo é um ser imaginário, uma ilusão, ou então existe realmente, como os outros seres vivos, só que o encontramos raramente. O fantástico ocupa o tempo dessa incerteza; assim que escolhemos uma ou outra resposta, saímos do fantástico para entrar num gênero vizinho, o estranho ou o maravilhoso (TODOROV, [1970] 2007, p. 148).

Para Todorov ([1970] 2007) o fantástico instaura-se diante de um fato inexplicável, de um fenômeno aparentemente sobrenatural, que coloca o sujeito na fronteira entre o real e o imaginário. Nesse processo, tanto o leitor quanto o personagem devem se perguntar: “Esse acontecimento ocorreu realmente ou é fruto da minha imaginação? Trata-se de uma ilusão”?

Desse modo, o autor resume a noção do fantástico da seguinte maneira: “O fantástico é a hesitação experimentada por um ser que só conhece as leis naturais, face a um acontecimento aparentemente sobrenatural” (TODOROV, [1970] 2007, p. 31).

Essa hesitação pode ser exemplificada, em nosso *corpus*, mais precisamente na narrativa de vida de Francisco Xavier, pelo relato de um episódio que, conforme Maior (2003), ocorrera quando Chico Xavier, aos 12 anos, começava a escrever uma redação na escola: “Chico estava prestes a começar o texto quando viu um homem a seu lado ditando o que ele deveria escrever. Perguntou ao companheiro de banco se ele estava vendo algo. O colega negou” (MAIOR, 2003, p. 28).

Notamos, no fragmento, a dúvida, a hesitação de Francisco Xavier diante da visão, uma vez que ele quis saber do colega se ele também estaria vendo aquele homem, ou seja, se aquele homem realmente estaria presente na sala ou se se tratava de algo sobrenatural.

Todorov ([1970] 2007) propõe que, diante da hesitação, o sujeito deve decidir entre uma interpretação na qual predomine a razão ou outra que fuja à racionalidade. Ao lançar tal ideia, o teórico concebe dois gêneros ou subgêneros bem próximos e sobrepostos ao fantástico: o *estranho* e o *maravilhoso*. Se o sujeito interpreta o acontecimento aparentemente sobrenatural como um fato decorrente de sua imaginação, como uma ilusão, explicando esse acontecimento segundo as leis naturais, teremos o *estranho*. Se, ao contrário, o sobrenatural é aceito, admitindo-se a existência de fatos meta-empíricos, teremos o *maravilhoso*.

Nessa perspectiva, o *maravilhoso* consiste na aceitação dos fatos sobrenaturais, regidos por leis próprias e incompreensíveis pela razão humana, enquanto o *estranho* aparece como um fato bizarro, curioso, cuja estranheza se desfaz, se explica tão logo a razão se estabeleça: “Foi um sonho”, “Ela estava sob o efeito de drogas”, ou explicações desse tipo (TODOROV, [1970] 2007).

Nesse sentido, retomando o fragmento da narrativa da vida de Chico Xavier, exposto em algumas linhas atrás, compreenderemos que a resposta do colega do então menino Chico irá inseri-lo no universo do *maravilhoso*, pois o homem não estava lá, não era um ser humano de carne e osso. A resposta do coleguinha de Chico desfaz sua hesitação e o convida (ou o leva) a aceitar o sobrenatural.

Ainda com o objetivo de descrever o *maravilhoso* e o *estranho*, recorreremos a Frota (2012), para quem:

O estranho procura restabelecer a ordem da natureza ao racionalizar os acontecimentos que poderiam facilmente cair no sobrenatural. Há o anseio de que se mantenha o *status quo*, ou seja, o período anterior ao acontecimento aparentemente extraordinário. (...) O maravilhoso não questiona ou nega qualquer manifestação meta-empírica. Se um fantasma aparecer, ou um nigromante ressuscitar um demônio, tal improbabilidade (em nosso mundo racional e científico), por mais que possa chocar os personagens, acaba sendo aceita (FROTA, 2012, p. 128).

Nesse sentido, compreendemos que, segundo Todorov ([1970] 2007) e outros autores que estão de acordo com suas ideias, o *estranho* liga-se, de alguma forma, à literatura realista (no sentido explicado anteriormente) e busca manter a verossimilhança, enquanto o *maravilhoso* desprende-se da realidade empírica, aceitando (e criando) o sobrenatural.

No entanto, conforme Todorov ([1970] 2007) a fronteira entre o *estranho* e o *maravilhoso* não pode ser percebida nitidamente, de maneira estanque, de modo que, entre o *fantástico* e o *estranho* há um subgênero transitivo. Além disso, tal subgênero aparece também entre o *fantástico* e o *maravilhoso*, conforme o esquema a seguir:

Esquema 1-classificação do efeito de estranho e maravilhoso

Estranho puro	Fantástico-estranho	Fantástico-maravilhoso	Maravilhoso puro ⁷⁵
---------------	---------------------	------------------------	--------------------------------

Fonte: Todorov ([1970] 2007, p. 25)

Para o autor, esses subgêneros aparecem em obras nas quais o ato de vacilar pelo *fantástico* predomina por mais tempo. Mas, em tais livros, há que aparecer uma definição, em determinado momento, levando os escritos para o domínio do *estranho* ou do *maravilhoso*. Todorov ([1970] 2007) explica que:

No gráfico, o fantástico puro estaria representado pela linha do meio que separa o fantástico-estranho do fantástico-maravilhoso, esta linha corresponde à natureza do fantástico, fronteira entre dois territórios vizinhos (TODOROV, [1970] 2007, p. 25).

Assim, a partir dessa citação, teríamos o seguinte gráfico (nas palavras de Todorov):

⁷⁵ Tradução nossa de: “extraño puro, fantástico-extraño, fantástico-maravilhoso, maravilhoso-puro”.

Esquema 2-classificação do efeito de estranho e maravilhoso

Estranho puro	Fantástico- estranho	Fantástico puro	Fantástico- maravilhoso	Maravilhoso puro ⁷⁶
---------------	-------------------------	--------------------	----------------------------	-----------------------------------

Fonte: Todorov ([1970] 2007, p. 25)

Explicitando sucintamente cada um dos elementos do diagrama acima, no *fantástico-estranho*, acontecimentos de caráter insólito permitem que o personagem e o leitor considerem, a princípio, a ocorrência do sobrenatural. No entanto, no decorrer da história, tais acontecimentos são explicados racionalmente por justificativas pertencentes a dois grupos: i) pelo sonho, pela influência das drogas, pela loucura; ii) pelo acaso, pelo engano, pela ilusão. Nas palavras de Todorov ([1970] 2007):

No primeiro grupo, não se produziu nenhum feito sobrenatural, pois não se produziu nada: o que se acreditava ver não era mais que o fruto de uma imaginação desordenada (sonho, loucura, drogas). No segundo, os acontecimentos ocorreram realmente, mas se deixam explicar por vias racionais (casualidades, enganos, ilusões) (TODOROV, [1970] 2007, p. 25).

No que tange ao estranho puro, Todorov ([1970] 2007) afirma que se trata de fatos que poderiam ser compreendidos racionalmente, mas que são, de algum modo, incríveis, extraordinários, inquietantes. Assim, nas obras pertencentes a esse gênero são provocadas no personagem e no leitor reações análogas àquelas causadas pela literatura fantástica.

Na proposta todoroviana, o *estranho* cumpre apenas uma das condições do fantástico, que é a de causar certas reações, principalmente o medo, relacionando-se às emoções das pessoas e não especificamente aos acontecimentos sobrenaturais. Conforme o autor, o *estranho*:

⁷⁶ Tradução nossa de: “extraño puro, fantástico-extraño, fantástico-maravilhoso, maravilhoso-puro”.

(...) relaciona-se unicamente com os sentimentos das pessoas e não com um acontecimento material que desafia a razão (o maravilhoso, pelo contrário, terá que caracterizar-se exclusivamente pela existência de feitos sobrenaturais, sem implicar a reação que provocam nos personagens) (TODOROV, [1970] 2007 p. 27).

Observando o outro lado do diagrama, no qual se encontra de imediato o *fantástico-maravilhoso*, Todorov ([1970] 2007), afirma que este é o que mais se aproxima do *fantástico-puro* à medida que ambos são relatos que, embora inicialmente inseridos em um mundo verossímil, se encerram na esfera do inexplicável, instaurando e admitindo a ocorrência do sobrenatural.

No *fantástico-maravilhoso*, acontecimentos estranhos, que causam hesitação no personagem e no leitor têm seu desfecho na esfera do *maravilhoso*, tal como exemplifica Todorov ([1970] 2007) com *A morta apaixonada*, de Théophile Gautier. Nessa história, o monge Romualdo apaixona-se pela cortesã Clarimunda e, após alguns encontros, assiste a morte da moça. Desde então, começa a vê-la em sonhos que formam um relato contínuo, no qual Romualdo era um habitante de Veneza, que levava a vida em meio a luxos e festas. Quanto a Clarimunda, ela mantinha-se viva graças ao sangue de Romualdo, do qual ela se alimentava durante a noite.

Conforme Todorov ([1970] 2007) até determinado momento tais acontecimentos podem ser explicados racionalmente pelo sonho, de modo que o relato encontra-se na esfera do *fantástico-puro*. No entanto, um acontecimento muda a narrativa: outro abade (Serapião) fica sabendo da aventura de Romualdo e o leva ao túmulo de Clarimunda. Ao desenterrá-la, nota que ela estava ainda fresca como no dia de sua morte e com uma gota de sangue sobre os lábios. Cheio de cólera, Serapião joga água benta no cadáver, o que faz com que o corpo da moça se desfaça em pó.

Toda esta cena, e em particular a metamorfose do cadáver, não pode ser explicada pelas leis da natureza tal como são reconhecidas; estamos, pois, no terreno do *fantástico-maravilhoso* (TODOROV, ([1970] 2007, p. 30).

Voltemos ao diagrama de Todorov ([1970] 2007). Nele veremos que há o *maravilhoso-puro*, no qual os acontecimentos que, aos olhos do mundo empírico são considerados sobrenaturais, não provocam nenhum tipo de reação nem ao personagem, nem ao espectador. Isso nos leva a refletir que, nessa esfera, tais acontecimentos parecem fazer parte de um mundo a eles propício, um universo dominado pela imaginação, em detrimento da verossimilhança. Encontram-se nesse gênero os contos de fada, as histórias de ficção científica, narrativas como *As mil e uma noites*, entre outros.

O campo do *maravilhoso* é de tal modo marcado por fatos sobrenaturais, cujos efeitos são engendrados na própria natureza dos acontecimentos, que prescindem de explicações lógicas, e não dependem da reação do personagem ou do leitor.

5.2 Estratégias discursivas da escrita não realista: os efeitos do extraordinário

Partindo das ideias de Todorov ([1970] 2007) e considerando o nosso *corpus* como analistas do discurso, propomos investigar o sobrenatural nas narrativas de vida escritas por Frugoni (2011) e por Maior (2003), como *efeitos possíveis*, empreendidos pelos autores na tentativa de dar credibilidade aos seus textos e de captar o leitor, conforme já mencionamos.

Desse modo, compreendemos que tal como há, nos textos analisados, estratégias de *patemização*, parece também haver neles um processo que podemos chamar de estratégias de *produção do maravilhoso*, as quais visariam, em última instância, captar o leitor. Essa produção ocorre ora de maneira mais explícita, com a aparição de personagens sobrenaturais, ora de maneira mais discreta, com a narrativa de fatos incomuns no cotidiano.

Assim, para além da divisão todoroviana entre o estranho e o maravilhoso, pode-se pensar no discurso do sobrenatural como um espaço de estratégias no qual haveria o objetivo de se criar o *efeito do extraordinário*. Para tanto, recorrer-se-ia a milagres, à aparição de almas desencarnadas, a corpos reluzentes, a animais que falam com homens,

enfim, a todo acontecimento que irrompe com o que é considerado natural e ordinário na vida humana.

Nesse sentido, nas narrativas de vida de São Francisco de Assis e de Francisco Xavier, encontramos, em diversos momentos, a estratégia de *produção do maravilhoso*, que também pode ser explicada pela imagem do leitor que, diante do texto, diz *Oh!*, ou que se vê atônito, perplexo, admirado, ou mesmo assustado, amedrontado.

Em busca do *efeito do extraordinário* em nosso corpus, analisaremos, primeiramente, o discurso de Frugoni (2011) e começaremos destacando o relato da pregação de São Francisco de Assis aos pássaros. Citando Roger de Wendover, Frugoni (2011) escreve:

[Francisco] “Dirigiu-se à periferia da cidade e no chão viu corvos, abutres e pegas ocupados em escarafunchar entre as carcaças mortas, e no ar uma miríade de outros pássaros de todos os tipos”. Convidou-os a ouvir e foi prontamente obedecido: “Formou-se ao redor do santo um círculo de todos aqueles pássaros que, em absoluto silêncio, ouviram por meio dia as palavras do homem de Deus, sem sair de seus lugares e com os olhos fixos no rosto de Francisco”. O fato, observa ainda o cronista beneditino, não escapou aos romanos, tanto mais porque o espetáculo incomum se repetiu por três dias (FRUGONI, 2011, p. 90).

O episódio da pregação aos pássaros — que, aliás, é retratado na capa do livro (conforme figura 3, p. 76) — ocorreu em Roma, quando São Francisco de Assis recebeu autorização oficial para pregar, mas não obteve bom êxito entre os romanos, segundo Frugoni (2011). Para narrar tal acontecimento, a autora faz-se valer da voz do monge e historiador Roger de Wendover que, em seu discurso afirma que os pássaros ouviram as palavras de Francisco em “absoluto silêncio”, “por meio dia” e “sem sair de seus lugares”, “com os olhos fixos no rosto de Francisco”. Encontramos, aqui, uma figura de retórica, mais especificamente, de pensamento, a personificação ou prosopopeia, que consiste em atribuir ações, sentimentos e/ou características humanas a não humanos. Nesse caso, atribui-se tais ações aos pássaros que, como se fossem personagens de uma fábula, voltaram sua atenção às palavras de Francisco, parecendo compreendê-las.

Frugoni (2011) ainda reforça a afirmação de Roger de Wendover ao comentar que Francisco de Assis “foi prontamente obedecido” ao convidar os pássaros para ouvi-lo.

Compreendemos que a narrativa da pregação aos pássaros não representa um fato sobrenatural, mas cria o *efeito do extraordinário* ao sugerir que os pássaros eram os interlocutores de São Francisco de Assis e que, ao que parece, o “entendiam”, tal como se fossem personagens de uma fábula. Desse modo, propomos considerar esse efeito como um *efeito do extraordinário fabuloso ou alegórico*⁷⁷.

Se, na narrativa da pregação aos pássaros, não temos um acontecimento que possa ser considerado sobrenatural, o identificamos no fragmento a seguir, que descreve uma aparição à comunidade de Francisco de Assis:

Justamente para louvar toda a pequena comunidade em seu conjunto, e não apenas Francisco, Celano a apresenta como digna testemunha de uma visão sobrenatural, durante a ausência dele. Uma carruagem de fogo na qual se apoia um globo brilhante como o sol, entra à noite na cabana onde os frades dormiam e pregavam. O grande clarão de luz não só ilumina os objetos materiais, mas os pensamentos de cada frade se tornam transparentes aos demais (FRUGONI, 2011, p. 80-81).

Encontramos, nesse trecho, o *efeito do extraordinário* na descrição da “visão” — palavra que no contexto acima remete ao insólito — que a comunidade teve: uma “carruagem de fogo, na qual se apoia um globo brilhante como um sol”. Trata-se de um elemento que não existe no mundo empírico e que, no relato, ainda tem o poder de iluminar os objetos e os pensamentos dos frades, revelando-os aos demais. Compreendemos, então, que tal elemento possa ser considerado como um *extraordinário sobrenatural*.

Outro relato que ultrapassa os limites da normalidade humana é o do surgimento dos estigmas de São Francisco, conforme o fragmento a seguir:

Dois anos antes de morrer, Francisco, passando por um período no eremitério que se chama “Verna” por causa do nome do lugar, viu numa

⁷⁷ Utilizamos a palavra com o sentido de “algo relativo à fábula”.

visão mandada por Deus um homem, como que um serafim com seis asas pairar sobre ele, com as mãos e os pés unidos, preso a uma cruz. Duas asas se erguiam acima dele, duas se estendiam para o voo e duas, enfim, cobriam todo o corpo. Vendo isso, o beato servo do Altíssimo foi invadido por um imenso assombro, mas não conseguia entender o que significava aquela visão. Comprazia muitíssimo e com grande alegria se deleitava em se sentir fitado com um olhar benigno e suave pelo serafim, cuja beleza era verdadeiramente inimaginável, mas ao mesmo tempo estava aterrorizado pela fixação na cruz e pela crueza de seu sofrimento. Assim se levantou, por assim dizer, triste e alegre, e em Francisco se alternavam alegria e dor. Continuava a revolver com ansiedade o que poderia significar aquela visão, e seu espírito estava terrivelmente tenso em procurar captar seu sentido. Como, ao raciocinar, não chegava a nenhuma interpretação daquela visão, começaram a aparecer nas mãos e nos pés as marcas dos cravos como tinha visto logo antes no homem crucificado acima de si. Suas mãos e seus pés pareciam perfurados no centro por cravos: na parte interior das mãos e na superior dos pés via-se a cabeça dos cravos, e do lado oposto a ponta. Aquelas marcas eram redondas na parte interior das mãos e alongadas no lado oposto e formavam quase uma excrescência carnosa e salientes, como se fosse a ponta dos cravos redobrada e rebatida. Igualmente nos pés estavam impressas as marcas dos cravos salientes sobre o resto da carne. Também o lado direito, como se tivesse sido atravessado por uma lança, mostrava uma grande laceração que vertia sangue com frequência, de modo que a túnica e as calças ficavam amiúde manchadas com seu sangue (FRUGONI, 2011, p. 135).

Começamos a analisar o *efeito do extraordinário*, nesse relato, pela presença de um personagem sobrenatural, que aparece a Francisco de Assis como uma “visão mandada por Deus”: um homem com seis asas, preso a uma cruz. Observemos que a autora chama a figura de “homem”, mas, em seguida, descreve-o como um “serafim” e, acreditamos, faz alusão ao Cristo crucificado. Identificamos, aqui, um personagem cujas características o inseririam no universo que denominaríamos de *extraordinário místico*, marcado por figuras que remetem à religiosidade, mais precisamente à religião católica.

Prosseguindo a análise do mesmo fragmento, consideramos que uma das estratégias para a construção do *efeito do extraordinário* é a utilização de figuras de retórica que mostram a dualidade existente tanto no personagem que aparece a São Francisco, quanto no próprio protagonista da história. Nesse sentido, destacamos a característica “barroca” do personagem sobrenatural, expressa por antíteses: um “serafim” de uma “beleza inimaginável”, mas marcado pela “crueza de seu sofrimento”, um homem-anjo que, pregado a uma cruz, lança um olhar benigno e triste a Francisco.

Para descrever a reação de Francisco de Assis, Frugoni (2011) recorre ao oxímoro: “comprazia muitíssimo e com grande alegria se deleitava (...) mas, ao mesmo tempo, estava aterrorizado”; “se levantou, por assim dizer, triste e alegre, e em Francisco se alternavam alegria e dor” (FRUGONI, 2011, p. 135).

Ainda em relação ao mesmo excerto, observamos que construção do *efeito do extraordinário* ocorre mais enfaticamente na narrativa do aparecimento dos estigmas ou das chagas de Cristo. O surgimento das marcas dos cravos, no texto acima, parece estar associado à tentativa empreendida por Francisco de Assis em compreender aquela visão: “Como, ao raciocinar, não chegava a nenhuma interpretação daquela visão, começaram a aparecer nas mãos e nos pés as marcas dos cravos” (FRUGONI, 2011, p. 135).

Os cravos, que remetem à crucificação de Cristo, constituem, por sua vez, uma ruptura com a naturalidade e com a condição humana e são descritos detalhadamente, de modo a produzir um *efeito do extraordinário*, reforçado, ainda, pela descrição do ferimento que sangrava, no lado direito, como se Francisco tivesse sido “atravessado por uma lança”, tal como conta a história de Jesus.

Mais adiante na narrativa, Frugoni (2011) discorre novamente sobre os estigmas de Francisco de Assis, após sua morte, descrevendo seu corpo e a transformação pela qual ele passava, conforme o excerto seguinte:

Percebia-se nele a forma da cruz. Parecia de fato que acabara de ser deposto da cruz com as mãos e os pés atravessados pelos cravos e o lado direito ferido pela lança. Viam ainda sua carne, que antes estava escura, resplandecer agora com uma luminosa alvura, e a beleza sobre-humana já comprovava o prêmio da beata ressurreição. (...) Enquanto resplandecia diante de todos com tão maravilhosa beleza, sua carne se fazia cada vez mais luminosa (FRUGONI, 2011, p. 136).

Nesse fragmento, além da menção às chagas de Francisco, destacamos o relato de um fato que parece remeter à transcendência, à purificação do personagem: a “carne” “escura” que passa a “resplandecer” “com luminosa alvura” e cuja beleza é relacionada à “beata ressurreição”. Compreendemos que o extraordinário, nessa transfiguração corporal, sugere a ressurreição de Francisco de Assis, relacionando-o, mais uma vez, a

Jesus Cristo. Desse modo, consideramos esse efeito discursivo como um *efeito do extraordinário milagroso*, que corrobora, a nosso ver, para a criação de uma imagem de “santidade” para o personagem.

O *efeito do extraordinário milagroso* pode ser encontrado, ainda, em outro fragmento conhecido, conforme a autora, como o “milagre de Arles”. Esse milagre teria ocorrido em 1224, quando Antônio, outro futuro santo da ordem (Santo Antônio) pregava sobre Jesus aos frades e ao frade e sacerdote Monaldo, que, “olhando para a porta da sala onde estavam reunidos, viu realmente o beato Francisco elevado no alto, com braços estendidos em forma de cruz, no gesto de abençoar os frades” (FRUGONI, 2011, p. 140).

Esse episódio, cujo componente prodigioso consiste na aparição de Francisco de Assis, após sua morte, aos frades, descreve novamente o personagem como uma figura semelhante a Jesus Cristo. O *efeito do extraordinário milagroso* pode ser inferido, também, na posição de Francisco: “elevado no alto, com braços estendidos em forma de cruz” e em sua atitude, “no gesto de abençoar os frades”.

Partindo para a análise do *efeito do extraordinário* na narrativa de vida de Francisco Xavier, notamos que tal efeito é construído a partir de diferentes formas de se configurar o insólito: vozes que são ouvidas, visões de personagens ora ligados ao sagrado, ora ao profano e, mesmo ao demoníaco, aparição de objetos e de luzes, descrição de fenômenos inexplicáveis no mundo empírico.

O primeiro fenômeno que destacamos, na narrativa de vida escrita por Maior (2003), é o relato de uma psicografia que Francisco Xavier realizou na escola, quando ele tinha 12 anos. Conforme a autora, por ter vencido, anteriormente, um concurso de redação, Chico Xavier foi desafiado, por seus colegas, a escrever um texto no quadro-negro, sobre um tema que eles escolheriam. O fragmento do texto encontra-se a seguir:

No exato momento do desafio, Chico viu a assombração pronta para escrever e comunicou à professora. Ela resistiu à ideia, mas a pressão dos colegas foi mais forte. Enquanto Chico caminhava até o quadro-negro, uma das alunas, Oscarlina Lerroy, propôs o assunto: areia. (...) O tema era insignificante, ridículo. Chico pegou o giz. Silêncio absoluto. Palavras inusitadas se arrastaram pelo quadro-negro: “Meus filhos, ninguém escarneça da criação. O grão de areia é quase nada, mas parece uma estrela pequenina refletindo o sol de Deus” (MAIOR, 2003, p. 29).

Compreendemos que, no fragmento supracitado, o *efeito do extraordinário* é construído menos pela menção explícita ao sobrenatural, por meio da palavra “assombração”, que pela descrição da reação de Francisco Xavier. Nessa descrição, o personagem escreve no quadro-negro, mas o discurso parece sugerir que ele não o faz de maneira ativa e, sim, com certa passividade, uma vez que as palavras “se arrastam pelo quadro-negro”, de modo que suas mãos pareçam ser levadas (pela “assombração” mencionada).

Outro elemento que atribui caráter extraordinário ao discurso, no mesmo trecho, é a discrepância sugerida pela autora entre a “insignificância” do tema, qualificado como “ridículo” — “areia” — e a grandiosidade da mensagem escrita (ou psicografada) por uma criança. Essa mensagem, por sua vez, tem como vocativo a expressão “Meus filhos”, o que nos permite inferir que tal voz faça referência à voz de Deus que, em nosso ponto de vista, manifesta sua autoridade no imperativo negativo em “ninguém escarneça da criação”, e defende o menino das zombarias que vinham dos colegas. Inferimos, nesse sentido, um *extraordinário místico*, uma vez que ligado à uma força superior.

Outro momento em que identificamos o *efeito do extraordinário* é o relato do primeiro encontro de Chico Xavier com seu guia, Emmanuel, conforme o excerto seguinte:

Ali ele [Chico Xavier] se encolhia a sombra de uma árvore, na beira da represa, encarava o céu e rezava ao som das águas. Em 1931, o bucolismo da cena deu lugar ao fantástico.

O rapaz teve sua conversa com Deus interrompida pela visita de uma cruz luminosa. Franziu os olhos e percebeu, entre os raios, a poucos metros, a figura de um senhor imponente, vestido com túnica de sacerdotes. O recém-chegado foi direto ao assunto.

— Está mesmo disposto a trabalhar na mediunidade?

— Sim, se os bons espíritos não me abandonarem.

— Você não será desamparado, mas para isso é preciso que trabalhe, estude e se esforce no bem.

(MAIOR, 2003, p. 44).

Nesse fragmento destacamos, primeiramente, a própria menção ao “fantástico” que o autor realiza contrastando-o com o “bucolismo” representado pela cena descrita, “à sombra de uma árvore, na beira da represa (...) ao som das águas”. Compreendemos que tal contraste seja uma estratégia discursiva que enfatiza o caráter de ruptura com a normalidade e com a tranquilidade do personagem que “encarava o céu e rezava”. Nesse processo, identificamos um *extraordinário místico*, uma vez que é uma “cruz luminosa” que primeiro surge. E, em seguida, aparece, em meio a raios, à luz, a figura de um “senhor imponente” com uma “túnica branca” — que a princípio, poderia ser interpretado como o próprio Deus ou como um padre, mas cuja identidade é revelada posteriormente: Emmanuel.

Em outro momento da narrativa de Maior (2003), o *efeito do extraordinário* pode ser identificado pela presença de personagens comumente relacionados a contos de fadas ou a fábulas, os quais agem, no mundo empírico, como se estivessem no contexto da fantasia. Nesse sentido, destacamos o excerto a seguir:

Enquanto escrevia *Paulo e Estevão*, Chico teve um companheiro constante e compenetrado: um sapo enorme. No início, o rapaz olhou desconfiado para o bicho. (...) Todas as tardes, o bicho o esperava na entrada do porão, acompanhava-o até a mesa e ficava quieto num canto. Quando o escritor saía, ele saía junto e sumia no mato (MAIOR, 2003, p. 81).

Inferimos que uma das estratégias discursivas para a construção do *efeito do extraordinário* nesse relato seja a personificação ou prosopopeia que, conforme já explicitamos, consiste em atribuir ações de um ser humano a um não humano, nesse caso, a um animal: “um sapo” (figura, aliás, representativa dos contos de fadas). Assim, a caracterização desse sapo é fundamental para a construção do *efeito do extraordinário*, uma vez que ele é descrito como: “um companheiro constante e compenetrado”. Conforme o discurso de Maior (2003), podemos considerar, por um lado, que esse companheiro, tem ações inesperadas, como se fosse um ser humano ou, ainda, um animal domesticado, como o cachorro. E, por outro lado, que essa figura remeta ao grotesco, ao feio do ser humano, para o qual Francisco Xavier dedicava sua atenção.

De tal modo, no excerto acima, não há um personagem sobrenatural, mas há uma figura real, inserida no mundo empírico, e que possui comportamentos inesperados, incomuns para sua espécie, constituindo o que chamamos de *extraordinário fabuloso ou alegórico*.

Se, no fragmento analisado acima, temos o *efeito do extraordinário* pela presença e pela descrição de um personagem natural, mas que parece estar em um conto de fadas ou em uma fábula, em outros momentos, tal efeito é gerado por personagens e ações que estariam relacionados à literatura de horror, conforme o trecho seguinte:

Numa tarde, quando voltava da Fazenda Modelo, a pé e sozinho, parou no meio da estrada de terra e se jogou no chão, de joelhos, com os olhos voltados para o céu e as mãos enlaçadas em prece. Em sua direção, cada vez mais perto, avançava uma legião de quase seiscentas criaturas descontroladas, armadas com paus e aos berros:

— Você é Chico Xavier? Agora vai ver. Miserável, protegido.

Os agressores já estavam a cinco passos de distância e nem sinal de Emmanuel, o protetor. Chico rezou, pediu perdão a Deus e se preparou para o linchamento. De repente, as criaturas começaram a se desfazer (MAIOR, 2003, p.107).

Nesse excerto, podemos observar que a construção do *extraordinário* começa pela contextualização, pela ambientação, do fato a ser narrado, que teria ocorrido “numa tarde”, quando Chico Xavier estava “a pé e sozinho” e “no meio da estrada”. Acreditamos que tais elementos contribuem para a criação de certo suspense, o qual pode também ter como colaboração o fato de o protagonista ter se jogado ao chão e começado a rezar. Esse suspense culmina na aparição de personagens cujas identidades não são claras — apenas são nomeados de “criaturas” — mas que, por sua descrição, “descontroladas”, “armadas” e “aos berros”, podem ser consideradas figuras associadas ao mal. Cria-se, nesse sentido, o que podemos considerar como *efeito do extraordinário assustador*, que é perceptível também nas falas de tais criaturas, que ameaçam Chico Xavier.

O desfecho do episódio é marcado pela forte ligação do protagonista com a religião cristã, pois ele reza e pede perdão a Deus (que, aparentemente, o atende). As criaturas “começam a se desfazer”, o que reafirma o caráter *extraordinário* do episódio.

Outro relato que merece ser destacado quando pensamos no *efeito do extraordinário* na narrativa de vida de Francisco Xavier encontra-se a seguir:

Na noite de 11 de setembro de 1948, Chico Xavier e um amigo, Isaltino Silveira, admiravam Pedro Leopoldo do alto de um morro, na beira de um riacho. Sentado numa pedra, sob a luz de um poste, Chico lançava sobre um papel um poema assinado por Cruz e Sousa. Isaltino substituíra as páginas preenchidas por outras em branco. Os dois estavam às voltas com o poeta do além quando escutaram um barulho no mato. Eram passos. O amigo de Chico olhou para trás e levou um susto: um homem enorme, com olhos injetados, avançava na direção deles com um pedaço de pau na mão.

Isaltino levantou-se rápido e se preparou para enfrentar o agressor. Chico, já esquentado, continuou sentado. Sugeriu uma arma mais contundente: uma boa reza para emitir vibrações positivas. A poucos metros, o agressor parou e começou a balbuciar com a língua enrolada e os olhos fixos em Chico:

— Esta luz nas suas pernas... esta luz nas suas pernas.

Chico aconselhou:

— Vá para casa e fique na paz de Deus, meu filho.

Isaltino, já refeito do susto, viu o homem dar meia-volta e ficou perplexo diante de um fato insólito. O mato, em um raio de cinco metros ao redor do agressor, ficou todo amassado enquanto ele caminhava. (MAIOR, 2003, p. 110-111).

Mais uma vez, começamos a analisar o trecho pela descrição da cena, de sua ambientação: o fato teria ocorrido em uma “noite”, “no alto de um morro, à beira de um riacho”, quando Chico Xavier estava “sentado numa pedra, sob a luz de um poste”. Notamos que, assim como em outro excerto, o episódio é contextualizado em meio à natureza, em um ambiente, de certo modo, bucólico. Observamos, também, a referência à luz, que em outro fragmento era representada por raios e, agora, pela luz elétrica. Na descrição da cena, também podemos destacar o fato de Francisco Xavier estar psicografando um poema de Cruz e Souza, fato ao qual Maior (2003) refere-se como “estar às voltas com o poeta do além”. Ou seja, o episódio narrado ocorre em meio ao extraordinário. Trata-se do surgimento de um homem descrito como “enorme”, “com olhos injetados” e que “avançava na direção deles com um pedaço de pau na mão”. Mais uma vez, inferimos, pela descrição do autor, o *efeito do extraordinário assustador*.

Contra essa figura ameaçadora, Francisco Xavier apela à religião, assim como em outros momentos, o que faz com que a figura recue e vá embora. Nesse momento, destacamos, mais uma vez, a presença da luz, que o homem teria visto nas pernas de Chico Xavier. O desfecho do episódio é marcado pela corroboração do extraordinário, com um rastro de cinco metros deixado no mato, por onde a figura passava.

Dando prosseguimento à nossa análise, destacamos algumas narrativas de fatos que, conforme Maior (2003), teriam ocorrido durante as sessões espíritas presididas por Francisco Xavier. O primeiro desses fatos é transcrito a seguir:

As experiências realizadas por ele e acompanhadas por Ranieri na capital eram ainda mais espetaculares. Algumas vezes, duas latas, com capacidade de vinte litros cada, ficavam lado a lado na cabine onde o médium dava à luz seres invisíveis. Numa delas, parafina dissolvida fervia sobre um fogareiro aceso, à temperatura de até cem graus centígrados. A outra ficava cheia de água fria. As criaturas iluminadas enfiavam as mãos e os pés nas latas de parafina fervente e, depois, as mergulhavam na água. Resultado: esculturas perfeitas (MAIOR, 2003, p. 115).

Nesse trecho, o autor apresenta o fato contado como algo espetacular, mas, ao mesmo tempo, como um acontecimento recorrente, sugerindo a frequência de fenômenos insólitos na vida do personagem. Inferimos que há, nesse discurso, um reconhecimento, uma ênfase do sobrenatural na narrativa de vida de Chico Xavier. Destacamos, também, no excerto, a palavra “luz”, recorrente na narrativa como um todo. Ainda que, nesse caso, a palavra se encontre na expressão “dar à luz”, observamos que tal expressão é utilizada em detrimento de outras de mesmo valor, como “faz surgir”, “faz aparecer”, etc.

A ideia de luminosidade faz-se presente, em seguida, com a qualificação dos “seres invisíveis” que apareciam como “criaturas iluminadas”, ao contrário das figuras amedrontadoras que permeavam último fragmento analisado antes deste. De tal modo, inferimos, nesse trecho, um *efeito do extraordinário* que considerariamos como *mágico*, uma vez que, como se estivesse fazendo um truque, Francisco Xavier transforma seres invisíveis em “esculturas perfeitas”. Ou seja, nesse discurso, o protagonista traz materialidade ao que é da ordem do sobrenatural.

No decorrer da narrativa de vida, há outros relatos de acontecimentos desse tipo, principalmente, nas sessões espíritas. Em uma delas, Maior (2003) narra que:

Frases ditas pelos espectadores viravam, em segundos, letreiros luminosos suspensos no ar. As roupas e os cabelos dos participantes eram cobertos por luz fluorescente, produzida por uma mistura de radioatividade com outro elemento, desconhecido na Terra, capaz de anular as “contraindicações” do rádio. Balas de açúcar cristalizado recebiam descargas radioativas, ficavam esverdeadas e soltavam luz a cada dentada ou a cada atrito contra o chão, 24 horas seguidas. Os participantes da sessão privê levaram as balas para casa e exibiram seus poderes mágicos para a família (MAIOR, 2003, p. 115-116).

Inferimos que, nesse fragmento, o *efeito do extraordinário* constitui-se por uma organização discursiva que explora o insólito a partir da fusão entre o surreal e o científico. Assim, o *mágico* está presente nas palavras que se transformam em “letreiros luminosos”, na “luz fluorescente” que cobria os participantes, nas balas que tinham “poderes mágicos”. Enquanto a ciência é mencionada com a utilização de palavras do campo semântico da química: “radioatividade”, “rádio”, “descargas radioativas”.

Por outro lado, compreendemos que uma das estratégias discursivas para a produção do *efeito do extraordinário* nesse excerto seja a exploração da sinestesia, figura de retórica ou de linguagem que consiste na união de diferentes sensações. Nesse caso, temos uma mistura entre: audição (“frases ditas”) e visão (“letreiros luminosos”); e paladar (“balas de açúcar cristalizado”) e visão (“ficavam esverdeadas e soltavam luz”), como um dos recursos estilísticos que enfatizam o sobrenatural no texto.

Este sobrenatural ganha ênfase nas construções discursivas de Maior (2003) em diferentes episódios nos quais Francisco Xavier “dá vida” a pessoas mortas, ou a espíritos. Um desses episódios encontra-se a seguir:

Ele mesmo [Chico Xavier] decidiu emprestar seu ectoplasma aos visitantes do além (...). A recém-chegada era bem mais atraente e simpática. Loira, jovial, respondia pelo nome de Sheila e falava com forte sotaque alemão. Um dos espectadores, diante da enfermeira morta na Segunda Guerra, tratou de fazer uma consulta médica:

— Eu me sinto mal.

— Você come muita manteiga.

Ela pediu que o paciente levantasse a camisa. Iria fazer uma radiografia do seu estômago.

Sheila se aproximou e, com os dedos semiabertos, apalpou a região do estômago em sentido horizontal. De repente, a barriga do paciente ficou transparente e todos puderam ver suas vísceras em funcionamento.

(MAIOR, 2003, p. 119-120)

Nesse episódio, identificamos alguns elementos que corroboram para a construção do *efeito do extraordinário*: a própria palavra “ectoplasma”, cujo significado, segundo o *Dicionário Houaiss* (2009, p. 721), é “substância visível considerada capaz de produzir materialização do espírito”; a expressão “visitantes do além”, que a nosso ver enfatiza o sobrenatural; a descrição física de Sheila, como “loira e jovial”, bem como sua qualificação, como “atraente” e “simpática”, que parece nos remeter a um arquétipo dos contos de fadas, o da *fada*. E, principalmente, o fato de o “personagem” ter sido capaz de, com suas mãos, fazer transparecer o estômago do espectador e mostrar o movimento de suas vísceras. Todo esse processo parece configurar um *efeito do extraordinário mágico*.

Ainda em relação à mesma enfermeira que protagoniza a cena anterior, Maior (2003) relata, em seguida:

A enfermeira promovia espetáculos impressionantes. Numa noite, duas senhoras, uma cardíaca e outra portadora de câncer, foram atendidas por ela em sessão. Uma lâmpada de 26 velas mal iluminava a sala. De repente, duas pequenas bolas de luz se distenderam e formaram mantilhas que flutuavam no ar e pousaram, uma sobre a cabeça da cardíaca e a outra sobre os ombros de sua companheira. Uma das testemunhas do fenômeno, Wallace Leal Rodrigues, pediu licença para tocar nos véus. Tinham a textura de filó, uma claridade azulada e foram absorvidos pelos corpos das doentes (MAIOR, 2003, p. 120-121).

Nesse fragmento, além do fenômeno sobrenatural descrito, chama-nos a atenção o fato de Maior (2003) ter mencionado uma testemunha, cuja identidade é revelada por seu nome e seu sobrenome, e que comprovaria a materialização de tal fenômeno.

Conforme o autor, essa testemunha não apenas viu o fenômeno, mas também o tocou, o que, em nosso ponto de vista, pode ser considerado uma estratégia para atribuir credibilidade ao texto, o que reverbera o *efeito de extraordinário*, no caso, *mágico*.

Também consideramos importante destacar, nesse episódio, a presença de duas senhoras doentes, uma vez que, muito embora não haja, no fragmento, uma menção direta à cura dessas pessoas, o discurso parece sinalizar nessa direção. E, nesse sentido, notamos que, em outros momentos dessa narrativa de vida, o *efeito do extraordinário mágico* aproxima-se do *milagroso*, pois relata processos de cura realizados pela intervenção de Francisco Xavier. Dentre tais momentos, destacamos o seguinte:

Em 1955, o filho de um motorista de táxi de Pedro Leopoldo, Geraldo Leão, estava de cama, vítima de uma paralisia facial provocada por choque térmico. Era tratado com chá de canela e compressas de água fria, em meio a uma febre crônica. Seus lábios pareciam prestes a alcançar as orelhas. Chico foi até o quarto e ouviu as queixas do rapaz. Ele tinha a sensação de que uma faca lhe rasgava o rosto. O espírita tirou o chapéu, colocou a mão na testa e disse três vezes:

— Você vai ficar bom, você vai ficar bom...

A boca foi voltando ao normal, a dor desapareceu e Chico também, logo após pedir segredo (MAIOR, 2003, p. 129-130).

Analisando o excerto supracitado, notamos o que denominamos de *efeito do extraordinário milagroso*, pois há o relato da cura de um rapaz por meio de Chico Xavier. Para configurar tal efeito, o autor destaca as condições iniciais do moço, cuja “febre” não cedia ao tratamento com “chá” e com “compressas de água fria”. A condição do rapaz é enfatizada pela recorrência à hipérbole, figura retórica que consiste no exagero da expressão de ideias, identificada em “Seus lábios pareciam alcançar as orelhas” e em “Ele tinha a sensação de que uma faca lhe rasgava o rosto”. Conforme a narrativa, Francisco Xavier reverteu o quadro do rapaz, fazendo sua face voltar ao normal e tirando-lhe a dor, apenas pelo poder de suas palavras, as quais pareciam ter um tom profético. Convém, ainda, destacar a identificação do personagem, tal como ocorrera em outro excerto, como uma estratégia que visaria atribuir credibilidade ao texto.

Em outro momento da narrativa, identificamos o *efeito do extraordinário milagroso*, quando Chico Xavier cura, por intermédio do espírito do Doutor Bezerra, a dor de cabeça de uma jovem. Esse episódio encontra-se no excerto a seguir:

Numa noite, uma jovem aproximou-se dele no Centro Luiz Gonzaga e reclamou de uma dor de cabeça insuportável. Chico pediu para acompanhar a leitura do Evangelho. Foi tiro e queda. A moça ficou boa. A cura repentina recebeu uma explicação surpreendente. A tal mulher havia tido uma discussão violenta com o marido e quase foi agredida por ele com uma bofetada. O golpe foi evitado, mas o marido a atingiu “vibracionalmente”, provocando uma concentração de fluidos negativos que invadiram seu aparelho auditivo, causando a enxaqueca. Logo que a reunião começou, Dr. Bezerra colocou a mão sobre a cabeça dela e Chico viu sair de dentro de seu ouvido um cordão fluídico escuro, negro, responsável pela dor (MAIOR, 2003, p. 82-83).

Se, nos episódios acima, a narrativa de vida de Francisco Xavier destaca sua capacidade de cura, o mesmo não ocorre no fragmento a seguir, quando sua irmã estava doente:

Em 1954, um fenômeno tirou o fôlego até mesmo dos amigos já habituados com os poderes de Chico. Sua irmã, Neusa, estava de cama, magra, pálida, triste. Arnaldo Rocha, Lucília, seu marido Pacheco e Chico fizeram um círculo em torno da cama onde ela estava, em casa, e iniciaram os passes. Com a luz apagada, Chico rezou. Arnaldo sentiu algo úmido, leve, cair em sua cabeça, nos seus braços. Os outros tiveram a mesma sensação. O protegido de Emmanuel pediu que todos mantivessem as mãos à altura do peito. Quando a luz se acendeu, eles desvendaram o mistério: o chão, a cama, o quarto, estavam repletos de pétalas de rosas. Na manhã seguinte, Neusa morreu (MAIOR, 2003, p. 129).

No discurso acima, observamos a referência explícita ao fato de Francisco Xavier ter “poderes” e a utilização de tal referência para enfatizar o lado incomum do fato narrado no trecho. O *extraordinário* aparece sob a forma de uma “chuva de pétalas” que, inclusive é o título do capítulo do livro no qual esse episódio é inserido. No entanto, esse fenômeno não é narrado de maneira explícita (apenas no título do capítulo, aparece a

expressão “chuva de pétalas”); ao contrário, o *efeito do extraordinário* é constituído por uma narrativa mais sugestiva, que cria um “ar” misterioso. O “círculo em torno da cama”, os “passes”, a “luz apagada”, a reza são elementos que sugerem um ambiente espiritual e já propício ao sobrenatural. Nesse ambiente, as pessoas tiveram “a sensação de algo úmido, leve, cair em sua cabeça, em seus braços” e, depois, viram as pétalas.

O episódio é encerrado com a menção à morte da irmã de Chico Xavier, “na manhã seguinte”. Nesse sentido, inferimos que, no fragmento, Francisco Xavier não teve o poder de curar sua irmã, mas parece ter sido capaz de trazer-lhe certo alívio — ainda que este seja a morte —, uma vez que, à descrição da personagem, “magra, pálida, triste”, contrapõe-se a descrição de seu quarto no final, cheio de rosas. De tal modo, compreendemos que haja, no excerto supracitado, um *efeito do extraordinário mágico* e, ao mesmo tempo, *místico*, pois ocorreu em meio a orações e passes espirituais⁷⁸.

Mais adiante na narrativa de vida, o discurso de Maior (2003) relaciona, novamente, a figura de Francisco Xavier ao poder de cura quando, em uma sessão espírita, estava “Augusto César Vanucci, futuro diretor da linha de shows da TV Globo. Na época, era mais um homem em crise” (MAIOR, 2003, p.163). Então “Chico entregou-lhe uma xícara de café. Vanucci viu o líquido preto assumir consistência leitosa e embranquecer. Quando bebeu, sentiu um gosto de licor. Foi tiro e queda: ficou novo” (MAIOR, 2003, p. 163).

O *efeito do extraordinário*, nesse excerto, pode ser identificado, em primeiro lugar, pela descrição do líquido que Chico Xavier entregou a Vanucci: um “líquido preto” — o qual pode sugerir um simples café — que se torna branco e de “consistência leitosa”, como se fosse um passe de mágica. E, em segundo lugar, pela reação que esse líquido provoca naquele que o tomou: “ficou novo”, sentiu-se renovado, como se tivesse vencido sua crise (que não é especificada). Consideramos, assim, um *efeito do extraordinário* ao mesmo tempo *mágico* e *milagroso*.

⁷⁸ Segundo a Federação Espírita Brasileira: “Passe é uma transmissão conjunta, ou mista, de fluidos magnéticos – provenientes do encarnado – e de fluidos espirituais – oriundos dos benfeitores espirituais, não devendo ser considerada uma simples transmissão de energia animal (magnetização). A aplicação do passe tem como finalidade auxiliar a recuperação de desarmonias físicas e psíquicas, substituindo os fluidos deletérios por fluidos benéficos; equilibrar o funcionamento de células e tecidos lesados; promover a harmonização do funcionamento de estrutura neurológicas que garantem o estado de lucidez mental e intelectual do indivíduo”. Fonte: <http://www.febnet.org.br/blog/geral/colunistas/o-que-e-passe-espirita/>. Acesso em 04/10/2016.

5.3 Síntese dos “tipos” dos efeitos do extraordinário identificados

Concluindo este capítulo, sob o olhar da AD, consideramos o *sobrenatural* (classificado por Todorov ([1970] 2007) como *fantástico*, *maravilhoso* e *estranho*) como um efeito do discurso, e propomos a denominação de *efeito do extraordinário*. Ao investigarmos como tal efeito configura-se nas narrativas de vida de São Francisco de Assis e de Francisco Xavier, inferimos alguns “tipos”, que são sintetizados no quadro a seguir:

Quadro 2- os efeitos de extraordinário e suas características.

Tipo do efeito de extraordinário	Características
<i>Extraordinário assustador</i>	Presença de personagens cujas ações e descrições visariam causar horror.
<i>Extraordinário sobrenatural</i>	Surgimento de seres inexistentes no mundo empírico.
<i>Extraordinário mágico</i>	Produção de resultados sobrenaturais: objetos que aparecem e desaparecem.
<i>Extraordinário fabuloso</i>	Personificação de animais ou outros seres, que agem como se estivessem em uma fábula ou alegoria.
<i>Extraordinário místico</i>	Presença de elementos que remetem à comunhão com um ser superior, por exemplo, Deus.
<i>Extraordinário milagroso</i>	Universo do misticismo: participação divina na vida humana, “revelada por uma alteração súbita e fora do comum das leis da natureza” (HOUAISS, 2009, p. 1297).

Consideramos importante elucidar que sugerimos tais “tipos” a partir da investigação dos elementos discursivos que constroem o sobrenatural em nosso corpus e que propomos, portanto, que a utilização destes seja relacionada com as narrativas de vida objeto de nossa pesquisa. Nesse, sentido, esta divisão do extraordinário por nós efetuada pode ser considerada um elemento teórico-metodológico que nos ajudou a melhor compreender os efeitos do sobrenatural, ou do *extraordinário*, nos discursos de Frugoni (2011) e de Maior (2003).

Também devemos esclarecer que os “tipos” sugeridos podem não possuir fronteiras bem delimitadas, e podem aparecer entrelaçados uns com outros. Como vimos em alguns fragmentos analisados, um efeito pode estar, ao mesmo tempo, inserido no universo do *mágico* e do *milagroso*, por exemplo, ou do *místico* e do *mágico*.

Enfim, tivemos como propósito, nesse capítulo, tentar desvendar algumas estratégias discursivas que permeiam as narrativas de vida de São Francisco de Assis e de Francisco Xavier, investigando as estratégias de patemização e o que denominamos de *efeitos do extraordinário*.

Nosso próximo passo será discorrer sobre uma temática bastante presente nas narrativas de vida dos dois Francisco(s), o carisma, cujo conceito será explorado no capítulo seis.

CAPÍTULO 6- O CARISMA ATRIBUÍDO A SÃO FRANCISCO DE ASSIS E A FRANCISCO XAVIER

Como já mencionamos no primeiro capítulo desta tese, a AD é uma disciplina que tem como característica a abertura a metodologias e a referenciais teóricos de outras disciplinas e o interesse por diferentes *corpora*, inseridos nas mais variadas esferas do conhecimento. Acreditamos que essa característica se deva ao fato de o discurso ser constitutivo de todo e qualquer processo de construção de saber, seja do tipo científico, filosófico, político ou mesmo do senso comum.

Como parte da AD, a Teoria Semiolingüística traz uma grande colaboração no sentido de abranger cada vez mais novos campos do saber, novos métodos de análise, novas temáticas. Uma dessas temáticas sobre as quais Charaudeau (2012) debruça-se é o carisma.

Conforme o autor, o carisma (do grego *Kharis*, *Kharisma*, dom, favor, graça divina) é um termo cuja origem encontra-se na teologia católica, mais precisamente com Paulo⁷⁹, e que passou a ser utilizado também na sociologia política, com o sentido de “autoridade, fascinação irresistível que um homem exerce sobre um grupo humano” (CHARAUDEAU, 2012, p. 2).

Em nossa análise das narrativas de vida de São Francisco de Assis e de Francisco Xavier, percebemos uma configuração discursiva que atribui uma imagem ligada a esta “fascinação irresistível” aos personagens.

Assim sendo, neste capítulo, discorreremos sobre o carisma, a partir do viés semiolingüístico, e, em seguida, analisaremos como esse elemento configura-se nas narrativas de vida analisadas.

⁷⁹ São Paulo.

6.1 Os três elementos do carisma: a transcendência, a atração e o corpo

Em seu texto *Um regard sémiologique: Charisme quando tu nous tiens. Les paradoxes du charisme en politique* (2012), sob a rubrica *Notes de campagne* (texto este transposto mais tarde em um livro), Charaudeau (2012) propõe a existência de três condições para que ocorra o carisma: a transcendência, a atração e a existência de alguém que as corporifique, de um corpo. Em suas próprias palavras:

Percebem-se dois conceitos essenciais que caracterizam o carisma: a transcendência e a atração. Mas há a necessidade de uma dimensão, a que faz a ponte entre a transcendência e a atração, a saber, a presença de uma pessoa, em outras palavras, um corpo. Essas são as três condições para a existência do carisma⁸⁰ (CHARAUDEAU, 2012, p. 2).

Nessa linha de pensamento, a transcendência corresponde ao misticismo, ao que é mágico, inexplicável, a algo localizado em um além, que pode ou não pertencer à esfera do divino. Essa transcendência, inicialmente era atribuída aos profetas, que transmitiam mensagens apocalípticas ou de epifania, de forma que “(...) podemos dizer que há qualquer coisa de sagrado que impregna o carisma⁸¹” (CHARAUDEAU, 2012, p.2).

Ao longo do tempo, a noção de transcendência expandiu-se da esfera do divino para o mundo laico, como aponta Charaudeau (2012) quando escreve:

Mas essa transcendência é secularizada no decorrer da história, o “além” pode ser um lugar de onde surge uma energia particular, fora do comum dos mortais, que não é nem definível nem atingível, sempre escondida, mas onipresente⁸² (CHARAUDEAU, 2012, p. 2).

⁸⁰ Tradução nossa de: “On voit là deux des notions essentielles qui caractérisent le charisme: celle de transcendance, celle d'attraction. Mais il y manque une dimension, celle qui fait pont entre la transcendance et l'attraction, à savoir la présence d'une personne, autrement dit: un corps. Ce sont les trois conditions pour qu'existe du charisme”.

⁸¹ Tradução nossa de: “on peut dire qu'il y a quelque chose de sacré qui impregne le charisme”.

⁸² Tradução nossa de: “Mais cette transcendance s'est sécularisée au cours de l'histoire, l'"au-delà" pouvant être un lieu d'où sourd une puissance particulière, hors du commun des mortels, qui n'est ni définissable, ni atteignable, toujours cachée mais onniprésente”.

A transcendência que, para o autor, pode estar relacionada às forças do bem ou as do mal, é algo que não podemos ver ou tocar, nem mesmo definir precisamente, mas cuja existência se faz perceber.

Podemos pensar, então, que a transcendência, relacionada ao místico, ao inexprimível, seja um elemento um tanto “abstrato” para atingir o ser humano. E, talvez, seja nesse sentido que Charaudeau (2012) afirme que, para que haja o carisma, a transcendência deva ser corporificada. Ou seja, ela precisa existir em uma pessoa, em um corpo humano, que estabelece a ligação entre o poder transcendental e os homens. Temos, então, o segundo elemento apontado pelo autor: o corpo.

Conforme Charaudeau (2012):

(...) o carisma vem ao corpo por um processo de *encarnação* de uma energia, de uma densidade, de uma inspiração que lhe habita de onde irradia qualquer coisa indefinível que atrai, que hipnotiza. O carisma é “presença”⁸³ (CHARAUDEAU, 2012, p. 3).

Nesse ponto, chegamos ao terceiro elemento do carisma, a atração. O carismático é alguém que, por possuir uma energia ou uma força própria, atrai as pessoas ao seu redor, representando para elas um objeto de identificação que é, ao mesmo tempo, um ideal inatingível; alguém que pode ser como um “espelho mediador do além” (CHARAUDEAU, 2012, p. 3). Para o autor:

É necessário que a pessoa carismática apresente-se como um espelho-mediador desse além, de modo que o público seja atraído em um movimento de identificação, mas ao mesmo tempo haja, por trás desse espelho, um ideal (uma pureza, um absoluto, um mal) inatingível. É um tipo de desejo “inessencial” que faria o público se mover a ele, desejo de um objeto que se esvai, fluido, e se recompõe mais longe quando se acredita ter apreendido⁸⁴

⁸³ Tradução nossa de: “Le charisme vient du corps par un processus d’*incarnation* d’une énergie, d’une densité, d’une inspiration qui l’habite d’où rayonne quelque chose d’indéfinissable qui attire, qui hypnotise.”

⁸⁴ Tradução nossa de: “Il faut que la personne charismatique se présente comme un miroir-médiateur de cet au-delà, de sorte que le public soit attiré dans un mouvement d’identification,

Assim, a pessoa dotada de carisma tem forte presença diante das outras, chamando-as à atenção, como se houvesse uma hipnose. Em outras palavras, o carismático parece encantar o outro a tal ponto que este não consiga pensar ou agir segundo a razão; como se aquele que o olha estivesse de algum modo à sua mercê.

Para uma melhor visualização da concepção de Charaudeau (2012) sobre o carisma, propomos o esquema seguinte:

Esquema 3: o carisma na concepção de Charaudeau.



Nesse sentido, o sujeito carismático (uma pessoa, um corpo) é alvo tanto de um elemento místico, quanto de um sujeito que o observa e que por ele é atraído.

Observando nosso *corpus*, a relação entre a transcendência, a atração e o carisma, explicitada no esquema, pode ser exemplificada pela seguinte passagem da narrativa de São Francisco de Assis:

A visão do pobre corpo esquelético de um homem que todos reconheciam como santo causou uma forte comoção e teve efeito imediato, despertando entre os espectadores a disposição ao arrependimento e a uma vida melhor (FRUGONI, 2011, p. 47).

Esse fragmento corresponde a um episódio no qual Francisco de Assis pediu a um amigo que o amarrasse em uma corda e o levasse pela cidade, nu, como se fosse um ladrão, pois, estando muito doente, havia comido um pedaço de frango na quaresma.

mais en même temps mesure que derrière le miroir il y a un idéal (une pureté, un absolu, un mal) inatteignable. C'est une sorte de désir "inessentiel" qui ferait se mouvoir le public à son insu, désir d'un objet qui s'efface, fuit, et se recompose plus loin quand on croit l'avoir saisi".

Consideramos que haja, aqui, os três elementos do carisma: a transcendência (“todos reconheciam como santo”) e a atração (“causou uma forte comoção”) no “corpo esquelético” de Francisco. O protagonista parece ter sido considerado um “espelho mediador”, à medida que foi apresentado como elemento de identificação e, ao mesmo tempo, como ideal inatingível (“despertando entre os espectadores a disposição ao arrependimento e a uma vida melhor”).

Podemos observar que, nesse excerto, o carisma não é representado a partir de uma imagem positiva, agradável, alegre, como imaginaríamos, a princípio, que deveria ser, mas é incorporado em alguém que sofre. Segundo Charaudeau (2014):

O sofrimento pode ser considerado um tipo de carisma, já que o ser humano é tão pequeno diante do amor divino, que sofre por não poder retribuí-lo. Temos carismáticos que são santos, místicos, que se fizeram conhecer, como Santa Tereza. O carisma do homem político comumente é atrelado ao sofrimento, formando uma imagem de quem, mesmo sofrendo, faz seu papel na política (CHARAUDEAU, 2014⁸⁵).

De tal modo, o sofrimento pode ser considerado um tipo de carisma, principalmente se pensarmos nos discursos que narram vidas de santos.

Se no excerto observado, notamos o carisma ligado ao sofrimento, observamos que a imagem carismática encontra-se nas narrativas de vida de São Francisco de Assis e de Francisco Xavier em diversos momentos, segundo diferentes formas, conforme veremos a seguir.

6.2 O carisma nas pregações de São Francisco de Assis

As pregações de Francisco de Assis podem ser destacadas como uma das formas mais recorrentes da representação do carisma do personagem na narrativa de vida

⁸⁵ Notas de uma conversa pessoal sobre o tema com Patrick Charaudeau durante o I CIED – Congresso Internacional de Estudos do Discurso, na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), em 2014.

escrita por Frugoni (2011). O discurso da autora relata diversos momentos em que Francisco, com suas palavras, com sua oratória e, sobretudo, com sua presença, atraía pessoas. Um desses episódios é representado no excerto seguinte:

Francisco tinha sucesso por causa de sua maneira especial de falar à multidão: pregava em vernáculo simples e espontâneo, usava gestos, mímica, cantos e melodias; era como assistir a um espetáculo (FRUGONI, 2011, p. 47).

A atração que Francisco de Assis exercia sobre as pessoas pode ser percebida, no trecho acima, à medida que Frugoni (2011) afirma que ele “tinha sucesso” diante da “multidão”, e que o povo, diante de suas palavras, parecia “assistir a um espetáculo”, ou seja, ficava encantado, fascinado. Ainda conforme o excerto transcrito, as pregações de São Francisco eram marcadas pela simplicidade, pela gestualidade e pela música, elementos que, a nosso ver, contribuem para a constituição de uma imagem de atração, de carisma.

Ainda nesse mesmo sentido, destacamos a passagem a seguir, na qual Frugoni (2011) vale-se do discurso de Tomás de Spalato (1222), quando ele mostra a reação das pessoas da cidade, enfatizando os homens letrados, diante das palavras de São Francisco:

O arqui-diácono e cronista Tomás de Spalato lembra uma memorável homilia de Francisco sobre o tema “Anjos, homens e demônios”, proferida em 1222 em Bolonha diante do Palácio Público, onde parecia estar reunida toda a cidade. O autor registra o espanto e a admiração de homens letrados, isto é, doutos que dominavam o latim, perante o sermão de um inculto, porém capaz de se comunicar de forma inédita e cativante (FRUGONI, 2011, p. 47-48).

Inferimos, nesse fragmento, a construção de uma imagem de carisma para o personagem pela maneira com a qual a homilia de Francisco é qualificada, como “memorável”, ou seja, inesquecível; pela descrição da reação dos “homens letrados”, com “espanto” e “admiração” e pela descrição da pregação de Francisco como de

“forma inédita e cativante”, em outras palavras, como algo que cativa, que prende, que atrai o público.

Seguido ao fragmento acima descrito, Frugoni (2011) atribui um comentário ao discurso de Tomás de Spalato, corroborando a imagem de carisma atribuída a Francisco de Assis, ao afirmar que:

Francisco sabia prender a atenção do público, às vezes com surpreendente desenvoltura, interpretando, por exemplo, em sentido cristão, os pensamentos do apaixonado impaciente em se unir à sua amada (FRUGONI, 2011, p. 47-48).

Ainda no excerto a seguir, notamos o destaque que Frugoni (2011) confere à capacidade de Francisco de Assis ao falar à multidão:

Chegando ao castelo, São Francisco entra e vai até a praça, onde estava reunida toda a multidão desses senhores, e com o espírito fervoroso subiu numa mureta e começou a pregar, apresentando como tema de sua pregação as seguintes palavras em vernáculos: “Tamanho é o bem que espero, que toda pena me é alegria.” E, por inspiração do Espírito Santo, pregou tão devota e profundamente sobre o tema, demonstrando-o com diversas penas e martírios dos santos apóstolos e dos santos mártires, com as duras penitências dos santos confessores, e com muitos tormentos e tentações das santas virgens e dos outros santos, que todas as pessoas ficaram com a mente e os olhos presos em sua direção, como se fosse um anjo de Deus a falar (FRUGONI, 2011, p. 48-49).

Até o momento, observamos que a constituição de uma imagem de carisma para São Francisco de Assis é realizada, sobretudo, pelo destaque à sua oratória, ao seu dom de falar ao público. No entanto, essa imagem ultrapassa a qualidade de bom orador do personagem e abrange uma dimensão mais ampla, que é relacionada à sua capacidade de converter as pessoas. No fragmento seguinte, no qual a autora destaca que Francisco “consegue converter ladrões”, podemos inferir que ele exerce o papel de *espelho-mediador* diante daqueles que o ouviam, uma vez que a conversão pode ser

compreendida como decorrente de um processo de identificação/projeção. Os excertos a seguir demonstram essa característica de Francisco, segundo a visão de Frugoni (2011):

Com uma risonha e afetuosa compreensão da psicologia humana, ele consegue converter ladrões que, às vezes, “impelidos por grandes necessidades, vinham pedir um pouco de pão” (FRUGONI, 2011, p. 74).

(...) os irmãos, que se revelavam homens excepcionais, cada qual à sua maneira, estão ligados por grande afeto e caridade, sobretudo devido ao entusiasmo com a nova vida e pela fé em Francisco (FRUGONI, 2011, p. 83).

Nos dois fragmentos acima, inferimos a presença da transcendência, elemento do carisma (CHARAUDEAU, 2012), pois, além de ser capaz de converter as pessoas, São Francisco possuía seguidores que conforme a autora “fé” nele. Tais características parecem remeter à construção de uma imagem de “santidade” para o homem Francisco de Assis — vale lembrar o título do livro *Vida de um homem: Francisco de Assis*, que parece ter como objetivo narrar a vida de um ser humano comum.

Em suma, observamos que, na narrativa de Frugoni (2011), o carisma de São Francisco de Assis manifesta-se principalmente em suas pregações, estando vinculado, portanto, à sua oratória e ao seu poder de levar as pessoas a um novo modo de vida, de convertê-las. De tal modo, a imagem de “santidade”, no discurso de Frugoni (2011), segundo nosso ponto de vista, é perpassada pela imagem da transcendência que se incorpora em alguém e que se faz atrair, logo, ao carisma.

Ainda em busca da relação entre o carisma e a “santidade”, partiremos, a seguir, para a análise da obra de Maior (2003), no intuito de observar em que medida Francisco Xavier é representado como um ser dotado de carisma e tentando elucidar como o discurso de Maior (2003) o caracteriza.

6.3 Chico Xavier: popularidade, fama e idolatria

Assim como na narrativa de Frugoni (2011) podemos observar uma imagem de carisma para São Francisco de Assis, destacada essencialmente por suas pregações capazes de atrair e converter o público, em *As vidas de Chico Xavier* (2003) podemos identificar o carisma do personagem, marcado, também, por sua capacidade de atrair e cativar multidões, tanto pessoalmente, quanto pela mídia.

A primeira dessas formas, a que nos pareceu mais recorrente e enfática, ocorre pelas constantes narrativas de episódios que marcam a popularidade e a fama de Chico Xavier, as quais são representadas em fragmentos que remetem a diversos momentos de sua vida, desde seu velório e sepultamento, no início do livro, até a narrativa de seu crescente reconhecimento, ocorrido diante da população.

Nesse sentido, destacamos o excerto abaixo, que relata a multidão que compareceu ao velório de Chico Xavier, conforme Maior (2003):

Uma fila de admiradores logo dobrou o quarteirão e se prolongou dia e noite, por dois dias. A Polícia Militar e o Corpo de Bombeiros foram mobilizados e, de todo canto do país, chegaram os devotos de Chico Xavier.

Mães e pais que perderam filhos e foram consolados por ele; pobres que teriam morrido de fome ou de frio sem a ajuda dos mutirões que ele promovia; espíritas e não-espíritas de todo país, que aprenderam a ter fé com a ajuda de Chico.

As 48 horas de velório foram suficientes para que as caravanas de ônibus chegassem em paz. A Polícia Militar fez as contas: 2.500 pessoas por hora, em média, se despediram de Chico no Grupo Espírita da Prece. Ao todo, 120 mil pessoas. A fila para ver o corpo atingiu quatro quilômetros e chegou a exigir uma espera de aproximadamente três horas.

Coroas de flores foram enviadas de todo o país por políticos, artistas, admiradores anônimos, enquanto o prefeito decretava feriado na cidade, o Governador anunciava luto oficial por três dias, e o Presidente Fernando Henrique Cardoso divulgava uma mensagem sobre a importância do líder espírita para o país e para os pobres (MAIOR, 2003, p. 13).

Analisando o fragmento supracitado, localizado logo no início da obra de Maior (2003), inferimos que a imagem do carisma de Francisco Xavier ultrapassa os limites de sua vida, abrangendo, também, sua morte e o velório de seu corpo.

Conforme já apresentado, o corpo é um dos elementos do carisma (CHARAUDEAU, 2012) e é, também, uma figura importante na constituição da imagem de “santidade” e, como tal, possui importância nos discursos aqui analisados. Nesse sentido, enquanto na narrativa vida de São Francisco de Assis escrita por Frugoni (2011), o corpo foi representado, em determinado momento, como “esquálido”, na narrativa de vida de Chico Xavier é o corpo sem vida que é apresentado ao leitor, logo no início do texto.

Na obra de Maior (2003), o corpo morto de Chico Xavier configura-se, a nosso ver, como um corpo ligado à transcendência, um corpo místico, dotado de “forças do além”. E, assim sendo, um corpo que atrai e fascina a pessoas vindas “de todo canto do país”, “pobres”, “mães e pais” que foram consolados por Chico Xavier, pessoas “espíritas e não espíritas”, uma multidão de “120 mil pessoas”.

Ainda no mesmo fragmento, inferimos que, assim como ocorre no discurso de Frugoni (2011) sobre São Francisco de Assis, há, conforme a narrativa de Maior (2003), a representação de Francisco Xavier como alguém que possuía “devotos”. Segundo o autor, muitas pessoas “aprenderam a ter fé com a ajuda de Chico”, o que nos permite considerar que Chico Xavier também tinha a capacidade de converter as pessoas. Tal característica reverbera a hipótese de que são construídas imagens de transcendência e, por conseguinte, de atração e carisma para o médium espírita.

Essa atração, representada principalmente pela ênfase no grande número de pessoas que participaram do velório e do sepultamento de Chico Xavier, pode ser observada, também, no fragmento abaixo, que destaca que “30 mil pessoas acompanharam o cortejo a pé”.

Na terça-feira — 48 horas depois da morte —, um carro do Corpo de Bombeiros estacionou em frente ao Grupo Espírita da Prece para transportar o corpo de Chico até o cemitério.

Mais de 30 mil pessoas acompanharam o cortejo a pé. O trânsito parou e um clima de comoção tomou conta da multidão (MAIOR, 2003, p. 14).

Além de enfatizar a presença da multidão que participou do sepultamento de Francisco Xavier, Maior (2003) também relata a homenagem que o médium espírita, ou melhor, que seu corpo recebeu na porta do cemitério: “uma chuva de pétalas de 3 mil rosas lançadas de um helicóptero”, conforme o excerto a seguir:

Na porta do cemitério, o caixão foi recebido com uma chuva de pétalas de 3 mil rosas lançadas de um helicóptero da Polícia Rodoviária Federal, ao som de músicas como Nossa Senhora, o canto de fé de Roberto Carlos, e Pra não dizer que não falei das Flores, canção protesto de Geraldo Vandré (MAIOR, 2003, p. 14).

A nosso ver, essa homenagem também pode, de certo modo, ser interpretada como o reconhecimento do carisma de Francisco Xavier, que parecia possuir uma espécie de energia que cativava o povo ao longo de sua vida e, quiçá, após sua morte, haja vista, por exemplo, o fato de que seu túmulo recebe peregrinações até os dias atuais (MAIOR, 2003)⁸⁶. Destaquemos também que músicas que louvavam à Maria, mãe de Jesus, foram tocadas, parecendo haver um enlaçamento entre a religião católica e a espírita. O carisma de Chico Xavier era tanto que ultrapassava convenções ou fronteiras religiosas.

Dando sequência à nossa análise, ainda no primeiro capítulo do livro, podemos perceber a constituição de uma imagem de carisma de Chico Xavier ligada à sua popularização, a uma condição de ídolo, o que pode ser inferido no fragmento:

Verdade irrefutável mesmo é que Chico, menino pobre e mulato do interior de Minas, filho de pais analfabetos, se transformou em mito, venerado, idolatrado, atacado, perseguido — um ídolo popular (MAIOR, 2003, p. 15).

Nesse trecho, percebemos a representação de Francisco Xavier como alguém que saiu de uma vida humilde e de uma condição de anonimato e passou a ter a condição de um “mito”, “venerado”, “idolatrado”, “um ídolo popular”.

Sobre essa nova condição de Chico Xavier, Maior (2003) ainda escreve:

⁸⁶ Ver comentários e foto do túmulo de Francisco Xavier na página 103 deste trabalho.

Em fevereiro do ano 2000, Chico foi eleito o Mineiro do Século em votação que mobilizou a população de todo o estado de Minas Gerais e o consagrou, mais uma vez, como fenômeno popular. Couberam a ele exatos 704.030 votos — o suficiente para derrotar concorrentes poderosos como Santos Dumont (segundo colocado), Pelé, Betinho, Carlos Drummond de Andrade e Juscelino Kubitschek (o sexto colocado) (MAIOR, 2003, p. 20).

Os fragmentos analisados nesse tópico até o momento encontram-se todos no primeiro capítulo, parte do livro em que o autor apresenta o personagem, narra sua morte e seu sepultamento. A partir de agora, observaremos como, ao longo da narrativa organizada em *flashback*, o autor representa o processo de popularização e de gradativo reconhecimento de Francisco Xavier como figura pública.

Assim sendo, apresentamos o trecho a seguir, ocorrido quando Chico Xavier ainda era jovem. Levado a um bordel por uns amigos a pedido do pai, que gostaria que o filho deixasse de ser virgem, o médium espírita foi reconhecido e respeitado pelas mulheres. O episódio é transcrito a seguir:

Meses depois, um amigo de seu pai o convidou para dar um passeio à noite e o levou ao bordel. (...) A entrar no salão, ele foi reconhecido.

— Vejam quem está aqui... Vamos fazer uma prece juntos. As mulheres não estavam brincando. De repente, o bordel virou um centro espírita improvisado. Preces, passes, “uma grande alegria cristã”, segundo Chico (MAIOR, 2003, p. 40-41).

Esse fragmento sugere, de certo modo, uma espécie de manifestação da transcendência atrelada a Francisco Xavier, uma vez que são as prostitutas que lhe pedem para fazerem uma “prece juntos”, o que transforma completamente o lugar que, em vez de centro de prazer, se converte em local de prece. Nesse local considerado por muitos como profano, ou dedicado aos prazeres da carne, onde sexo e bebida se aliam, instaura-se, como por milagre, o sagrado.

Para além da esfera da transcendência, em outros momentos da narrativa, observamos a construção de uma imagem de Francisco Xavier como uma figura que atrai, como uma figura conhecida, famosa, tal como ocorre no título do capítulo 8: “A nova atração de Uberaba” (MAIOR, 2003, p. 149). E, também, no excerto a seguir, no qual se destacam as visitas de pessoas de outros estados que Chico Xavier recebia e que ficavam comovidas diante dele: “A maioria dos visitantes saía do Rio de Janeiro e de São Paulo atraída pelo porta-voz dos poetas mortos e voltava para casa impressionada com as consultas médicas do Dr. Bezerra” (MAIOR, 2003, p. 63).

Nesse mesmo sentido, o reconhecimento do líder espírita mineiro também é mostrado por Maior (2003) em outros momentos de seu texto, como nos seguintes: “Em meio à polêmica, o rapaz de Pedro Leopoldo ficava famoso e virava atração principal de sessões espíritas de outras cidades” (MAIOR, 2003, p. 67); “Em 1962, Chico Xavier já mobilizava milhões de espíritas e católicos no Brasil” (MAIOR, 2003, p. 168).

Maior (2003) relata, ao longo da narrativa, como Francisco Xavier torna-se uma pessoa famosa, uma celebridade, condição que pode estar relacionada ao carisma. Para John Potts (2009), o carisma não é uma característica essencial para a criação de uma celebridade, mas é um elemento a mais, que pode ser “aplicado somente para aqueles raros indivíduos que parecem transcender a celebridade normal” (POTTS, 2009, p. 180 *apud* BAPTISTA, 2014, p. 3).

De tal modo, acreditamos que na narrativa de Maior (2003) faz-se perceber uma imagem de Chico Xavier como um desses indivíduos que transcendem a esfera do sujeito comum e, também, das celebridades comuns. Parece tratar-se de um homem célebre, cuja presença pode ser considerada transcendental, como já vimos em excertos anteriores, e como ainda podemos observar no trecho abaixo: “Mães levavam os filhos para ele tocar, outras se limitavam a chorar em silêncio, alguns desmaiavam. As cenas de idolatria se seguiam madrugada adentro” (MAIOR, 2003, p. 169).

Esse fragmento remete à imagem de Chico Xavier como um tipo de “salvador”, cuja presença causava emoção, comoção: “alguns desmaiavam”. Um “salvador” venerado, idolatrado e cujo toque parecia ter o poder de curar, conforme algumas mães acreditavam. Nesse sentido, ainda destacamos o trecho a seguir:

Uma senhora chega diante de Chico, começa a tremer, empalidece, desmaia. Quinze minutos depois volta, coloca o rosto de Chico em suas mãos, chora como criança e se afasta, ainda aos prantos, sem dizer uma palavra. Homens e mulheres beijam suas mãos, ele beija de volta. Seus bolsos ficam cheios de cartas (MAIOR, 2003, p. 208-209).

No episódio narrado, notamos a imagem de Chico Xavier como alguém extremamente místico, cuja presença parece traduzir as “forças do além”, como um carismático, como um santo a quem recorriam os “desesperados” e entristecidos. Maior (2003) ainda relata que Chico “Não podia andar pelas ruas sem ser interrompido por admiradores e por desesperados em geral. Muitos agarravam suas mãos, imploravam conselhos, choravam” (MAIOR, 2003, p. 221). Em outro momento da narrativa, notamos o relato da mesma reação das pessoas diante de Francisco Xavier, quando, já com certa idade, o médium saía de uma sessão espírita:

Algumas mulheres mandaram beijos para ele, outras avançaram sobre seu corpo arqueado em busca de autógrafos. Sem êxito. Ele precisava ir embora. Os dez metros até o portão pareciam quilômetros. Para alcançar a rua e chegar ao carro, atravessou mais uma vez o beco dos aflitos, um corredor estreito entre uma das paredes da casa e o muro do vizinho. A multidão se aglomerou ali para tocar no santo, para enfiar bilhetes em seus bolsos, para gritar:

– Chico, olha para mim.

Ele olhava.

– Chico, você é maravilhoso.

Ele acenava.

— Chico, você é lindo.

Ele sorria.

(MAIOR, 2003, p. 263-264)

Inferimos, nesse excerto, a criação de uma imagem de objeto de identificação para Francisco Xavier, de um ser venerado, adorado pela “multidão”, de um “santo” no qual as pessoas gostariam de “tocar”, conforme o próprio autor descreve. E, mais que isso: alguém capaz de provocar certa histeria coletiva, aqui representada por mulheres que dizem que ele é bonito e lhe enviam beijos... De certa maneira, Chico Xavier tornou-se,

aos olhos de muitos, uma “estrela” como as “estrelas” de cinema. Uma vedete. Um ser a ser adorado. É claro que, para isso, houve a contribuição (positiva ou negativa?) das mídias que o (per)seguiam.

Assim, a presença de Francisco Xavier, segundo a narrativa de Maior (2003), fez-se visível, ainda, nas casas dos brasileiros, por meio da televisão, um dos principais veículos de produção e divulgação de imagens de celebridades. Ao relatar a participação de Francisco Xavier no programa de entrevistas *Pinga-Fogo*, da extinta TV Tupi, em 1975, Maior (2003) enfatiza a audiência do programa, conforme o fragmento seguinte:

(...) 75% dos televisores paulistas ficaram ligados no *Pinga-Fogo* até o fim, às 3h da manhã. Pobres, milionários, céticos, políticos, psiquiatras dormiram de madrugada naquela terça-feira para acompanhar as opiniões extravagantes de Chico Xavier sobre reencarnação, sexo, catolicismo, fornos crematórios e bebês de proveta. Nada menos que 200 telespectadores telefonaram ao longo das quase três horas de entrevista (MAIOR, 2003, p. 191).

No texto supracitado, a descrição proposta pelo autor corrobora para construção de uma imagem de celebridade para o médium espírita tanto pela quantificação, “75% dos televisores paulistas”; “200 telespectadores”, quanto pela qualificação do público que, segundo Maior (2003) assistiu à entrevista, “pobres”, “milionários”, “céticos”, “políticos”, “psiquiatras”.

De tal modo, conforme esse fragmento, Chico Xavier é representado como alguém que atraía às atenções, que era alvo de interesse de um público grande e heterogêneo. Corroborando o que dissemos acima sobre a “vedetização” de Chico Xavier, lançamos mão de comentários do autor: “De repente, ele se transformou em um ídolo de massa, um *showman*, um *pop star*” (MAIOR, 2003, p. 199) e “Chico já era um fenômeno” (MAIOR, 2003, p. 207).

Ainda em relação à participação de Francisco Xavier no *Pinga-Fogo*, Maior (2003) afirma: “O censo daquele ano revelou a presença de 1,5 milhão de espíritas no país — ou seja, desde o primeiro *Pinga-Fogo* o número de kardecistas confessos tinha triplicado” (MAIOR, 2003, p. 226). Essa citação vai ao encontro de nossa hipótese da representação

de Francisco Xavier como alguém dotado de grande carisma, capaz de “converter” as pessoas à doutrina espírita e, de modo mais amplo, à fé.

Se, por um lado, a história de Francisco Xavier relata sua inserção na televisão brasileira, por outro, mostra sua importância no cenário cultural, quando afirma que ele “Já tinha virado verbete até mesmo da *Enciclopédia Delta Larousse*” (MAIOR, 2003, p. 201). E quando narra sua forte presença no meio editorial, conforme observamos nos trechos abaixo:

Na *Bienal do Livro* daquele ano, a fila até Chico Xavier, no estande da *Livraria Modelo*, assumiu proporções descomunais. Quase 1500 pessoas se esforçaram para chegar a ele. Distribuiu autógrafos das duas horas da tarde até às sete da manhã seguinte (MAIOR, 2003, p. 206).

Em 1973, Chico foi atração em outra tarde-noite-madrugada de autógrafos. Nos dias 3 e 4 de agosto, no Clube Atlético Ipiranga, em São Paulo, ele deixou sua assinatura em nada menos que 2.243 livros após dezoito horas de maratona (MAIOR, 2003, p. 206).

Em 1973, Chico era um best-seller recorde no Brasil. Tinha escrito 116 livros e vendido mais de 4 milhões de exemplares (MAIOR, 2003, p. 208).

A fama de Chico Xavier, segundo a narrativa de vida analisada, ultrapassa o contexto nacional. Maior (2003) narra que o líder espírita viajou por outros países, levando a doutrina e publicando livros, de modo a ser reconhecido e respeitado em âmbito internacional. Destacando a primeira dessas viagens, que fora para os Estados Unidos, o autor afirma: “A viagem renderia. Livros como *Agenda Cristã* e *Nosso Lar* seriam vertidos para o inglês, japonês e tcheco” (MAIOR, 2003, p. 179).

Desse modo, observamos que Chico Xavier é representado, ao longo da obra de Maior (2003) como uma figura popular, cuja vida é, gradativamente, marcada pela fama e, de certa forma, pela idolatria. Essa popularidade teve início nas sessões espíritas presididas por Francisco Xavier, em sua cidade natal, as quais atraíam a um público cada vez maior, e foi, aos poucos, ganhando visibilidade midiática e ultrapassando os limites territoriais, culturais e, mesmo, religiosos.

Vimos, nesse capítulo, que a noção de carisma proposta por Charaudeau (2012) pode ser encontrada na representação discursiva dos personagens São Francisco de Assis

e Francisco Xavier, nas respectivas narrativas de vida, escritas por Frugoni (2011) e Maior (2003). Notamos que, em tais narrativas, cada um desses personagens possui suas peculiaridades, as quais nos permitem pensar neles como seres — ou corpos — marcados pela transcendência e pela atração.

Nesse sentido, conforme explicitamos anteriormente, o discurso de Frugoni (2011) enfatiza o dom da oratória e a forte presença de São Francisco de Assis em suas pregações, enquanto o relato de Maior (2003) destaca a popularidade e a fama de Francisco Xavier, também marcadas pela representação do médium espírita como um ser de presença forte.

Notamos, de tal modo, que os dois personagens são representados pelos autores como seres capazes de atrair e de encantar, de serem tomados como objetos de identificação pelo público, de converterem pessoas à fé. A uma fé que pode estar relacionada ao Catolicismo ou ao Espiritismo, mas que, acima de tudo, relaciona-se ao universo Cristão (ainda que as duas doutrinas considerem a figura do Cristo de maneiras distintas)⁸⁷.

⁸⁷ Conforme já explicamos em outros momentos deste trabalho, as diferenças entre as doutrinas espírita e católica não concernem aos nossos objetivos.

CAPÍTULO 7- ESTABELECENDO UM CONTRASTE ENTRE AS DUAS NARRATIVAS DE VIDA

No segundo capítulo desta tese, discorreremos sobre as concepções teórico-metodológicas propostas por Bertaux (1997) e por Charaudeau (1983, 1992) e estabelecemos algumas interfaces entre elas. Retomando nossa discussão, em primeiro lugar, compreendemos que ambas tomam o discurso como objeto de estudo, mais especificamente, o discurso narrativo. Em segundo lugar, identificamos que a observação e a análise desse discurso, ou seja, das narrativas de vida, ocorre a partir de uma *interpretação plausível* (BERTAUX, 1997, p. 19) ou de *possíveis interpretativos* (Charaudeau, 1983, p. 57). E, em terceiro lugar, observamos que os dois autores propõem, em suas metodologias, o estabelecimento de um contraste entre suas análises, que, para Charaudeau (2011), é um dos meios de se consolidar os *possíveis interpretativos* alcançados.

Consoante às propostas dos autores supracitados, realizaremos, nesse capítulo, um contraste, ou uma comparação, entre as análises realizadas ao longo da tese, entre os efeitos discursivos presentes nas narrativas de vida de São Francisco de Assis e de Francisco Xavier. Teremos, nessa comparação, os objetivos de: i) compreender em que medida os efeitos presentes nos textos de Frugoni (2011) e de Maior (2003) colaboram (ou não) para a constituição de uma imagem de “santidade” para os personagens; ii) identificar possíveis semelhanças e dissemelhanças entre as duas narrativas de vida e iii) atribuir maior credibilidade aos nossos *possíveis interpretativos*.

Iniciaremos esse contraste pela análise dos títulos das narrativas de vida escolhidas.

7.1 Contrastando os títulos das narrativas de vida

Nos títulos propostos por Frugoni (2011) e por Maior (2003), respectivamente, *Vida de um homem: Francisco de Assis* e *As vidas de Chico Xavier*, destacamos, primeiramente, a palavra “vida(s)”, presente nos dois títulos. A nosso ver, a utilização dessa palavra pode

ser considerada como uma estratégia que visaria a consolidar o caráter biográfico dos livros e atribuir, de certo modo, um valor de verdade e de unicidade às histórias narradas.

Ainda conforme o nosso *possível interpretativo*, os títulos das obras parecem sugerir que Frugoni (2011) teria o objetivo de narrar a vida de um ser humano (*de um homem*) chamado Francisco e que viveu em Assis, na Itália. Enquanto, por outro lado, Maior (2003) objetivaria narrar a vida de Francisco Cândido Xavier (*Chico Xavier*), com ênfase em sua mediunidade, em sua espiritualidade e na psicografia, o que, em nosso ponto de vista, pode ser uma explicativa para o plural em “*vidas*”.

Nesse sentido, inferimos que na construção discursiva do título da obra de Frugoni (2011) parece haver uma tentativa de se criar uma imagem de homem comum para São Francisco de Assis e de desmistificar a imagem de santo, comumente atribuída ao personagem, haja vista a ausência do prefixo “São” em seu nome⁸⁸. Em contrapartida, inferimos que pode haver, no título da obra de Maior (2003), o intuito de apresentar Chico Xavier como um personagem místico, ou mesmo mítico, cuja vida é definida pelo plural, remetendo à sua capacidade de dar voz a várias vidas, ao se comunicar com pessoas já falecidas.

De tal modo, podemos considerar que, nos títulos, haja efeitos discursivos que gerariam uma imagem de homem para o santo, no caso de Francisco de Assis, e de uma imagem mística, de algum modo, relacionada ao santo, para o homem, no caso de Francisco Xavier.

Essas observações parecem, à primeira vista, contraditórias. No entanto, podemos interpretá-las como efeitos discursivos que geram um ponto de intersecção entre os personagens: entre o homem e o santo encontrar-se-iam Francisco de Assis e Francisco Xavier.

Consideramos importante enfatizar que traçamos tais observações a partir de nossa compreensão, do nosso *possível interpretativo*, sabendo que podem coexistir outras maneiras de interpretar os títulos analisados.

Em seguida, estabeleceremos uma comparação entre as capas dos livros.

⁸⁸ Embora Frugoni (2011) não utilize o prefixo no título da obra, ela o faz em diversos momentos ao longo do texto, alternando os nomes São Francisco de Assis e Francisco de Assis.

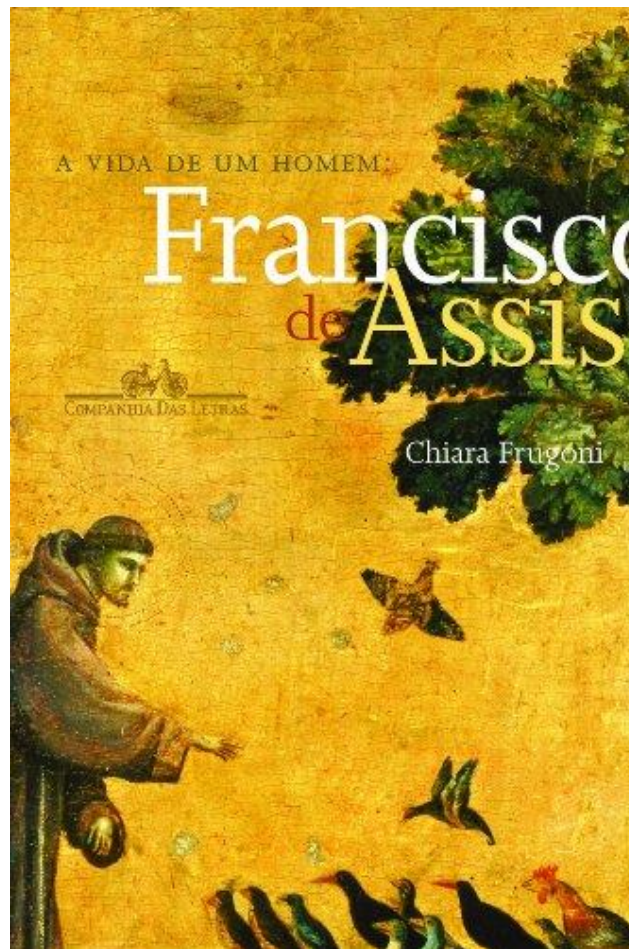
7.2 Contrastando as capas das obras

Observaremos, nesse tópico, as capas das obras, que já foram apresentadas em outro momento, mas às quais retomaremos a fim de contrastá-las. Não temos o objetivo de realizar uma análise dos dados técnicos das imagens, o que exigiria um aprofundamento teórico nessa área. Assim, considerando as imagens como discursos — uma vez que são produzidas no interior de um grupo social, por um determinado sujeito que possui determinados objetivos frente a um público idealizado — visamos traçar alguns comentários sobre a organização das imagens em cada capa e relacioná-las uma a outra. As capas encontram-se a seguir:

Figura 5- Capa do livro *As vidas de Chico Xavier*.



Figura 6- *Vida de um homem: Francisco de Assis.*



Diante das capas, chama-nos a atenção o fato de Chico Xavier estar segurando uma criança nos braços e de Francisco de Assis estar alimentando os pássaros. Interpretando, primeiramente, a imagem de Chico Xavier, consideramos que as crianças são comumente associadas à pureza, à inocência, à bondade, características que representam um ideal de vida cristã, conforme nos mostra a citação bíblica: “Deixai-vir a mim as crianças, não as impeçais, pois o Reino dos céus pertence àqueles que se tornam semelhantes a elas” (Mt, 19:14).

Nesse sentido, em uma interpretação denotativa, inferimos que Chico Xavier parece ser representado como um benfeitor ou um protetor das crianças, o que sugere certa identificação entre o protagonista e elas. Essa imagem de pureza é ratificada pela

da alegria, inferida no sorriso de Francisco Xavier, sorriso que, a nosso ver, seria a manifestação de sua satisfação diante do menino e de sua admiração por ele.

Por outro lado, se pensarmos sob um viés mais conotativo, inferimos que a foto de Chico Xavier com a criança nos braços teria como efeito a criação da imagem de um guia, de um líder ou até de uma espécie de pai que ele foi tanto para a doutrina do Espiritismo quanto para as pessoas que a ele recorreram, seja diretamente, seja pela leitura de suas obras. E, nesse sentido, a criança representaria tais pessoas, seres humanos que deveriam, tal como as crianças, crescer, porém, na espiritualidade, na fé, na bondade e na pureza.

Analisando a capa da obra de Frugoni (2011), observamos que há uma imagem de São Francisco de Assis alimentando os pássaros, imagem que, analisada de modo denotativo, representa o personagem como uma espécie de benfeitor, de protetor dos animais, conforme o santo é conhecido. Esses animais também podem ser relacionados ao ideal de pureza, de inocência, já que, pensando sob uma perspectiva religiosa, os animais são criaturas de Deus, conforme a citação da Bíblia:

E, Deus, pois, fez os animais selvagens segundo as suas espécies, e os animais domésticos segundo as suas espécies, e todos os répteis da terra segundo as suas espécies. E viu Deus que isso era bom (Gn 1: 25).

A ilustração da capa faz referência direta ao conhecido episódio da pregação aos pássaros, presente na narrativa. Acreditamos que, embora tal imagem seja ilustrativa de um fato narrado ao longo da obra — o que não ocorre na capa do livro de Maior (2003) — a opção pela representação desse episódio constitui-se uma escolha da autora, uma estratégia discursiva sobre a qual devemos pensar.

Nesse sentido, analisando a imagem a partir de um viés conotativo, podemos compreender que os pássaros representariam as pessoas beneficiadas e/ou protegidas por São Francisco de Assis, enquanto o alimento (que poderia ser migalhas, milho ou outro grão) representaria as palavras proferidas por ele.

Sob esse mesmo viés, destacamos as diferentes espécies de pássaros que aparecem na capa as quais podemos considerar, a princípio, de duas maneiras: i) como

representativas da diversidade do público ao qual Francisco de Assis se voltava; ii) como representativas de um público que se constituía apenas pelas pessoas mais pobres, mais humildes, conforme explicaremos a seguir, partindo da transcrição do episódio da pregação aos pássaros, tal como o narra Frugoni (2011):

Francisco, chegando perto de Bevagna, viu reunidos muitos pássaros de todas as espécies: pombas, gralhas, alfaíates. Na literatura medieval, as várias categorias de pássaros frequentemente indicavam as diversas camadas sociais: por exemplo, as aves de rapina, instrumentos de caça para os senhores, amiúde simbolizam esta casta, ao passo que a pomba simboliza o humilde e empenhado pregador; a gaivota, os fiéis que não são atraídos pelas vaidades do mundo: de fato, é um pássaro que se contenta com pouco e, como adota e alimenta os filhotes rejeitados pela águia, é símbolo de caridade e desinteresse. Num tratado do século XIV, *Les livres du Roi Modus et de la Royne Ratio* [O livro do rei Modus e da rainha Ratio], a tradicional tripartição da sociedade entre sacerdotes, guerreiros e camponeses ou trabalhadores braçais é exemplificada com o recurso a determinadas espécies de pássaros; os trabalhadores, em particular, são representados pelas ‘pombas, gralhas, pássaros silvestres e aquáticos’.(...) Assim, a pregação de Francisco é dirigida aos ocupantes do grau inferior da pirâmide social, os trabalhadores braçais. Mas os pobres também são marginalizados como os agricultores, com os quais frequentemente se confundem, frágeis, submissos e indefesos; e eles também podem ser simbolicamente representados pelos pássaros⁸⁹. (FRUGONI, 2011, p. 91-92).

A partir da leitura da citação anterior, podemos considerar, por um lado, que o público era variado, composto por homens, mulheres e crianças de todas as classes sociais e de diferentes etnias, enfim, por todo e qualquer ser humano que quisesse ouvir as palavras de Francisco. Essa hipótese decorre, primeiramente, da própria ilustração da capa, que apresenta diferentes espécies de pássaros (umas quatro ou cinco). E, em segundo lugar, pelas palavras de Frugoni (2011) no excerto anterior: “reunidos muitos pássaros de todas as espécies”.

Por outro lado, o excerto supracitado nos permite compreender que, pela descrição das espécies de pássaros que ouviam Francisco (“pombas, gralhas, alfaíates”),

⁸⁹ Frugoni (2011) relata o episódio da pregação a partir das versões de dois autores que narraram a vida de São Francisco de Assis: a de Roger de Wendover, que já foi citada neste trabalho, e a de Tomás de Celano, que corresponde a esse fragmento.

esse público era composto apenas pelas pessoas mais humildes: pobres, agricultores, trabalhadores de modo geral, pois, segundo a autora, tais espécies eram representativas dessa classe social.

Diante dessas duas possibilidades de compreensão, consideramos, após a análise discursiva da obra, que compreende também sua capa, que São Francisco de Assis tinha um cuidado especial para com os pobres e sofredores, no entanto, falava a todos aqueles que estivessem dispostos a ouvi-lo, mesmo que fossem ricos. Nesse sentido, tomamos como exemplo seu primeiro companheiro, Bernardo, que o acolhera em sua casa em uma noite. “Bernardo, que era riquíssimo, atraído pelo exemplo de Francisco, de fato decidira partilhar firmemente seus ideais, acompanhando-o no hábito e na vida” (FRUGONI, 2011, p. 77).

Inferimos, após essas observações, que tanto Francisco Xavier quanto São Francisco de Assis é representado na capa de sua respectiva narrativa de vida como benfeitor, protetor, intercessor, como uma espécie de guia ⁹⁰ no crescimento espiritual e na fé em Deus. Ou mesmo como um santo.

Para dar prosseguimento ao contraste entre as obras, retomaremos, de maneira sucinta, alguns elementos de nossas análises, tentando, no entanto, não tornar este trabalho redundante.

7.3 Contrastando os efeitos de real, de ficção e de gênero

Começaremos a estabelecer as relações entre os efeitos de real, de ficção e de gênero pelos efeitos de gênero, uma vez que estão presentes, nas duas narrativas de vida, logo na primeira linha do texto.

Conforme vimos no capítulo cinco, em ambas as obras os autores utilizam um estilo semelhante ao “Era uma vez” para iniciar suas narrativas: “Havia em Assis, no vale de Spoleto, um homem chamado Francisco” (FRUGONI, 2011, p. 9) e “Eram pouco mais

⁹⁰ Não no sentido do Espiritismo, como o guia Emmanuel, mas no sentido de alguém que conduz à, que leva à.

de 19h30min quando o coração de Chico Xavier parou” (MAIOR, 2003, p 11), o que remete ao maravilhoso, aos contos de fadas.

Nosso *possível interpretativo* sugere que tal estratégia possa ser um modo de expressar a distância temporal, física e, principalmente, espiritual entre Francisco de Assis e os homens comuns da atualidade (dentre eles os possíveis leitores); bem como um modo de destacar a excepcionalidade e a evolução espiritual de Francisco Xavier em relação aos homens e às mulheres comuns.

Quanto aos *efeitos de ficção*, notamos que estes são explorados de maneira distinta em cada uma das narrativas de vida analisadas. Na obra de Frugoni (2011), esse efeito é gerado em função da ausência de relatos sobre a vida de São Francisco de Assis antes de sua conversão, já que, devido à longa distância espaço-temporal entre a autora e o personagem, não é possível recuperar muitos episódios de sua infância e de sua juventude. É preciso imaginar, conforme a própria autora explica.

Na obra de Maior (2003), os *efeitos de ficção* ocorrem, em sua maior parte, ora para enfatizar o sofrimento pelo qual Chico Xavier passou na infância (como a pedra de 15 kg que carregou sobre a cabeça), ora para descrever as visões que o personagem tinha (espíritos que zombavam dele, figuras estranhas, inaceitáveis no mundo real). De tal forma, esses efeitos também se entrelaçam ao *efeito do extraordinário*.

Finalmente, no que tange aos *efeitos de real*, notamos que estes são gerados para dar credibilidade às narrativas de vida, sugerindo a veracidade e a unicidade destas, conforme já mencionamos. Para tanto, Frugoni (2011) utiliza as vozes do biógrafo oficial de São Francisco, Tomás de Celano, e de outros que relataram a vida do santo, como Roger de Wandover, além de citar as fontes das quais ela retirava as informações, como a *Legenda trium sociorum* (Legenda dos três companheiros).

Por sua vez, para atribuir o *efeito de real* em sua narrativa, Maior (2003) cita, detalhadamente, seu primeiro contato com Francisco Xavier, descreve os momentos que com ele passou, cita nomes de pessoas conhecidas nacionalmente (as quais poderiam testemunhar os fatos relatados), tais como, a atriz Glória Menezes, a cantora Vanusa, o ex-presidente Fernando Collor, dentre outras.

7.4 Contrastando os efeitos *patêmicos*

Comparando os efeitos *patêmicos* presentes nas duas obras, percebemos que os efeitos da “dor” estão presentes nelas em maior escala que os da “alegria”, o que, em nosso ponto de vista, corrobora para a criação de uma imagem de “santidade” para os personagens.

Nesse sentido, acreditamos que Frugoni (2011) e Maior (2003) utilizam a “dor”, configurada sob as formas da “dor física”, da “angústia”, da “tristeza”, da “humilhação”, entre outras, como estratégia discursiva para tocar o leitor e provocar nele uma espécie de identificação-projeção com os protagonistas.

De tal modo, na obra de Maior (2003), percebemos que a tópica da “dor” é utilizada, de maneira mais enfática, nas narrativas de episódios da infância de Chico Xavier. Nessas narrativas encontram-se a “tristeza”, a “humilhação”, a “angústia”, o “medo”, o “horror” em momentos que se referem à violência física e moral que o menino Chico sofria por parte de sua madrinha, às penitências, aos castigos, às acusações que recebia, ora de que ele era louco, ora de que era “mal-assombrado”; enquanto nas narrativas de episódios relacionados à sua vida adulta, a tópica da “dor” também pode ser encontrada, de forma um pouco mais sutil, nas descrições de suas enfermidades.

Essa observação possibilita-nos inferir que o discurso de Maior (2003) teria como um de seus efeitos o destaque à força e à vitória de Chico Xavier, ao sugerir a imagem de um menino órfão, indefeso, solitário e sofrido que supera os obstáculos e se transforma em um grande homem, líder do Espiritismo, respeitado e reconhecido internacionalmente.

Passando para a obra de Frugoni (2011), notamos que o efeito *patêmico* da “dor” também pode ser encontrado, no entanto, não é relacionado à infância de Francisco de Assis. Nessa fase da vida do protagonista, observamos que a autora enfatiza a “alegria” quando sugere que, quando o personagem era criança ele deveria ter aproveitado a paisagem de Assis e brincado de cavalinho com um cabo de vassoura, conforme o excerto transcrito na página 107 deste trabalho. Inferimos, de tal modo, que a autora segue sua imaginação e propõe, em sua versão da narrativa de vida de São Francisco, que ele fora uma criança feliz.

Entretanto, no decorrer da narrativa de Frugoni (2011), a alegria sugerida na infância do personagem cede lugar à tópica da “dor”, encontrada, inicialmente, na hipótese de Francisco, aos 17 anos, ter combatido em guerra, conforme excerto presente na página 126 desta tese. E, de maneira mais efetiva, encontra-se presente após o rompimento de Francisco com sua família e com os padrões de vida mundanos. A partir de então, o protagonista passa frio e fome, é rejeitado até pela própria Igreja Católica e também sofre com as enfermidades que seu modo de vida austero lhe causava.

Assim, ao contrário do que ocorre no discurso de Maior (2003), no de Frugoni (2011), há inicialmente a imagem de um menino feliz, proveniente de família abastada, mas que, quando adulto, deixa o conforto de sua casa e seus bens em função de uma vida de peregrinação e de evangelização.

Conforme observamos no capítulo cinco, a temática da “alegria” não é muito frequente nas narrativas de vida de São Francisco de Assis e de Francisco Xavier. Na primeira, esta tópica aparece quando, na infância, o menino Chico encontra o espírito de sua mãe; quando o médium volta ao Centro Espírita, após ter ficado doente; em um único momento de vaidade (a justificativa pelo uso da peruca); e diante da morte.

Por sua vez, na narrativa de vida de São Francisco, a “alegria” é sugerida em sua infância, conforme vimos acima; na confiança, fé e esperança, manifestadas quando Francisco de Assis decide seu caminho; em momentos de oração; sob a forma da vaidade, e, também, diante da morte.

De tal modo, notamos que, em relação à visada patêmica da “alegria”, os discursos das duas narrativas têm em comum o fato de criarem, embora em um único momento, uma imagem de vaidade para seus personagens e a proposição de um desfecho feliz para as histórias, representado pela atitude positiva, confiante e nada temerosa dos personagens perante a morte.

Finalmente, em nosso *possível interpretativo*, observamos que a tópica da “repulsa” não é explorada por Frugoni (2011), mas é explorada por Maior (2011) nas narrativas dos momentos de violência gerados pela madrinha de Chico Xavier, uma espécie de antagonista da história. Compreendemos que a “repulsa” encontra-se pouco presente em função das características de São Francisco de Assis e de Francisco Xavier, figuras representadas como dotadas de grande carisma e bondade.

7.5 Contrastando os efeitos do extraordinário

Conforme já explicitamos anteriormente, as narrativas de vida escolhidas para análise nesta tese têm como protagonistas dois sujeitos ligados à esfera da fé, da religiosidade e da espiritualidade. Nos discursos que envolvem essa esfera, elementos físicos mesclam-se a elementos extranaturais, inexplicáveis segundo as leis da ciência e da racionalidade humana, conforme vimos ao longo do capítulo cinco.

No referido capítulo, propomos alguns tipos de efeitos do discurso relacionados ao *extraordinário*, presentes nas narrativas de São Francisco de Assis e de Francisco Xavier. Comparando tais efeitos, notamos que alguns se encontram em ambas as obras, ainda que de maneiras particulares, enquanto outros, em apenas uma delas.

Nesse sentido, o que denominamos de efeito do *extraordinário fabuloso* ou *alegórico* encontra-se nas duas obras, de formas distintas: no caso de São Francisco de Assis, temos a pregação aos pássaros, narrada como uma espécie de benfeitoria, parecendo caracterizar uma qualidade (ou um milagre) do personagem; enquanto no de Chico Xavier, temos o sapo enorme que o acompanhava, uma figura curiosa que poderia, de algum modo, possuir um efeito de humor ou mesmo de certa ironia.

Prosseguindo essa comparação, notamos que os efeitos do *extraordinário místico* e do *milagroso* também podem ser identificados nas duas obras, sendo que, na obra de Frugoni (2011), o místico relaciona-se ao cristianismo de maneira mais explícita, principalmente, na narrativa do aparecimento das chagas de São Francisco. Por outro lado, esse misticismo cristão ocorre de maneira mais indireta na obra de Maior (2003), sendo sugerido na possível voz “divina” que ditava as palavras ao menino Chico na escola e no aparecimento de Emmanuel, com vestes brancas.

Quanto ao efeito do *extraordinário milagroso*, compreendemos que este se destaca, na narrativa de Frugoni (2011), no relato do corpo resplandecente de São Francisco, morto, e em sua aparição, também após sua morte. Na narrativa de Maior (2003), por sua vez, compreendemos que tal efeito ocorra em alguns episódios de curas, tal como a da dor de cabeça de uma jovem e a de um rapaz que sofria de paralisia facial.

Dando continuidade à comparação dos efeitos do *extraordinário* nas obras, notamos que o *extraordinário mágico* e o *assustador* são percebidos somente na obra de

Maior (2003), e que o que denominamos de *extraordinário sobrenatural* é identificado apenas na obra de Frugoni (2011).

Nesse sentido, o efeito do *extraordinário mágico*, que conforme já explicitamos, refere-se a acontecimentos que teriam ocorrido como “em um passe de mágica” (mas pela intervenção de alguém), encontra-se presente na narrativa de vida de Chico Xavier nos momentos em que Maior (2003, p.115,116) menciona da aparição das esculturas de parafina; os letreiros luminosos suspensos no ar, provenientes das falas das pessoas e, sobretudo, quando o autor (2003, p. 119-120) apresenta que Chico Xavier emprestava seu ectoplasma para dar vida a outros seres.

Quanto ao efeito do *extraordinário assustador*, notamos que este só ocorre na obra de Maior (2003, p. 107). Trata-se do momento em que o autor descreve figuras sobrenaturais agressoras que ameaçavam Chico Xavier. Já o efeito do *extraordinário sobrenatural* só é percebido na obra de Frugoni (2011, p. 107) e apenas uma vez, quando a autora relata a visão de uma carruagem de fogo que aparece à comunidade de Francisco Assis.

A comparação estabelecida entre as formas sob as quais os efeitos do *extraordinário* são configurados nas duas obras permite-nos suscitar algumas questões, sobretudo, em relação à criação de uma imagem de “santidade” para ambos. Primeiramente, chama-nos a atenção o fato de o *extraordinário assustador* poder ser identificado apenas na obra de Maior (2003). Perguntamos, então: o episódio do aparecimento das chagas em São Francisco de Assis não poderia ter sido narrado como um fato assustador para o personagem, mas que Frugoni (2011) (e os biógrafos oficiais do santo) teriam narrado como um episódio marcado pela alegria em função de o personagem estar inserido na Igreja Católica?

Também nos instiga o fato de não haver, no livro de Frugoni (2011), um maior destaque aos milagres de São Francisco de Assis ⁹¹, o que pode ser, inicialmente,

⁹¹ A narrativa de vida de São Francisco de Assis, escrita por Jacques Le Goff (2013), relata alguns milagres do santo que não se encontram na obra de Frugoni (2011), conforme os excertos a seguir: “Em 1212, Francisco e um de seus irmãos embarcam num navio de partida para a Síria. Mas o navio é jogado pelos ventos contrários sobre a costa dálmata, de onde Francisco e seu companheiro voltam penosamente a Ancona. Sem dinheiro, sobem clandestinamente a um barco cuja tripulação, descobrindo-os, ameaça-os com maus-tratos, dos quais eles só escapam porque o santo aplaca uma tempestade e multiplica as magras provisões de bordo, a ponto de alimentar

explicado pelo projeto de fala da autora/historiadora, que é apresentar Francisco de Assis como um ser humano.

Assim, observamos que há aproximações entre os efeitos discursivos percebidos nas duas narrativas de vida, mas percebemos, também, certas particularidades entre eles, uma vez que algumas estratégias discursivas dos autores parecem ter sido engendradas a partir do universo particular ao qual cada um dos personagens é inserido: o Catolicismo e o Espiritismo, ainda que as duas doutrinas estejam ligadas a um único Deus.

Nesse sentido, o ato de por em contraste os efeitos discursivos percebidos nas duas obras corrobora nossa hipótese de que os autores atribuem uma imagem de “santidade” aos dois Francisco(s), sem, no entanto, deixar de explorar o universo sociodiscursivo no qual cada um deles se insere.

7.6 Contrastando as imagens do carisma

Conforme vimos no capítulo seis, as narrativas de vida de São Francisco de Assis e de Francisco Xavier representam-lhes como sujeitos dotados de grande carisma, ou seja, como sujeitos que, corporificando uma espécie de transcendência, exercem grande atração sobre os demais seres humanos (CHARAUDEAU, 2012).

Retomando as ideias de Charaudeau (2012) no referido capítulo, essa atração traduz-se por uma forte presença, que atribui ao sujeito um caráter místico relacionado ou não ao sagrado.

Nesse sentido, parece-nos que a obra de Frugoni (2011) estabelece uma ligação mais explícita com um místico-sagrado que é também pragmático, pois a imagem de carisma que ela atribui a Francisco de Assis constitui-se, principalmente, por causa da

todos os marinheiros que, por causa de longa calmaria, corriam o risco de morrer de fome” (LE GOFF, p. 79).

“Em Ascoli, ele cura doentes e converte de uma só vez trinta pessoas, clérigos e leigos; em Arezzo, as rédeas de um cavalo que ele tinha tido nas mãos cura uma parturiente moribunda; em Città della Pieve, um de seus seguidores cura os doentes tocando-os com uma corda que Francisco tinha usado como cinto; em Toscanella, cura um coxo, e, em Narni, um paraplégico; exorciza possessos em San Gemini, entre Todi e Terni, e em Città di Castello. É perto de Bevagna que os pássaros teriam ouvido sua pregação, e é em Gubbio, segundo os Fioretti, que ele teria conseguido que o “irmão Lobo” deixasse de ser mau” (LE GOFF, 2013, p. 79-80).

habilidade retórica do personagem ao realizar suas pregações, que eram capazes de atrair às pessoas e de convertê-las.

Por sua vez, no discurso de Maior (2003), o carisma constitui-se pela criação de uma imagem transcendental para Francisco Xavier, capaz de atrair multidões, de acalantar, de acalmar e mesmo de curar pessoas, além do destaque às obras de caridade praticadas e disseminadas por ele ao longo de sua vida.

Ainda, em nossa opinião, a narrativa de Maior (2003) possui outra peculiaridade que é o fato de Francisco Xavier, como toda figura pública, nos dias de hoje (digamos que Francisco de Assis na época não contava com tais recursos), acabou por ocupar um grande espaço na mídia. Junte-se a isso que vários atores/artistas/políticos (também homens públicos no mundo contemporâneo) o procuravam.

Assim, contrastando as duas narrativas, inferimos que aos dois protagonistas são atribuídas imagens de sujeitos que exerciam atração sobre os demais, sendo, de algum modo, venerados, cultuados, assim como divindades, seres extraordinários, que fogem ao comum dos mortais.

Acreditamos que essa espécie de veneração, ou de culto, é representada, nos discursos de Frugoni (2011) e de Maior (2003), em conformidade com o contexto sócio-histórico de cada personagem: São Francisco de Assis, na Idade Média, em suas pregações realizadas em praças públicas; Francisco Xavier, já na era da tecnologia da informação, em uma popularidade amplificada pela mídia que, em alguma medida, o transforma em uma espécie de ídolo. Digamos que nesse contexto diferenciado, um personagem foi mais divulgado que outro, sendo que ambas alcançaram notoriedade, com a diferença de que Francisco de Assis a consegue mais na posteridade, após sua morte; e Chico Xavier, ainda em vida.

7.7 Outras proximidades identificadas entre discursos de Frugoni (2011) e de Maior (2003)

Para além das imagens atribuídas aos personagens e dos efeitos discursivos já analisados, a leitura e a análise das narrativas de vida de São Francisco de Assis e de

Francisco Xavier permitem-nos observar, ainda, outras características que, de certo modo, são comuns aos personagens, conforme seus respectivos *narradores de vida*, Frugoni (2011) e Maior (2003).

Dentre tais características, destacamos, primeiramente, a descrição das enfermidades sofridas pelos dois Francisco(s) ao longo de suas vidas. Conforme Maior (2003), Chico Xavier sofrera com várias doenças que o acometeram: uma catarata no olho esquerdo, uma hérnia “estrangulada⁹²” (MAIOR, 2003, p. 114), um tumor na próstata, crises de angina, problemas nos rins e sucessivas pneumonias que vieram com o avançar da idade. Segundo Frugoni (2011), Francisco de Assis sofrera por causa de “doenças no estômago, no baço, no fígado (...) e um doloroso tracoma” (FRUGONI, 2011, p. 117), recorrentes episódios de febre por causa da malária e de dores provenientes das chagas (que, segundo a autora, seriam manifestações de lepra).

Assim, observamos que os dois protagonistas tinham em comum uma doença nos olhos, que lhes causava fortes dores, conforme exemplificam os excertos abaixo, retirados, respectivamente, da obra de Frugoni (2011) e de Maior (2003):

Os médicos aplicaram seus remédios, experimentais, dolorosíssimos e, sabemos, inúteis. Para tentar deter o mal dos olhos, um cirurgião foi à ermida de Fonte Colombo, perto de Rieti. Submeteu Francisco a uma cauterização com ferro ardente na região entre as orelhas e as têmporas, obviamente sem anestesia; acreditava que assim interromperia o fluxo contínuo de humores dos pobres olhos do doente. Enquanto os companheiros fugiam, não conseguindo presenciar a intervenção que parecia uma tortura, Francisco se dirigia ao irmão Fogo com palavras gentis e afetuosas; invocou a cortesia e suportou as queimaduras com serenidade (FRUGONI, 2011, p. 160).

Numa noite, se contorcendo de dor, o próprio Chico tomou coragem e pediu socorro a Emmanuel. Não aguentava mais aquela agonia na vista. Se fosse saudável, poderia aumentar a produção de livros. Ouviu mais uma resposta dura.

— Sua condição não exonera você da necessidade de lutar e sofrer, em seu próprio benefício, como acontece às outras criaturas. Se nem Cristo teve privilégios, por que você os teria? Chico devia carregar suas cruzes sem resmungos, como um dublê de Jesus.

⁹² Termo popular utilizado pelo autor.

Seu olho às vezes sangrava. Durante uma das crises, ele ficou dois dias em casa deitado no fim de semana. Teve o repouso interrompido pela aparição de Emmanuel.

— Por que você está aí parado?

— O senhor não vê que meu olho está doente?

— E o que o outro está fazendo? Ter dois olhos é um luxo.

Em pouco tempo, Chico definiria a "enfermidade" como a "melhor enfermeira", agradeceria a Deus por suas dores e abençoaria o sofrimento como forma de evolução, uma maneira de resgatar dívidas de encarnações anteriores e de compensar escorregões da temporada atual (MAIOR, 2003, p. 74).

A partir desses excertos, podemos observar que, mais do que uma doença nos olhos, Francisco de Assis e Francisco Xavier tinham em comum o modo de receber a dor. Diante desta, a postura de ambos era de aceitação, de resignação, de compreensão da necessidade do sofrimento.

Os dois excertos supracitados também nos remetem a outra “coincidência” presente nas narrativas de Frugoni (2011) e de Maior (2003): a tortura sofrida pelos personagens. No primeiro dos fragmentos acima, essa tortura ocorre quando Francisco de Assis é queimado com ferro quente; enquanto no segundo, uma espécie de tortura psicológica e espiritual pode ser inferida na severidade de Emmanuel⁹³ diante do sangramento e da dor no olho de Chico Xavier.

Ainda na obra de Maior (2003), a tortura física sofrida pelo protagonista é expressa pela violência da madrinha Rita, que, como já dissemos repetidas vezes, enfiava garfos na barriga de Chico, chegando até a perfurá-la.

Outro aspecto que percebemos nos discursos de Frugoni (2011) e de Maior (2003) é o destaque à afeição dos respectivos protagonistas pelos animais. Na narrativa de vida de São Francisco de Assis, vemos que ele os considerava como seus iguais — bem como o fazia com os elementos da natureza de um modo geral — conforme exemplifica a imagem que ilustra a capa do livro de Frugoni (2011) e o episódio da pregação aos pássaros, citado no capítulo cinco desta tese. Por sua vez, Francisco Xavier também tinha grande apreço pelos animais, que pode ser exemplificada pela citação a seguir:

⁹³ É interessante observar que esta entidade seria a encarnação de um médico.

[Chico Xavier] Era fascinado por animais. Encarava os bichos como irmãos caçulas do homem e cuidava deles com obstinação. Até mesmo quando assumia o papel de pescador. Numa tarde, vencido pela insistência dos amigos, aceitou um convite para pescar. Pôs o chapéu na cabeça e, ao lado dos companheiros, tomou o rumo do ribeirão. Sorridente, acomodou-se em um barranco e lançou a linha na água. Seus vizinhos fisgavam um peixe depois do outro. Nenhum lambari se aproximava de Chico. Um dos amigos estranhou tanta falta de sorte. Chico acabou confessando: “não tinha colocado isca no anzol para não incomodar os bichinhos” (MAIOR, 2003, p. 128).

Há, ainda, outros elementos presentes nas duas narrativas de vida e que merecem ser destacados, tais como, a presença de leprosos dentre aqueles aos quais os protagonistas se dedicavam. Conforme Frugoni (2011), inicialmente, Francisco de Assis sentia uma espécie de aversão àqueles que possuíam a doença, mas depois passa a dar especial atenção a eles, segundo o fragmento seguinte:

Então, um dia, enquanto cavalga pelas redondezas de Assis, ele encontra um leproso; consegue se dominar, apeia do cavalo, dá-lhe dinheiro, beija-lhe a mão, aceita ser abraçado. Poucos dias depois, é ele próprio quem decide se encontrar novamente com os leprosos; junta grande quantidade de dinheiro e vai visitá-los no leprosário, novamente beija as mãos em chagas, dá esmolas e permite que o abracem (FRUGONI, 2011, p. 35).

Maior (2003) também relata o cuidado de Chico Xavier com hansenianos, conforme podemos observar no excerto seguinte:

Chico Xavier passou a visitar a Colônia Santa Marta, em Goiânia, especializada em tratamento de hansenianos. (...) Numa de suas visitas, uma das mães se aproximou da cama onde o filho dormia e agonizava, e chamou:

— Acorda, é Chico Xavier.

O rapaz, já em fase terminal, abriu os olhos com dificuldades e sorriu. A mulher, eufórica, comemorou:

— Não disse que um dia nos encontraríamos com ele?

Juntou as mãos como quem agradece a Deus e disse entre um soluço e outro:

— Louvado seja porque somos leprosos, meu filho.

Chico, também aos prantos, se debruçou sobre a cama, beijou as duas faces do jovem e seguiu adiante sem dizer uma palavra (MAIOR, 2003, p.239-2240).

Percebemos, nos dois fragmentos, que tanto São Francisco de Assis quanto Francisco Xavier ia ao encontro dos leprosos, os tocava e oferecia-lhes conforto espiritual.

Ademais, ao se referir aos relatos da convivência de Chico Xavier com os portadores de hanseníase, Maior (2003) estabelece, em seu discurso, uma relação entre nossos dois protagonistas, segundo o trecho abaixo:

Numa de suas visitas à Colônia, ele interrompeu a caminhada diante do portão da entrada e começou a chorar. Preocupada, a anfitriã perguntou qual era o problema. E ouviu a resposta:

—Está tudo bem. É que o patrono da Colônia veio nos dar boas-vindas. Ele está dizendo que hoje abraçará e beijará todos os companheiros internados nesta casa.

O patrono espiritual era São Francisco de Assis.
(MAIOR, 2003, p. 240)

Nesse fragmento, Maior (2003) estabelece explicitamente uma relação entre Francisco Xavier e São Francisco de Assis, o que, em nosso ponto de vista, pode ser representativa da “proximidade” entre os personagens, percebida nos discursos de Frugoni (2011) e Maior (2003) ao longo deste trabalho.

7.8 Quadro comparativo entre as análises das duas obras

A fim de melhor visualizarmos os resultados dos contrastes estabelecidos ao longo deste capítulo, organizaremos a seguir um quadro no qual destacaremos os elementos analisados em cada uma das narrativas de vida e as formas sob as quais tais elementos são configurados pelos autores, segundo nosso ponto de vista.

Quadro 3-comparação dos elementos analisados nas obras (continua).

Capas	Narrativa de vida de São Francisco de Assis	Narrativa de vida de Francisco Xavier
	É representado como um benfeitor, um protetor, um intercessor ou um guia.	É representado como um benfeitor, um protetor, um intercessor ou um guia.
Títulos	Narrativa de vida de São Francisco de Assis	Narrativa de vida de Francisco Xavier
	Presença da palavra “vida” (no singular). Presença da palavra “homem”. Sugere a imagem de um homem comum para São Francisco de Assis.	Presença da palavra “vidas” (no plural). Sugere a imagem de um homem místico para Francisco Xavier.
Efeitos patêmicos	Narrativa de vida de São Francisco de Assis	Narrativa de vida de Francisco Xavier
“Dor”	Ocorre na narração de episódios da fase adulta de Francisco de Assis.	Ocorre na narração de episódios de toda a vida de Chico Xavier, mas principalmente, em sua infância.
	Configura-se como “dor física” e “espiritual”, “humilhação”, “vergonha”, “medo”, “horror” (as duas últimas formas ocorrem pela sugestão de que Francisco poderia ter combatido em guerra); as demais ocorrem de diferentes maneiras: Enfermidade ao voltar da prisão em Perúgia. Castigos recebidos do pai, por seu modo de vida. Passa frio e fome. Sofre com diferentes doenças.	Configura-se como “dor física e espiritual”, “humilhação”, “vergonha”, “medo”, “horror” (as duas últimas formas relacionam-se ao fato de o menino ser chamado de “mal-assombrado”); as demais ocorrem de diferentes maneiras: Castigos na infância, devido às vozes que ouvia e às visões que tinha. Desprezo e solidão na infância. Passa frio. Sofre com diferentes doenças.
“Alegria”	Ocorre no período da infância do personagem.	É pouco presente. Quase não ocorre na infância (somente uma vez, quando Chico Xavier viu sua mãe, que já havia morrido, e imaginou que se veria livre das surras da madrinha).
	Configura-se sob as	Configura-se sob as

	<p>seguintes formas:</p> <p>“Oração”: constante na obra, tais como, o “Cântico ao Irmão Sol”.</p> <p>“Contentamento”: Satisfação diante da morte.</p>	<p>seguintes formas:</p> <p>“Oração”</p> <p>“Contentamento”: Satisfação diante da morte</p>
“Repulsa”	Relaciona-se ao papa, que ordena que Francisco de Assis fique com os porcos.	Relaciona-se à madrinha, um tipo de vilã da história.

Quadro 4-comparação dos efeitos de extraordinário (continua).

Efeitos do extraordinário	Narrativa de vida de São Francisco de Assis	Narrativa de vida de Francisco Xavier
<i>Extraordinário fabuloso ou alegórico</i>	Pregação aos pássaros.	Sapo enorme que acompanha Chico Xavier.
<i>Extraordinário sobrenatural</i>	Visão de uma carruagem de fogo.	Não identificado ⁹⁴ .
<i>Extraordinário místico</i>	Surgimento das Chagas de São Francisco.	Presença de uma “voz divina” que dita palavras para o menino escrever no quadro. Encontro com Emmanuel.
<i>Extraordinário milagroso</i>	Episódio do corpo resplandecente de São Francisco. Aparição de São Francisco após sua morte.	Episódios de curas (da paralisia facial do rapaz, dor de cabeça da jovem).
<i>Extraordinário mágico</i>	Não identificado.	Transformação de seres invisíveis em esculturas de parafina. Surgimento de letreiros luminosos no ar, proveniente do som de palavras. Empréstimo do ectoplasma de Chico Xavier para dar vida a outros seres. Radiografia que deixa transparecer o estômago da paciente.
<i>Extraordinário assustador</i>	Não identificado.	Visão dos agressores

⁹⁴ Consideramos importante elucidar que, nesse momento, consideramos o *extraordinário sobrenatural* como algo que aparece, sem a intervenção direta do personagem, diferentemente do *extraordinário mágico*, no qual os fatos maravilhosos ocorrem por intermédio de alguém.

Extraordinário mágico e místico	Não identificado.	Chuva de rosas; morte da irmã.
Extraordinário mágico e milagroso	Não identificado.	Transformação de um líquido preto em outro branco, leitoso, que gera bem-estar a Vanucci.

Quadro 4-comparação dos efeitos de carisma (continua).

Carisma	Narrativa de vida de São Francisco de Assis	Narrativa de vida de Francisco Xavier
	Multidão que comparece em seu velório, rendendo-lhe homenagens. Popularidade na sociedade, nas ruas, nos jornais, na televisão, até em outros países. Imagem de uma pessoa célebre. Capacidade de conversão das pessoas (como ocorreu no bordel). Era considerado um intercessor, capaz de curar e de salvar.	Pregações que atraíam multidões, inclusive homens letrados. Capacidade de conversão das pessoas.
Outras proximidades	Narrativa de vida de São Francisco de Assis	Narrativa de vida de Francisco Xavier
	Doença nos olhos. Tortura. Aceitação da dor e do sofrimento. Afeição por animais. Cuidado com os leprosos.	Doença nos olhos. Tortura. Aceitação da dor e do sofrimento. Afeição por animais. Cuidado com os hansenianos (leprosos).

Compreendemos, com esse quadro, que embora os autores possuam papéis sociais distintos, sendo Frugoni (2011) uma historiadora e Maior (2003) um jornalista, as narrativas de vida por eles produzidas possuem algumas estratégias discursivas em comum, que visariam a captar o leitor. Assim, em nosso ponto de vista, as duas obras fazem-se valer de discursos que buscam efeitos patemísantes, que mesclam elementos ligados ao real e à ficção, que exploram o carisma e o

aspecto da extraordinariedade (ao que é fora do comum em relação aos mortais) comumente atrelado aos dois sujeitos, São Francisco de Assis e Francisco Xavier.

Nesse sentido, notamos que os efeitos discursivos identificados são organizados pelos autores de modo a traçar narrativas de vida marcadas mais pela dor que pela alegria. Vimos que, no que se refere a São Francisco de Assis, o sofrimento é decorrente do modo com qual escolhera viver sua fé, a contragosto de sua família e, em alguns momentos, até da própria Igreja. No caso de Francisco Xavier, notamos que o sofrimento o acompanhara desde a infância, sobretudo, por causa de seu dom mediúnico; um sofrimento também decorrente pela opção em viver conforme sua fé.

Notamos, ainda, que a obra de Maior (2003) recorre mais frequentemente a relatos de acontecimentos que estão além das leis naturais, ou seja, há uma maior presença do que denominamos *efeitos do extraordinário*, em relação à obra de Frugoni (2011). Em nosso ponto de vista, essa diferença pode ter como um de seus motivos o papel social dos autores, uma vez que se trata de um jornalista e de uma historiadora. Embora cada um dos autores estabeleça em seu contrato comunicativo o objetivo de narrar uma vida, eles se fazem valer de estratégias discursivas distintas para tanto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para tecer nossas considerações finais, retomaremos uma série de questões propostas no início desta tese. Algumas delas são de cunho teórico-metodológico, outras, relacionadas diretamente à análise das narrativas de vida escolhidas. Procuraremos, neste momento, tratar mais explicitamente de tais questões, no intuito de discorrer sobre os resultados e as contribuições deste trabalho.

A primeira dessas questões: Quais interfaces teórico-metodológicas podem ser estabelecidas entre a narrativa de vida e a Análise do Discurso? No intuito de elucidar essa pergunta, compreendemos, em nosso estudo, que conceitos vindos da narrativa de vida e a Análise do Discurso Semiolinguística podem se unir se partirmos do pressuposto que seu objeto principal de estudo é o discurso; no caso, o discurso de um ser que objetiva/acredita narrar o que ele mesmo ou outro viveu. Isso no traz à baila duas reflexões.

A primeira delas seria: qual a relação entre a narrativa de vida de uma pessoa e sua própria vida? E a segunda: qual a importância do *fazer discursivo* nessa relação? Tentemos explicitá-las. Dizer que uma determinada narrativa de vida compreende o discurso de alguém que acredita narrar sua vida implica o reconhecimento de que há uma diferença entre a narrativa de vida de alguém e sua própria vida, o reconhecimento de que entre uma e outra existe um *fazer discursivo*, o ato de *colocar a vida em palavras* que envolve não somente as memórias, os dizeres e/ou os documentos encontrados sobre tal vida, como também a intencionalidade do sujeito que se narra, o contrato de comunicação que este estabelece com seus leitores ideais e as estratégias utilizadas diante das restrições impostas por tal contrato.

Assim sendo, consideramos que o processo de narrar uma vida é, antes de tudo e constitutivamente, um macro ato linguageiro que, por ser uma prática discursiva, é social e historicamente localizado. Trata-se, então, de um *colocar a vida em palavras* que compreende a (re)construção dessa vida, a (re)criação de sujeitos/personagens que dela participaram, de acontecimentos que nela se produziram, como se o ato de narrar fizesse da vida um *dever-vida*.

Nesse íterim, como analistas do discurso, ratificamos nossa preferência pelo sintagma *narrativa de vida* em relação a outros termos, tais como, biografia ou autobiografia, uma vez que acreditamos que, no sintagma em questão, a ênfase estaria menos no *produto* que no *processo*, enquanto na biografia e na autobiografia a ênfase estaria no *produto*, nos dados presentes na obra, naquilo que, desconsiderando o fazer discursivo, é popularmente concebido como a vida de alguém.

De tal modo, sob o olhar da Análise do Discurso, a narrativa de vida configura-se como um *processo discursivo* cujas estratégias e procedimentos são os elementos a serem investigados. Em outras palavras, interessa ao analista do discurso não os próprios dados e a veracidade (ou não) dos mesmos, mas a organização destes, os *efeitos* do discurso identificados, as artimanhas do autor na tessitura do texto.

Assim, voltamos a destacar que ao analisarmos as narrativas de vida de São Francisco de Assis e de Francisco Xavier não buscamos investigar se o *que* os autores narravam sobre eles era verdade, ou seja, se as informações dadas correspondiam mesmo aos fatos tais como eles ocorreram. Em lugar disso, buscamos analisar *como* os autores dos dois livros base de nosso *corpus*, narraram tais fatos.

Buscar identificar *como* os fatos foram narrados implica pensar sobre quais estratégias discursivas estão implícitas nas narrativas de vida supracitadas, levando-se em conta o papel social de cada autor: em nosso caso particular, uma historiadora e um jornalista.

Nesse sentido, observamos que tanto um quanto outro utilizam certas visadas de efeitos discursivos, tais como: 1) os *efeitos de ficção* e os *efeitos de gênero*, que visam tornar a narrativa de vida, de certo modo, mais romanceada e assim, a escrita mais atrativa, mais leve; 2) os *efeitos patêmicos*, ou as dramatizações, que visam suscitar emoções diversas no leitor e, logo, sua maior adesão ao texto escrito; 3) os *efeitos do extraordinário*, que inserem elementos sobrenaturais nas narrativas de vida. Em nosso ponto de vista, todos esses elementos constituem estratégias de *captação* do leitor que busca, com o contar, compreender a “verdade de nosso ser” (CHARAUDEAU, 2008a, p. 154), sendo esta

uma verdade que “se revela numa estrutura de ficção” (LACAN, [1958], 1998, p.221), ou seja, uma verdade oriunda de algo (re)criado.

Observamos que essas estratégias discursivas foram utilizadas de maneiras distintas por Frugoni (2011) e por Maior (2003) nesses processos de (re)criação, de (re)constituição da vida. Nesse sentido, percebemos, em nossa análise, que a obra de Maior (2003) explorou mais os *efeitos do extraordinário* e os *efeitos patêmicos* em relação à obra de Frugoni (2011). Em nosso ponto de vista, essa característica decorre do fato de que, na posição de jornalista, Maior (2003) utiliza estratégias discursivas próprias de seu universo, que é marcado, sobretudo, pela visada da informação, mas também por nuances de entretenimento, que conferem ao autor mais liberdade na organização de suas estratégias de *captação* do leitor.

Por sua vez, ao organizar os *efeitos patêmicos* e do *extraordinário*, Frugoni (2011) procurou utilizá-los de maneira mais comedida, uma vez que, inserida no território da História, estava consciente de que seus escritos deviam primar pela objetividade, que estaria mais diretamente ligada ao *logos* e ao seu *ethos* de historiadora.

Por fim, abordando as questões ligadas à noção de “santidade” e à possibilidade da criação de uma imagem de “santidade” para São Francisco de Assis e para Francisco Xavier em suas respectivas narrativas de vida, identificamos um sentido de “santidade” que é diretamente relacionado à bondade, ao altruísmo, à capacidade de abdicação de si mesmo e à presença e aceitação do sofrimento.

De tal modo, chegamos a um sentido para o termo “santidade” que prescinde das particularidades provenientes das diferentes religiões, mas que confluem para o Cristianismo, tendo Cristo como objeto de identificação e utilizando sua história como modelo de vida. Assim, em nosso ponto de vista, as estratégias discursivas identificadas ao longo de nossas análises corroboram para a construção de imagens “santificadas” tanto para São Francisco de Assis quanto para Francisco Xavier à medida que são explorados fenômenos linguageiros que nos permitem pensar nas características da “santidade” mencionadas.

Acreditamos, então, que a ideia de “santidade” seja uma questão essencialmente discursiva, construída a partir de determinado projeto de fala, de determinado ponto de vista em determinada situação de comunicação — até

mesmo porque a “santidade” (e mesmo aquela que se refere ao processo católico de canonização) é sempre atribuída ao outro. E, no caso específico dos canonizados, ao outro que já morreu e em torno do qual se deve criar um discurso ornado por seus feitos e prodígios.

REFERÊNCIAS

- ALENCAR, C. G. **O passe no espiritismo: cura ou salvação?** 2011. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2011.
- AMOSSY, R. **L'argumentation dans le discours**. 2. ed. Paris: Armand Colin, 2006.
- ARISTÓTELES. **Retórica**. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 2005.
- ARRIBAS, C. G. **Afinal, Espiritismo é religião?** A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira. 2008. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- BAKHTIN, M. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. 4. ed. São Paulo: Hucitec, 1998.
- BAPTISTA, L. Construção da celebridade em Talent Shows: estudo de caso do programa The X Factor. In: XIX Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sudeste. 2014. Vila Velha, ES. **Anais...**, Vila Velha, 2014. Disponível em: <http://www.portalintercom.org.br/anais/sudeste2014/resumos/R43-1428-1.pdf>. Acesso em 07 mar. 2015.
- BERTAUX, D. **Les récits de vie**. Collection 128. Paris: Nathan, 1997.
- _____. **Histoires de vies – ou récits de pratiques?** Méthodologie de l'approche biographique en sociologie. Paris: Raport au Cordes, 1976.
- BÍBLIA SAGRADA. Novo Testamento. **Evangelho segundo Matheus**. 141. ed. São Paulo: Ave-Maria, 2001. p. 1288.
- _____. Novo Testamento. **Epístola de São Tiago**. 141. ed. São Paulo: Ave-Maria, 2001. p. 1540.
- BRITTO, C. C.; PRADO P. B. Culto do Evangelho no Lar e fluidificação da água: terapêuticas entre o humano e o divino. **Caminhos**, Goiânia, v. 12, n. 1, p. 53-64, 2014. Disponível em: <http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0CDMQFjABahUKEwjZ2O2dsu3GAhVCh5AKHX5uB2A&url=http%3A%2F%2Fseer.ucg.br%2Findex.php%2Fcaminhos%2Farticle%2Fdownload%2F3028%2F1835&ei=wteuVdnhHcKOWgT-3J2ABg&usg=AFQjCNEzsbAQyOi4Xo9TpVjlqOeGzzSQ>. Acesso em 21 jul. 2015.
- BURRICK, D. Une épistémologie du récit de vie. **Recherches Qualitatives**, Paris, v. 8, p.7-36, 2010. Disponível em: <http://www.recherche-qualitative.qc.ca/Revue.html>. Acesso em: 10 set. 2013.
- CARRILA, E. **El cuento fantástico**. Buenos Aires: Nova, 1968.

CAVALCANTI, M. L. V. C. O Espiritismo. In: LANDIN, L. (Org.). **Sinais dos tempos: diversidade religiosa no Brasil**. Rio de Janeiro: IESR Instituto de Estudos da Religião, 1990, p.147-155.

_____. **O que é Espiritismo**. Segunda visão. Antropológica. São Paulo: Editora Brasiliense AS, 1985. (Coleção Primeiros Passos).

CHARAUDEAU, P. **Langage et Discours**. Paris: Hachette, 1983.

_____. **Grammaire du sens et de l'expression**. Paris: Hachette, 1992.

_____. Contrato de comunicação. In: CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D. **Dicionário de Análise de Discurso**. São Paulo: Contexto, 2004.

_____. **O discurso político**. São Paulo: Contexto, 2006.

_____. Pathos e discurso político. In: MACHADO, I.L.; MENEZES W.; MENDES, E (Orgs.). **As Emoções no Discurso**. Rio de Janeiro: Lucerna, 2007. p. 240-251, v. 1.

_____. **Petit Traité de Politique à l'usage du Citoyen**. Paris: Vuibert, 2008a.

_____. **Linguagem e discurso: modos de organização**. São Paulo: Contexto, 2008b.

_____. **Discurso das mídias**. São Paulo: Contexto, 2009.

_____. A patemização na televisão como estratégia de autenticidade. In: MACHADO, I. L.; MENDES, E. (Orgs.). **As emoções no discurso**. Campinas: Mercado das Letras, 2010. p. 23-56, v. 2.

_____. Dize-me qual é teu corpus, eu te direi qual é a tua problemática. **Revista Diadorim**, Rio de Janeiro, v. 10, dez. 2011. Disponível em: <http://www.patrick-charaudeau.com/Dize-me-qual-e-teu-corpus-eu-te.html>. Acesso em 23 jul. 2016.

_____. Por uma interdisciplinaridade “focalizada” nas ciências humanas e sociais. In: MACHADO, I. L.; COURA, J.; MENDES, E. (Orgs.). **A transdisciplinaridade e a interdisciplinaridade em estudos da linguagem**. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2013, p. 17-51.

COALLA, F. S. **Lo fantástico en la obra de Adolfo Bioy Casares**. Estado de México: Universidad Autónoma del Estado de México, 1994. p.76-78.

DEL PRIORE, M. Biografia: quando o indivíduo encontra a história. **TOPOI**, v. 10, n. 19, p. 7-16, jul.-dez. 2009.

DOSSE, F. **O Desafio Biográfico: escrever uma Vida**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2009.

EUFRÁSIO, M. A. Resenha de: THOMAS, William I.; ZNANIECKI, Florian. *El Campesino Polaco em Europa y en América*. Madri: Boletim Oficial del Estado/ Centro de Investigaciones Sociológicas, 2008. 422 pp. **Cadernos CERU**, n. 2, 2008.

FRANCISCANOS. Terceira Ordem – Ordem Franciscana Secular. **Franciscanos** [online]. Disponível em: http://www.franciscanos.org.br/?page_id=1237. Acesso em: 02 jun. 2015.

FRUGONI, C. **A vida de um homem**: Francisco de Assis. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GAJANO, S. B. Santidade. In: LE GOFF, J.; SCHIMITT, J. C. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: EDUSC, 2002. p. 449-463, v. 2.

JOÃO PAULO II. **Catecismo da Igreja Católica**. Edição Típica Vaticana. São Paulo: Loyola, 2000.

KARDEC, A. (1857). **O Livro dos Espíritos**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2005. Disponível em: <http://www.febnet.org.br/wp-content/uploads/2012/07/135.pdf>. Acesso em: 02 jul. 2015.

LACAN, J. (1958). Juventude de Gide ou a letra e o desejo. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 752.

LE GOFF, J. **São Francisco de Assis**. 12. ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.

LEWGOY, B. Chico Xavier e a cultura brasileira. **Revista de Antropologia**. São Paulo, v. 44, n. 1, p. 53-116, 2001.

_____. Representações de Ciência e Religião no Espiritismo Kardecista: Antigas e novas configurações. **Civitas**, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 151-167, jul.-dez. 2006.

_____. A transnacionalização do Espiritismo Kardecista brasileiro: uma discussão inicial. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 1, p. 84-104, 2008.

LYSARDO-DIAS, D. Representações sociais e *ethos*: algumas reflexões em torno de textos biográficos. In: GOMES, M. C. A. et al. **Práticas Discursivas: Construindo Identidades na Diversidade**. Viçosa: UFV, 2009.

_____. Um estudo discursivo de perfis biográficos. In: I Colóquio Internacional de Estudos Linguísticos e Literários, 2010, Maringá. **Anais ...** Maringá: Editora da Universidade Estadual de Maringá - UEM, 2010. p. 1-12, v. 1.

_____. Espaços Dialógicos em relatos biográficos. In: Colloque Miroir en Hommage a Jean Peytard, 2012, ICHS/UFOP. **Actes du Colloque Miroir en hommage à Jean Peytard**. Mariana: ICHS/UFOP, 2012. p. 83-90.

MACHADO, I. L. Uma teoria de análise do discurso: a Semiolinguística. In: MARI, H. et al. **Análise do discurso: fundamentos e práticas**. Belo Horizonte: Núcleo de Análise do Discurso-FALE UFMG, 2001. p. 39-61.

_____. Práticas discursivas: construindo identidades na diversidade... e na adversidade. In: GOMES, M. C.; MELO, M. S. S.; CATALDI, C. (Orgs.). **Práticas discursivas: construindo identidades na diversidade**. Viçosa: Arca, 2009. p. 103-117.

_____. Le rôle du récit de vie dans le discours politique de Lula. **Argumentation et Analyse du Discours**, n. 7, p. 1-14, 2011. Disponível em: <http://aad.revues.org/1166>. Acesso em: 10 jun. 2012.

_____. Algumas reflexões sobre elementos de base e estratégias da Análise do Discurso. **Revista Estudos da Linguagem**. Belo Horizonte, v. 20, n. 1, p. 187-207, jan./jun. 2012a.

_____. Uma analista do discurso face aos ditos de dois políticos: narrativas de vida que se entrecruzam. **EID&A - Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação**, Ilhéus, n. 3, p. 68-81, nov. 2012b.

_____. O Prefácio visto como uma prática discursiva onde diferentes vidas e obras se entrecruzam. **Revista de Estudos Linguísticos**, São Paulo, v. 43, n. 3, p. 1129-1139, set.-dez. 2014.

_____. Percursos de vida que se entremeiam a percursos teóricos. In: SANTOS, S. P. e MENEZES, W. A. (Orgs.). **Discurso, Identidade, Memória**. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2015, p. 83-96.

MAIOR, M. S. **As vidas de Chico Xavier**. 2. ed. São Paulo: Planeta do Brasil, 2003.

MELLO, R. Teatro, gênero e Análise do Discurso. In: MACHADO, I. L.; MELLO, R. (Orgs.). **Gêneros: reflexões em Análise do Discurso**. Belo Horizonte: NAD/FALE/UFMG, 2004. p. 87-106.

OROFIAMMA, R. Les figures du sujet dans le récit de vie en sociologie et en formation. **Informations sociales**, n. 145, p. 68-81, jan. 2008.

PERELMAN, C; OLBRECHTS-TYTECA, L. **Tratado da Argumentação – A Nova Retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PLUTARQUE. **Vies Parallèles**. Paris: Quarto-Galimard, 2001.

PROCÓPIO-XAVIER, M. R. Restrições e estratégias discursivas em Ariano Suassuna: um perfil biográfico. **Revista DLCV**, João Pessoa, v. 8, n. 1, p. 9-19, jan.-jun. 2011.

SALMON, C. **Storytelling**. La machine à fabriquer les images et à formater les esprits. Paris: La Découverte, 2007.

SANTOS, A. A. Teorias fundadoras da Semiótica Narrativa. **Estudos Linguísticos**, São Paulo, v. 42, n. 3, p. 1385-1394, set.-dez. 2013.

SPINA, S. **Introdução à Poética Clássica**. 2. ed. rev. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

STOLL, S. J. Religião, ciência ou auto-ajuda? Trajetos do Espiritismo no Brasil. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 45, n. 2, p. 362-402, 2002.

SUÉTONE, P. **Vies des douze Césars**. Garnier/Flammarion, 1990.

VAUCHEZ, A. Santidade. In: LE GOFF, Jacques (Dir.). **Enciclopédia Einaud**. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1987. p.287-300, v. 12.

_____. **A espiritualidade da Idade Média ocidental**. Séc. VIII-XIII. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

_____. **Saints, prophètes et visionnaires, le pouvoir surnaturel au Moyen Âge**. Paris: Albin Michel, 1999.

XAVIER, F. C. (ditado pelo espírito Scheilla). **Luz no Lar**. Disponível em: <http://www.kardecian.org/evangelho-lar.html#que>. Acesso em 12 jul. 2015.

ANEXO

Principais pontos da doutrina espírita

“O mundo espírita é o mundo normal, primitivo, eterno, preexistente e sobrevivente a tudo.”

“O mundo corporal é secundário; poderia deixar de existir, ou não ter jamais existido, sem que por isso se alterasse a essência do mundo espírita.”

“Os Espíritos revestem temporariamente um invólucro material perecível, cuja destruição pela morte lhes restitui a liberdade.”

“Entre as diferentes espécies de seres corpóreos, Deus escolheu a espécie humana para a encarnação dos Espíritos que chegaram a certo grau de desenvolvimento, dando-lhe superioridade moral e intelectual sobre as outras.”

“A alma é um Espírito encarnado, sendo o corpo apenas o seu envoltório.

“Há no homem três coisas: 1º, o corpo ou ser material análogo aos animais e animado pelo mesmo princípio vital; 2º, a alma ou ser imaterial, Espírito encarnado no corpo; 3º, o laço que prende a alma ao corpo, princípio intermediário entre a matéria e o Espírito.”

“Tem assim o homem duas naturezas: pelo corpo, participa da natureza dos animais, cujos instintos lhe são comuns; pela alma, participa da natureza dos Espíritos.”

“O laço ou perispírito, que prende ao corpo o Espírito, é uma espécie de envoltório semimaterial. A morte é a destruição do invólucro mais grosseiro. O Espírito conserva o segundo, que lhe constitui um corpo etéreo, invisível para nós no estado normal, porém que pode tornar-se acidentalmente visível e mesmo tangível, como sucede no fenômeno das aparições.”

“O Espírito não é, pois, um ser abstrato, indefinido, só possível de conceber-se pelo pensamento. É um ser real, circunscrito, que, em certos casos, se torna apreciável pela vista, pelo ouvido e pelo tato.”

“Os Espíritos pertencem a diferentes classes e não são iguais, nem em poder, nem em inteligência, nem em saber, nem em moralidade. Os da primeira ordem são os Espíritos superiores, que se distinguem dos outros pela sua perfeição, seus conhecimentos, sua proximidade de Deus, pela pureza de seus sentimentos e por seu amor do bem: são os anjos ou puros Espíritos. Os das outras classes se acham cada vez mais distanciados dessa perfeição, mostrando-se os das categorias inferiores, na sua maioria, afetados das nossas paixões: o ódio, a inveja, o ciúme, o orgulho, etc. Comprazem-se no mal. Há também, entre os inferiores, os que não são nem muito bons nem muito maus, antes perturbadores e enredadores, do que perversos. A malícia e as inseqüências parecem ser o que neles predomina. São os Espíritos estúrdios ou levianos.”

“Os Espíritos não ocupam perpetuamente a mesma categoria. Todos se melhoram passando pelos diferentes graus da hierarquia espírita. Esta melhora se efetua por meio da encarnação, que é imposta a uns como expiação, a outros como missão. A vida material é uma prova que lhes cumpre sofrer repetidamente, até que hajam atingido a absoluta perfeição moral.”

“Deixando o corpo, a alma volve ao mundo dos Espíritos, donde saíra, para passar por nova existência material, após um lapso de tempo mais ou menos longo, durante o qual permanece em estado de Espírito errante”.

“Tendo o Espírito que passar por muitas encarnações, segue-se que todos nós temos tido muitas existências e que teremos ainda outras, mais ou menos aperfeiçoadas, quer na Terra, quer em outros mundos”.

“A encarnação dos Espíritos se dá sempre na espécie humana; seria erro acreditar-se que a alma ou Espírito possa encarnar no corpo de um animal”.

“As diferentes existências corpóreas do Espírito são sempre progressivas e nunca regressivas; mas, a rapidez do seu progresso depende dos esforços que faça para chegar à perfeição”.

“As qualidades da alma são as do Espírito que está encarnado em nós; assim, o homem de bem é a encarnação de um bom Espírito, o homem perverso a de um Espírito impuro”.

“A alma possuía sua individualidade antes de encarnar; conserva-a depois de se haver separado do corpo”.

“Na sua volta ao mundo dos Espíritos, encontra ela todos aqueles que conhecera na Terra, e todas as suas existências anteriores se lhe desenham na memória, com a lembrança de todo bem e de todo mal que fez”.

“O Espírito encarnado se acha sob a influência da matéria; o homem que vence esta influência, pela elevação e depuração de sua alma, se aproxima dos bons Espíritos, em cuja companhia um dia estará. Aquele que se deixa dominar pelas más paixões, e põe todas as suas alegrias na satisfação dos apetites grosseiros, se aproxima dos Espíritos impuros, dando preponderância à sua natureza animal”.

“Os Espíritos encarnados habitam os diferentes globos do Universo”.

“Os não encarnados ou errantes não ocupam uma região determinada e circunscrita; estão por toda parte no espaço e ao nosso lado, vendo-nos e acotovelando-nos de contínuo. É toda uma população invisível, a mover-se em torno de nós”.

“Os Espíritos exercem incessante ação sobre o mundo moral e mesmo sobre o mundo físico. Atuam sobre a matéria e sobre o pensamento e constituem uma das potências da Natureza, causa eficiente de uma multidão de fenômenos até então

inexplicados ou mal explicados e que não encontram explicação racional senão no Espiritismo”.

“As relações dos Espíritos com os homens são constantes. Os bons Espíritos nos atraem para o bem, nos sustentam nas provas da vida e nos ajudam a suportá-las com coragem e resignação. Os maus nos impelem para o mal: é-lhes um gozo ver-nos sucumbir e assemelhar-nos a eles”.

“As comunicações dos Espíritos com os homens são ocultas ou ostensivas. As ocultas se verificam pela influência boa ou má que exercem sobre nós, à nossa revelia. Cabe ao nosso juízo discernir as boas das más inspirações. As comunicações ostensivas se dão por meio da escrita, da palavra ou de outras manifestações materiais, quase sempre pelos médiuns que lhes servem de instrumentos”.

“Os Espíritos se manifestam espontaneamente ou mediante evocação”.

“Podem evocar-se todos os Espíritos: os que animaram homens obscuros, como os das personagens mais ilustres, seja qual for a época em que tenham vivido; os de nossos parentes, amigos, ou inimigos, e obter-se deles, por comunicações escritas ou verbais, conselhos, informações sobre a situação em que se encontram no Além, sobre o que pensam a nosso respeito, assim como as revelações que lhes sejam permitidas fazer-nos.

“Os Espíritos são atraídos na razão da simpatia que lhes inspire a natureza moral do meio que os evoca. Os Espíritos superiores se comprazem nas reuniões sérias, onde predominam o amor do bem e o desejo sincero, por parte dos que as compõem, de se instruírem e melhorarem. A presença deles afasta os Espíritos inferiores que, inversamente, encontram livre acesso e podem obrar com toda a liberdade entre pessoas frívolas ou impelidas unicamente pela curiosidade e onde quer que existam maus instintos. Longe de se obterem bons conselhos, ou informações úteis, deles só se devem esperar futilidades, mentiras, gracejos de mau gosto, ou mistificações, pois que muitas vezes tomam nomes venerados, a fim de melhor induzirem ao erro”.

“Distinguir os bons dos maus Espíritos é extremamente fácil. Os Espíritos superiores usam constantemente de linguagem digna, nobre, repassada da mais alta moralidade, escoimada de qualquer paixão inferior; a mais pura sabedoria lhes transparece dos conselhos, que objetivam sempre o nosso melhoramento e o bem da Humanidade. A dos

Espíritos inferiores, ao contrário, é inconsequente, amiúde trivial e até grosseira. Se, por vezes, dizem alguma coisa boa e verdadeira, muito mais vezes dizem falsidades e absurdos, por malícia ou ignorância. Zombam da credulidade dos homens e se divertem à custa dos que os interrogam, lisonjeando-lhes a vaidade, alimentando-lhes os desejos com falazes esperanças. Em resumo, as comunicações sérias, na mais ampla acepção do termo, só são dadas nos centros sérios, onde reine íntima comunhão de pensamentos, tendo em vista o bem”.

“A moral dos Espíritos superiores se resume, como a do Cristo, nesta máxima evangélica: Fazer aos outros o que quereríamos que os outros nos fizessem, isto é, fazer o bem e não o mal. Neste princípio encontra o homem uma regra universal de proceder, mesmo para as suas menores ações”.

“Ensinam-nos que o egoísmo, o orgulho, a sensualidade são paixões que nos aproximam da natureza animal, prendendo-nos à matéria; que o homem que, já neste mundo, se desliga da matéria, desprezando as futilidades mundanas e amando o próximo, se avizinha da natureza espiritual; que cada um deve tornar-se útil, de acordo com as faculdades e os meios que Deus lhe pôs nas mãos para experimentá-lo; que o Forte e o Poderoso devem amparo e proteção ao Fraco, porquanto transgride a Lei de Deus aquele que abusa da força e do poder para oprimir o seu semelhante. Ensinam, finalmente, que, no mundo dos Espíritos, nada podendo estar oculto, o hipócrita será desmascarado e patenteadas todas as suas torpezas; que a presença inevitável, e de todos os instantes, daqueles para com quem houvermos procedido mal constitui um dos castigos que nos estão reservados; que ao estado de inferioridade e superioridade dos Espíritos correspondem penas e gozos desconhecidos na Terra”.

“Mas, ensinam também não haver faltas irremissíveis, que a expiação não possa apagar. Meio de consegui-lo encontra homem nas diferentes existências que lhe permitem avançar, conformemente aos seus desejos e esforços, na senda do progresso, para a perfeição, que é o seu destino final”.

(ALLAN KARDEC, [1857] 2004, p. 30-37).