

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE LETRAS E LINGUÍSTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LINGUÍSTICO

KHAL RENS CÂNDIDO

**CIÊNCIA, FILOSOFIA E RELIGIÃO: ANÁLISE DISCURSIVA DA
CONSTITUÊNCIA DA DOCTRINA ESPÍRITA EM SEUS TEXTOS
FUNDADORES**

UBERLÂNDIA
2025

KHAL RENS CÂNDIDO

**CIÊNCIA, FILOSOFIA E RELIGIÃO: ANÁLISE DISCURSIVA DA
CONSTITUÊNCIA DA DOUTRINA ESPÍRITA EM SEUS TEXTOS
FUNDADORES**

Tese de doutorado, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos, da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito obrigatório para a obtenção do título de Doutor em Estudos Linguísticos.

Linha de pesquisa: Linguagem, sujeito e discurso. Orientadora: Prof.^a. Dr.^a. Fernanda Mussalim

UBERLÂNDIA
2025

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

C386
2025 Cândia, Khal Rens, 1992-
CIÊNCIA, FILOSOFIA E RELIGIÃO [recurso eletrônico] : ANÁLISE
DISCURSIVA DA CONSTITUÊNCIA DA DOUTRINA ESPÍRITA EM
SEUS TEXTOS FUNDADORES / Khal
Rens Cândia. - 2025.

Orientadora: Fernanda Mussalim.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Uberlândia, Pós-
graduação em Estudos Linguísticos.
Modo de acesso: Internet.
DOI <http://doi.org/10.14393/ufu.te.2025.405>
Inclui bibliografia.

1. Linguística. I. Mussalim, Fernanda, 1967-, (Orient.). II.
Universidade Federal de Uberlândia. Pós-graduação em Estudos
Linguísticos. III. Título.

CDU: 801

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:
Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091
Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Estudos Linguísticos				
Defesa de:	Tese de Doutorado - PPGEL				
Data:	Vinte e nove de abril de dois mil e vinte e cinco	Hora de início:	08:00	Hora de encerramento:	11h30
Matrícula do Discente:	12023ELI003				
Nome do Discente:	Khal Rens Cândido				
Título do Trabalho:	Ciência, filosofia e religião: análise discursiva da constituição da Doutrina Espírita em seus textos fundadores				
Área de concentração:	Estudos em Linguística e Linguística Aplicada				
Linha de pesquisa:	Linguagem, sujeito e discurso				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	A cena de enunciação como locus teórico-metodológico de abordagem da relação linguagem-cognição e como embreagem discursivo-cognitiva em interações				

Reuniu-se, por videoconferência, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos, assim composta: Professores Doutores: Lucas Martins Gama Khalil - UNIR; Manuel José Veronez de Sousa Júnior - UEMG; Breno Rafael Martins Parreira Rodrigues Rezende - SMU; Ana Lourdes Queiroz da Silva - IFMA; Fernanda Mussalim Guimarães Lemos Silveira - UFU, orientadora da Tese.

Iniciando os trabalhos a presidente da mesa, Dra. Fernanda Mussalim Guimarães Lemos Silveira, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato, agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir, a senhora presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos examinadores, que passaram a arguir o candidato. Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o candidato:

Aprovado.

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos,

conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar, foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que, após lida e achada conforme, foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Ana Lourdes Queiroz da Silva, Usuário Externo**, em 29/04/2025, às 11:08, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Fernanda Mussalim Guimarães Lemos Silveira, Professor(a) do Magistério Superior**, em 29/04/2025, às 11:08, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Breno Rafael Martins Parreira /rodrigues Rezende, Usuário Externo**, em 29/04/2025, às 11:08, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Manuel José Veronez de Sousa Júnior, Usuário Externo**, em 29/04/2025, às 11:08, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Lucas Martins Gama Khalil, Usuário Externo**, em 29/04/2025, às 11:08, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **6290926** e o código CRC **C072A616**.

Dedico a minha avó, Maria de Jesus, por cada vez que me buscou na escola.
E mais uma vez a ela, por ter me ensinado o caminho da espiritualidade.

AGRADECIMENTOS

Meu agradecimento maior é a Deus, “a inteligência suprema, causa primária de todas as coisas”, pela oportunidade bendita da vida.

Agradeço à professora Fernanda Mussalim, pelo acolhimento, orientação firme, impulso valoroso e por ser inspiração de profissionalismo, retidão e amor ao ensino.

Aos professores membros da banca, que investiram o valioso tempo para refletir sobre esta pesquisa.

Aos meus amados pais e prima Laura, por terem paciência comigo diante das ausências, inquietudes e nervosismos. Vocês são o meu suporte.

Aos meus cinco escudeiros amigos, com quem posso contar e que foram bons audientes durante todo o processo. Por cada acolhimento, incentivo e repouso: Eloíse Moreno, Thiago Baraldi, Robson Lourenço, Gabriel Mello e Luan Diniz.

Aos meus companheiros do Grupo Espírita Paulo de Tarso, com os quais pude contar diante do desafio que foi minha pesquisa. Por cada vibração de amor, sucesso e alegria... Em especial à amiga Helenice Cristina (Nite) e ao meu afilhado PH.

Aos membros do Círculo de Estudos do Discurso (CED), pelas trocas, parcerias e diálogos que contribuíram de maneira relevante para desenvolvimento desta pesquisa.

Aos professores e funcionários do PPGEL/ILEEL/UFU, pelo carinhoso suporte a cada demanda.

A minha querida tia Iara e toda a equipe do Colégio METTA, pela compreensão, apoio, ombro amigo e sorrisos reconfortantes.

A minha amiga Ana Lourdes Queiroz, por cada vez que conversamos, que me apoiou, que me ouviu e me leu. (A distância física não afasta bons corações!)

Onde se pode encontrar a prova da existência de Deus?

*“Num axioma que aplicais às vossas ciências:
Não há efeito sem causa. Procurai a causa de tudo
o que não é obra do homem e a vossa razão responderá.”
(Livro dos Espíritos, pergunta número 4)*

RESUMO

Na presente tese, pretendemos analisar, sob a perspectiva teórica da Análise do Discurso (AD), sobretudo a partir das noções teóricas propostas por Dominique Maingueneau em *Discurso Literário* (2006) e *Cenas da Enunciação* (2008a), aspectos da constituição discursiva da Doutrina Espírita, surgida na França em meados do século XIX, sob a codificação do professor Hippolyte Léon Denizard Rivail, de pseudônimo Allan Kardec. De modo mais específico, nossa finalidade é verificar o funcionamento de textos fundadores da Doutrina Espírita, a partir da operacionalização do conceito de discurso constituinte proposto por Maingueneau (2006). Segundo o autor, os discursos constituintes se propõem como discursos de Origem, que são validados por uma cena de enunciação que autoriza a si mesma, não reconhecendo nenhuma outra autoridade além da própria. Assim sendo, como a Doutrina Espírita poderia congrega em si três discursos que reivindicam autoridade exclusiva? Concomitantemente, assumindo o postulado de Maingueneau (2006), segundo o qual a cenografia (conceito que será apropriadamente apresentado no capítulo teórico) é um dos embreantes paratópicos (aquilo que, no texto/discurso, o articula às suas condições de produção) dos discursos constituintes, assumimos como hipótese para o desenvolvimento desta pesquisa o seguinte: A Doutrina Espírita encena ser, ao mesmo tempo, ciência, filosofia e religião, constituindo, na/pela enunciação, cenografias que encenam, não gêneros do discurso, como previsto nas teorizações de Maingueneau, mas tipos de discurso, a saber, os tipos de discurso científico, filosófico e religioso. Como efeito, têm-se uma cenografia difusa, que parece-nos ser a forma mais característica da paratopia criadora do codificador. A partir dessa hipótese, objetivamos, dessa maneira, analisar, a partir da análise de textos fundadores da Doutrina Espírita codificados por Allan Kardec, o modo de constituição dessa doutrina em sua gênese, na França do final do século XIX. Acrescenta-se a verificação do modo de constituição das cenografias encenadas nesses textos fundadores e a análise da relação entre a constituição de cenografias e o modo de funcionamento da “paratopia criadora” de Kardec. O corpus de análise da presente pesquisa, constitui-se de capítulos de três livros desse pentateuco central, além de um outro livro, que julgamos importante para o cumprimento de nossos objetivos de pesquisa, a saber: (i) *O Livro dos espíritos* (1857) – “Introdução”; (ii) *O que é o Espiritismo* (1859) – “Preâmbulo”; (iii) *O livro dos médiuns* (1861) – Capítulo III da primeira parte: “Do método”; (iv) *O Evangelho Segundo o Espiritismo* (1864) – Introdução e Capítulo 1. Por meio do cumprimento desses objetivos, ao longo do trabalho confirmamos a hipótese inicial da pesquisa. Em relação ao impacto da presente tese, destacamos: a demonstração da viabilidade de conceber a cenografia como uma encenação de tipos de discurso e não somente como uma encenação de gêneros do discurso, como preveem as teorizações de Maingueneau; a visibilidade dada à noção de embreagem paratópica, que, apesar de pouco mobilizada em trabalhos da Análise do Discurso, é uma noção chave para análises discursivas, uma vez que permite evidenciar a inextrincabilidade entre o discurso e suas condições de produção; e o destaque ao postulado, caro à AD, segundo o qual o discurso/texto são práticas discursivas; nesse sentido, o texto é uma forma de gestão do conceito, e a mobilização da noção de embreagem paratópica verticaliza essa concepção.

Palavras-chave: Análise do discurso; discurso constituinte; doutrina espírita; paratopia; cenografia

RESUMEN

En esta tesis, nos proponemos analizar, desde la perspectiva teórica del Análisis del Discurso (AD), especialmente a partir de las nociones teóricas propuestas por Dominique Maingueneau en *El discurso literario* (2006) y *Escenas de la enunciación* (2008a), aspectos de la constitución discursiva de la Doctrina Espírita, surgida en Francia a mediados del siglo XIX, codificada por el profesor Hippolyte Léon Denizard Rivail, bajo el seudónimo de Allan Kardec. De manera más específica, nuestro objetivo es examinar el funcionamiento de los textos fundacionales de la Doctrina Espírita, a partir de la operacionalización del concepto de discurso constituyente, propuesto por Maingueneau (2006). Según el autor, los discursos constituyentes se presentan como discursos de Origen, validados por una escena de enunciación que se autoriza a sí misma, sin reconocer otra autoridad más allá de ella. En ese sentido, ¿cómo podría la Doctrina Espírita reunir en sí misma tres discursos que reivindican una autoridad exclusiva? Al mismo tiempo, y asumiendo el postulado de Maingueneau (2006), según el cual la escenografía (concepto que se presentará apropiadamente en el capítulo teórico) es uno de los embragues paratópicos —aquellos que, en el texto/discurso, lo articula con sus condiciones de producción— de los discursos constituyentes, proponemos como hipótesis para esta investigación lo siguiente: la Doctrina Espírita representa ser, simultáneamente, ciencia, filosofía y religión, constituyendo, en y por la enunciación, escenografías que encarnan no géneros discursivos, como prevé la teoría de Maingueneau, sino **tipos de discurso**: científico, filosófico y religioso. El efecto es una escenografía difusa, que nos parece ser la forma más característica de la paratopía creadora del codificador. Partiendo de esta hipótesis, pretendemos analizar, a partir del estudio de textos fundacionales codificados por Allan Kardec, el modo de constitución de esta doctrina en su origen, en la Francia de finales del siglo XIX. Se suma a ello el análisis de cómo se constituyen las escenografías en dichos textos fundacionales y la relación entre esa constitución escenográfica y el funcionamiento de la “paratopía creadora” de Kardec. El corpus de análisis está compuesto por capítulos de tres libros del pentateuco espírita, además de otra obra considerada pertinente para los objetivos de esta investigación: (i) *El Libro de los Espíritus* (1857) – “Introducción”; (ii) *¿Qué es el Espiritismo?* (1859) – “Preámbulo”; (iii) *El Libro de los Médiums* (1861) – Primera parte, capítulo III: “Del método”; (iv) *El Evangelio según el Espiritismo* (1864) – Introducción y capítulo 1. A lo largo de este trabajo, confirmamos la hipótesis inicial de la investigación. En cuanto al impacto de esta tesis, destacamos: la demostración de la viabilidad de concebir la escenografía como una puesta en escena de tipos de discurso, y no solamente de géneros discursivos; la visibilidad otorgada a la noción de embrague paratópico —aún poco explorada en trabajos de AD— como clave para comprender la inextricable relación entre el discurso y sus condiciones de producción; y la reafirmación del postulado central del AD, según el cual el texto/discurso son prácticas discursivas; en este sentido, el texto es una forma de gestión del concepto, y la movilización de la noción de embrague paratópico profundiza esta concepción.

Palabras clave: Análisis del discurso; discurso constituyente; doctrina espírita; paratopía; escenografía

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1.....	15
1. Fundamentos teóricos: a respeito dos discursos constituintes	15
1.1 Um impossível lugar: a paratopia	20
1.1.1 Uma paratopia criadora	26
1.1.2 Tipos de paratopia.....	28
1.1.3 A embreagem paratópica.....	29
1.1.4 Subjetivação, espaço canônico e espaço associado.....	33
1.2 Posicionamentos e campo literário	36
2. Fundamentos metodológicos: o imbricamento entre discurso e história, entre descrição e interpretação e os registros comunicacionais como instrumentos de entrada no <i>corpus</i> de análise	42
CAPÍTULO 2.....	45
2.1 A França do século XIX: antecedentes sócio-políticos e o positivismo.....	45
2.2 Hippolyte Léon Denizard Rivail, conhecido como Allan Kardec	51
2.3 A rede de interlocução de Kardec com a religião e a ciência	54
CAPÍTULO 3.....	60
3.1 Análise da <i>Introdução de O Livro dos Espíritos (LE)</i>	60
3.1.1 Dados da obra.....	60
3.1.2 Análise.....	61
3.2 Preâmbulo do livro <i>O que é o Espiritismo</i>	78
3.2.1 Dados da obra.....	78
3.2.2 Análise.....	79
3.3 Apontamentos do terceiro capítulo da primeira parte de <i>O Livro dos Médiuns</i> – “Do método”	82
3.3.1 Dados da obra	82
3.3.2 Análise.....	84
3.4 Introdução de <i>O Evangelho Segundo o Espiritismo (ESE)</i>	90
3.4.1 Dados da obra	90
3.4.2 O prefácio.....	91
3.4.3 Análise.....	91
CONCLUSÃO.....	101
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	103

INTRODUÇÃO

Nesta tese, pretendemos analisar, sob a perspectiva teórica da Análise do Discurso (AD), sobretudo a partir das noções teóricas propostas por Dominique Maingueneau em Discurso Literário (2006) e Cenas da Enunciação (2008a), aspectos da constituição discursiva da Doutrina Espírita, surgida na França em meados do século XIX, sob a codificação¹ do professor Hippolyte Léon Denizard Rivail, de pseudônimo Allan Kardec. De modo mais específico, nossa finalidade é verificar o funcionamento de textos fundadores da Doutrina Espírita, a partir da operacionalização do conceito de discurso constituinte proposto por Maingueneau (2006).

Tal objetivo decorre do fato de a Doutrina Espírita reivindicar para si (ou do fato de seus adeptos imputarem a ela) o estatuto de ser, ao mesmo tempo, ciência, filosofia e religião, três tipos de discurso que Maingueneau (2006, 2008a) descreve como sendo de natureza constituinte. Segundo o autor, os discursos constituintes se propõem como discursos de Origem, que são validados por uma cena de enunciação que autoriza a si mesma, não reconhecendo nenhuma outra autoridade além da própria. Assim sendo, como a Doutrina Espírita poderia congrega em si três discursos que reivindicam autoridade exclusiva?

Com base nessa questão, levantamos, em diferentes momentos da pesquisa, diferentes hipóteses. Em um primeiro momento, hipotetizamos que a Doutrina Espírita se constitui no entremeio desses três tipos de discurso constituinte – o religioso, o filosófico e o científico. Entretanto, tal hipótese se mostrou pouco produtiva do ponto de vista teórico, uma vez que esgarçaria ao limite o conceito de discurso constituinte. Por esse motivo, abandonamos tal hipótese em favor de uma segunda, que buscaremos sustentar por meio da análise do *corpus* e que explicitaremos a seguir.

Os textos fundadores da Doutrina Espírita pressupõem uma comunidade discursiva híbrida, uma vez que Kardec responde, em vários de seus escritos (não apenas naqueles que

¹ *Codificador* é o termo utilizado entre adeptos da Doutrina Espírita para se referirem a Allan Kardec. A ele é atribuído o trabalho de – por meio de experimentações, questionamentos, elaboração de perguntas destinadas aos espíritos dos indivíduos que já viveram na terra, bem como da junção das respostas dadas por esses mesmos espíritos – proposição e publicação d’*O Livro dos Espíritos*. Nesta tese, nos valeremos deste termo para nos referirmos a Kardec, a fim de evitar possíveis confusões decorrentes da instabilidade de sentidos que termos como autor e escritor podem suscitar. Julgamos ser plausível nos conceder essa licença, já que o foco desta pesquisa não recai sobre a problemática da autoria propriamente dita.

constituem o *corpus* desta pesquisa), a críticas advindas de sujeitos inscritos nos campos religioso e científico. Ao fazer isso, lança mão de um espaço discursivo – a filosofia –, a partir do qual procura articular as respostas aos oponente da Doutrina Espírita, na tentativa de conduzir os leitores a seus fundamentos. Essas condições de produção acabam por delinear um lugar de enunciação a Kardec que, muito apropriadamente, podemos caracterizar como paratópico (Maingueneau, 2006), por implicar um pertencimento impossível: estar e não estar inscrito no campo científico; estar e não estar inscrito no campo religioso; estar e não estar inscrito no campo filosófico – e tudo concomitantemente. Tal “pertencimento paradoxal” não é uma condição prévia à enunciação, mas um componente elaborado no/pelo próprio ato de enunciação. Assim sendo, e assumindo o postulado de Maingueneau (2006), segundo o qual a cenografia (conceito que será apropriadamente apresentado no capítulo teórico) é um dos embreantes paratópicos (aquilo que, no texto/discurso, o articula às suas condições de produção) dos discursos constituintes, assumimos como hipótese para o desenvolvimento desta pesquisa o seguinte:

A Doutrina Espírita encena ser, ao mesmo tempo, ciência, filosofia e religião, constituindo, na/pela enunciação, cenografias que encenam, não gêneros do discurso, como previsto nas teorizações de Maingueneau, mas tipos de discurso, a saber, os tipos de discurso científico, filosófico e religioso. Como efeito, têm-se uma cenografia difusa, que parece-nos ser a forma mais característica da paratopia criadora do codificador.

Assumindo tal hipótese, abrimos mão do intuito de categorizar a Doutrina Espírita no momento de sua gênese, em prol de uma explicação adequada do modo de funcionamento desse discurso – mais especificamente de seus textos fundadores. Por isso, não nos preocuparemos também em considerar o lugar social da Doutrina Espírita nos dias de hoje no Brasil ou no mundo (se suas práticas discursivas são religiosas ou não, por exemplo). Propomo-nos a atuar no estrito território da Análise do discurso, buscando dar visibilidade à ideia de que o texto é uma forma de gestão do contexto.

A partir dessa hipótese, apresentamos, de maneira mais delineada, os objetivos geral e específicos da pesquisa.

Objetivo geral: analisar, a partir da análise de textos fundadores da Doutrina Espírita codificados por Allan Kardec, o modo de constituição dessa doutrina em sua gênese, na França do final do século XIX.

Objetivos específicos:

- i) analisar o modo de constituição das cenografias encenadas nesses textos fundadores;
- ii) analisar a relação entre a constituição de cenografias e o modo de funcionamento da “paratopia criadora” de Kardec.

O Espiritismo ou Doutrina Espírita possui sua origem datada em meados do século XIX. Foi fundada por Hippolyte Léon Denizard Rivail, que adotou o pseudônimo de Allan Kardec, e tem em *O Livro dos Espíritos* (1857) sua primeira obra. O referido livro constitui o pentateuco kardequiano e, por consequência, as cinco obras elementares para os adeptos da Doutrina. Constituem o referido pentateuco: *O Livro dos Espíritos* (1857); *O Livro dos Médiuns* (1861); *O Evangelho Segundo o Espiritismo* (1864); *O Céu e o Inferno* (1865); e *A Gênese* (1968). Por esse motivo, o *corpus* de análise da presente pesquisa, que pretende analisar a constituição da Doutrina Espírita em sua gênese, constitui-se de capítulos de três livros desse pentateuco central, além de um outro livro, que julgamos importante para o cumprimento de nossos objetivos de pesquisa:

1. *O Livro dos espíritos* (1857) – “Introdução”;
2. *O que é o Espiritismo* (1859) – “Preâmbulo”;
3. *O livro dos médiuns* (1861) – Capítulo III da primeira parte: “Do método”;
4. *O Evangelho Segundo o Espiritismo* (1864) – Introdução e Capítulo 1.

A abordagem desse *corpus* será feita seguindo Pêcheux (2002), para o qual a análise se dá a partir da alternância entre os movimentos de descrição e de interpretação do objeto, sem, entretanto, tratá-los como atividades indiscerníveis. Assumiremos também os pressupostos teóricos-metodológicos postulados, em *Gênese dos Discursos* por Dominique Maingueneau (2008b), para quem o tratamento metodológico dos dados se dá a partir de hipóteses fundamentadas na história e de um conjunto de textos, sendo que a análise desse material deve confirmar ou refutar as hipóteses levantadas. Outras especificidades da abordagem metodológica serão explicitadas oportunamente.

A presente tese se estrutura da seguinte maneira: no capítulo 1, apresentamos os fundamentos teóricos e metodológicos da pesquisa; no capítulo 2, apresentamos aspectos relativos às condições de produção do *corpus* analisado; no capítulo 3, desenvolvemos a

análise desse *corpus*, a fim de verificar a viabilidade de nossa hipótese; na conclusão, apresentamos resultados da pesquisa e apontamos suas possíveis contribuições.

CAPÍTULO 1

FUNDAMENTOS TEÓRICOS E METODOLÓGICOS

1. Fundamentos teóricos: a respeito dos discursos constituintes

Na obra *Discurso Literário*, Maingueneau (2006) afirma que há um fundo comum entre os discursos literário, científico, filosófico e religioso. Esse fundo comum é a participação desses discursos no plano de produção verbal ao qual o autor nomeia *discursos constituintes*. Ainda que o autor se debruce, nessa obra, na investigação e nas exemplificações apenas acerca do discurso literário, é possível apreender as noções elementares do conceito de discurso constituinte, que podem ser aplicadas aos demais discursos dessa natureza.

Segundo Maingueneau (2006, p. 60), discurso constituinte é uma categoria que designa “os discursos que se propõem como discursos de Origem, validados por uma cena de enunciação que autoriza a si mesmos”. Assim sendo, por mais que em um primeiro momento os discursos científico, religioso, filosófico e literário apresentem-se como muito diferentes entre si, há algumas propriedades comuns referentes à emergência, funcionamento e circulação desses quatro tipos de discurso.

Trata-se, desse modo, de uma categoria discursiva propriamente dita, uma vez que certas situações de comunicação da sociedade permitem agrupar discursos como esses citados com uma função social comum (serem fundantes e não fundados por outros discursos), possuírem lugares e gêneros vinculados a eles e possuírem certo número de invariantes enunciativas.

Para Maingueneau (2006, p. 61), os discursos constituintes são o *archeion* de uma coletividade. Em uma explicação sucinta, valendo-se da polissemia do termo grego, o autor afirma que se pode compreender *archeion* como “fonte” e “princípio”, acrescidos de “poder”, “mandamento”, “sede de uma autoridade. Dessa maneira, um discurso constituinte associa o “trabalho de fundação no e pelo discurso”, sendo um “lugar vinculado com um corpo de locutores consagrados e uma elaboração da memória”.

De acordo com Maingueneau (2006, p. 61), os atos da coletividade estão sedimentados sobre os discursos constituintes, uma vez que eles garantem múltiplos gêneros do discurso. Exemplificando, o autor afirma que um jornalista, em um debate

social, vai recorrer à autoridade de um cientista, filósofo, teólogo ou literato – no entanto, o contrário não ocorre. Assim, esses discursos são “zonas de fala entre outras e *falas* que se pretendem superiores a todas as outras”.

Os discursos constituintes, por se colocarem em contato direto com “fonte”, possuem a propriedade de autorizarem a si mesmos. São ao mesmo tempo *autoconstituintes* e *heteroconstituintes*, o que significa, para Maingueneau (2006), que esses discursos se constituem tematizando a própria constituição. Eles se legitimam ao mesmo tempo que refletem em seu funcionamento a sua própria “constituição”.

No interdiscurso, os discursos constituintes se colocam em uma posição limite, como se pudessem existir fora do interdiscurso, pretendendo-se superiores a ele e autorizando-se a si mesmos. Nesse ponto, Maingueneau (2006) afirma haver um perigo: essa posição limite não implica que os vários discursos existentes não ajam sobre os discursos constituintes. Há sim uma contínua interação entre discurso constituinte e discursos não constituintes, mas é da natureza dos discursos constituintes negarem toda interação com outros discursos, ou submeterem essa interação aos seus princípios.

A *constituição* dos discursos constituintes a que Maingueneau (2006) se refere pode ser apreendida a partir de duas dimensões indissociáveis. A primeira é a *constituição* como ato de estabelecer legalmente, processo mediante o qual o discurso se instaura regrando sua própria emergência. A segunda, por sua vez, refere-se aos modos de organização e coesão discursiva, ou seja, à estruturação de elementos que compõem o todo textual.

Maingueneau (2006) afirma ainda que os discursos constituintes são múltiplos e concorrentes, visto que cada um deles, pretensiosamente, em um dado momento, evoca a exclusividade do *archeion*. Dessa maneira, cada discurso constituinte revela-se interno e externo aos demais, atravessando-os e sendo atravessado por eles. A exemplo disso, temos o discurso científico que, ao se propor enquanto campo, convoca de modo incessante a ameaça religiosa, ao passo que esse último não para de negociar seu estatuto com relação ao discurso científico.

Os enunciados pertencentes aos discursos constituintes, de acordo com Maingueneau (2006), possuem um estatuto particular. Mais do que o caráter de “texto” ou “obra”, esses enunciados são “inscrições”. Assim, eles estão além da distinção gráfica entre oral e escrito, uma vez que *inscrever* não é necessariamente escrever. Inscrição, nesse viés, está associada à ideia de ter natureza exemplar, sendo, desse modo, enunciações que seguem exemplos e dão exemplos.

Há nessas inscrições enunciativas uma repetição constitutiva, marcando-se, por meio de reatualizações, a presença fundante da *fonte* em nome da qual o discurso constituinte fala. Em relação a essas *fontes*, o Método, a Razão, Deus e o Belo/a Musa, são fontes evocadas, respectivamente, pelos discursos científico, filosófico, religioso e literário.

Maingueneau (2006) reafirma a dificuldade de lidar com essa noção de discurso constituinte, pois de um lado propõe que os discursos constituintes possuem propriedades comuns advindas da noção proposta e, de outro lado, afirma serem esses discursos muito diferentes, assumindo a “constituência” de maneira muito específica.

Considero importante ressaltar aqui que as diferentes formas de constituição podem ser vistas no modo como o discurso religioso, literário, filosófico e científico estabelecem seus contratos de enunciação. Assim, de forma mais ou menos explícita, esses discursos buscam gerir o seu estatuto de constituinte, havendo um trabalho de legitimação de sua própria cena de enunciação.

De forma a exemplificar essa noção, Maingueneau (2006, p. 67) apresenta como o discurso literário e o filosófico são definidos, tendo em vista o modo como cada um lida com sua “constituência”. Assim, para o autor, “o discurso filosófico tende a isolar a reflexividade especulativa ao expulsar a dimensão figurativa”, ao passo que “o discurso literário privilegia a reflexividade ficcional a ponto de esta se apagar completamente no mundo que ela mesmo cria”.

Buscarei agora, a partir das proposições de Maingueneau (2006), apresentar um pouco mais de alguns aspectos dos discursos constituintes.

Primeiramente, o autor afirma que aquele que enuncia a partir de um discurso constituinte não se situa nem no exterior, nem no interior da sociedade. Há desse modo, na obra desse enunciador um caráter problemático em relação ao seu pertencimento. A enunciação, dessa forma, se constitui na impossibilidade de atribuir a si um verdadeiro “lugar”. Essa localidade paradoxal não é, nas palavras de Maingueneau (2006) uma “atopia”, ou seja, um “não lugar”, mas sim uma difícil negociação entre o lugar e o não lugar. Assim, a vida dessa enunciação é retirada exatamente da própria impossibilidade de se estabilizar.

Sem uma localização específica, por exemplo, do discurso filosófico, não há uma instituição específica que legitime ou gere a produção ou consumo de suas obras. Sócrates, ao discutir filosofia na praça, junto das bancas ou em outras localizações, estaria, segundo

Maingueneau (2006), pertencendo a um lugar que está além de todos os lugares.

Outro aspecto que Maingueneau (2006) ressalta diz respeito à unidade de análise pertinente em matéria de discurso constituinte. De acordo com o autor, não se pode falar de discursos constituintes na ausência de um espaço no qual sejam comparáveis os agentes e os discursos em conflitos pela legitimidade enunciativa. Não se deve considerar o discurso fechado em si mesmo, mas sim o sistema de relações que permite que cada discurso se instaure e se mantenha.

As estruturas enunciativas que pertencem a esses discursos pretendem ter um alcance *global*, ao dizer algo sobre a sociedade, o método, a beleza, Deus. Ainda que exista essa vontade de alcance *global*, esses discursos são construídos localmente, em grupos restritos que moldam a produção discursiva por meio de seus próprios comportamentos. Assim, uma análise de discurso constituinte deve levar em consideração o modo de funcionamento dos grupos nos quais a enunciação é produzida e gerida. Essa noção supõe a existência de *comunidades discursivas* que partilham um conjunto de ritos e de normas.

De acordo com Maingueneau (2006), as comunidades discursivas podem ser diferenciadas em dois tipos: as que *gerem* e as que *produzem* o discurso. Isso se estabelece visto que são mobilizados uma variedade de papéis sociodiscursivos. Como exemplo,

Maingueneau (2006) cita o discurso literário, no qual há os encarregados de produzir o discurso (os autores) e aqueles que irão gerir os enunciados (os críticos literários, os professores, as livrarias, os consumidores). O autor ainda afirma que a “forma assumida pelas comunidades discursivas varia tanto em função do tipo de discurso constituinte como em função de cada posicionamento” (Maingueneau, 2006, p.69), cabendo aqui, reafirmar que cada comunidade discursiva só existe na e pela enunciação do texto.

Essa noção afeta diretamente o *archeion* que, em seu funcionamento, conta com a produção considerada “fechada”, “primeira”, “fundadoras”, “canônicas”, e também com a diversidade genérica, menos nobre, que comenta, resume ou refuta os textos “primeiros”.

Em outras palavras, paralelamente à grande Literatura, à grande Filosofia ou à chamada ciência de base, existem os manuais para alunos, as revistas de vulgarização científica, os livros didáticos que abarcam conhecimentos dos campos filosófico, literário ou científico.

A esse respeito, Maingueneau (2006, p. 70) afirma que “a cena de enunciação que o texto traz legítima de uma maneira performativa o direito à fala que ele pretende receber de alguma fonte”. Assim, existe uma circularidade constitutiva entre o modo de representação da enunciação na instauração do discurso e a validação que ele realiza de suas

modalidades sociais de existência. Dessa maneira, há um modo de difusão dos textos, uma distribuição da autoridade das enunciações e um exercício de poder reivindicado ou denunciado pela instauração de um texto constituinte.

Assim, o processo entre o discurso e a instituição incide sobre três dimensões, a saber:

- (i) uma cenografia que faz do discurso o lugar de representação de sua própria enunciação;
- (ii) o investimento de um código de linguagem, uma vez que há a produção de um efeito prescritivo que resulta da conformidade entre o exercício da linguagem que o texto implica e o universo de sentido que ele manifesta; e
- (iii) o *ethos* que dá ao discurso uma voz que, por estereótipos, ativa o imaginário de um corpo enunciante socialmente avaliado (Maingueneau, 2006).

Nesta tese, a cenografia ocupa um lugar central no procedimento analítico. Por esse motivo, irei me deter um pouco mais na apresentação desse conceito.

Maingueneau (2006) distingue três níveis de funcionamento da cena de enunciação: a cena englobante, a cena genérica e a cenografia. A cena englobante corresponde ao "tipo de discurso" ao qual um texto pertence (literário, filosófico, científico, religioso, jornalístico, jurídico etc.). O autor exemplifica esse conceito ao afirmar que todo enunciado literário está vinculado com uma cena englobante literária, pois é essa cena que permite ao autor usar pseudônimos e propor enunciados fictícios. Dessa forma, a cena englobante dá um estatuto específico ao discurso, diferenciando um texto literário de um panfleto político, por exemplo.

A cena genérica refere-se ao gênero do discurso (romance, conto, memorial, crônica etc.) por meio do qual um discurso é enunciado. O autor explica que a obra é na verdade enunciada através de um gênero do discurso determinado, o que significa que o texto literário não pode ser lido de forma isolada, mas deve ser compreendido no interior de uma tradição de gêneros e convenções literárias.

A cenografia, por sua vez, é a cena criada no/pelo discurso/texto; diz respeito ao modo como a enunciação é encenada. O autor exemplifica esse conceito ao afirmar que um texto membro da cena genérica romanesca pode ser enunciado, por exemplo, por meio da cenografia do diário íntimo, do relato de viagem, da conversa ao pé da fogueira. Como se pode perceber, a cenografia, na teorização de Maingueneau, encena uma cena de fala, um gênero do discurso. Nesta tese, ao mobilizarmos esse conceito no capítulo de análises,

realizaremos um deslocamento teórico já previsto na hipótese de pesquisa apresentada na Introdução: no *corpus* considerado, as cenografias mobilizadas encenam tipos de discurso e não gêneros do discurso, sendo aquele um recurso recorrente no funcionamento dos textos fundadores analisados e, como veremos, da caracterizador da “paratopia criadora” do decodificador.

1.1 Um impossível lugar: a paratopia

Em *Discurso Literário* (2006), Maingueneau afirma que um dos aspectos dos discursos constituintes é ser *paratópico*. Convém apresentar o percurso feito pelo autor para a definição dessa noção. O referido percurso é realizado a partir de exemplos do campo literário; no entanto, as questões apresentadas podem ser, em grande medida, transportadas para os outros discursos constituintes.

A crença oriunda da estética do Romantismo destaca a singularidade do criador de uma obra, em detrimento do papel dos interlocutores. Havia, desse modo, o que compreendemos, nas palavras de Maingueneau (2006, p. 89), como uma negação do processo de enunciação discursiva na criação de uma obra. No entanto, no processo de produção de enunciados reconhecidos como pertencentes ao campo literário, é necessário apresentar-se como escritor, “definir-se com relação às representações e aos comportamentos associados a essa condição”. Em outras palavras, ainda que muitos escritores se afastem para o deserto, em recusa à “vida literária”, esse afastamento só é dotado de sentido no campo literário, no qual eles adquirem sua identidade. Assim, esse afastamento dos escritores é um dos “gestos prototípicos que legitimam o produtor de um texto constituinte.” (Maingueneau, 2006, p. 89). Os produtores desses discursos-fonte não podem se situar no exterior e nem no interior do campo ao qual o seu discurso pertence. Dessa maneira, o produtor desse tipo de discurso vive do fato de não ter um verdadeiro lugar. O autor ainda afirma que a produção de uma obra literária não deve ser remetida à sociedade, considerada em sua totalidade, mas sim a um espaço limitado dessa sociedade. Podemos falar de um “campo” com relativa unificação, submetido a regras específicas de funcionamento.

Maingueneau (2006) postula que, de modo mais amplo, as obras pertencentes ao discurso literário participam de três planos do espaço literário. Entretanto, ainda que seja possível apresentar esses três planos, a definição das relações existentes entre eles não é

tão simples, uma vez que cada um deles é atravessado pelos outros dois. Apresento esses três planos a seguir.

O primeiro deles é uma *rede de aparelhos* na qual são garantidos e estabilizados os contratos genéricos pertencentes ao campo literário. É essa rede que garante a constituição de um indivíduo como escritor ou público. O segundo diz respeito a um *campo*, ou seja, a um lugar de confronto de posicionamentos estéticos que mobilizam de maneira singular gêneros, idiomas e outros recursos literários. Ressalto que, de acordo com Maingueneau (2006), o “campo”, tem o valor restrito de “campo discursivo”, solidário ao primado do interdiscurso. Por fim, o terceiro plano refere-se ao *arquivo* no qual intertexto e memória se combinam. Concebe-se “memória”, nas palavras de Maingueneau (2006), para além do intertexto no sentido estrito, isto para além das obras, incluindo também as chamadas “lendas” em torno de autores do campo literário.

Apresentados os três planos relativos ao discurso literário, parece-me necessário, antes de prosseguirmos, alguns esclarecimentos relativos aos postulados de primado do interdiscurso e ao campo discursivo. Para isso, irei me valer da resenha que apresento em minha dissertação de mestrado (Cândido, 2017). Nela, afirmo que a postulação central da obra *Gênese dos discursos* (2008a) é o primado do interdiscurso, segundo o qual um “discurso constitui-se de forma heterogênea numa relação inextricável com seu Outro (posicionamento com qual o discurso primeiro tem que lidar para se constituir).

Para compreender como ocorre esse processo de constituição dos discursos, é necessário compreender a tríade ‘universo discursivo’, ‘campo discursivo’ e ‘espaço discursivo’, que constituem o interdiscurso. O universo discursivo é o “conjunto de formações discursivas de todos os tipos que interagem numa conjuntura dada. Trata-se de um conjunto finito, mesmo não sendo possível sua apreensão total” (Cândido, 2017, p. 12-13). Assim, para o analista do discurso, esse conceito de universo discursivo é útil apenas na medida em que define o horizonte a partir do qual serão recortados os campos discursivos, ou seja, o conjunto de formações discursivas (ou posicionamentos) que possuem mesma função social, mas diferem-se em relação ao modo como preenchem essa função, estando, pois, em relação de concorrência (termo que deve ser entendido de maneira ampla, como aliança, neutralidade aparente, confronto e etc., entre discursos que possuem a mesma função social). Em outras palavras, o campo discursivo é uma abstração necessária que permite uma rede de trocas e, nada tendo de evidente, sua apreensão dependerá de escolhas e hipóteses do analista. Será no interior de um campo que um

discurso (isto é, um posicionamento, uma identidade discursiva forte e em incessante processo de configuração) se constitui, por meio de operações regulares sobre outros posicionamentos já existentes, considerando-se agora o nível de análise do espaço discursivo.

De acordo com Maingueneau (2006, p. 92), em certa medida, o espaço literário e os posicionamentos ali presentes fazem parte da sociedade, no entanto a enunciação literária desestabiliza a ideia que normalmente se tem de um local “interno” ou “externo”. Para o autor, a existência da literatura em sociedade supõe concomitantemente a “impossibilidade de ela fechar-se em si mesma” e a de “se confundir com a sociedade ‘comum’”. Há, dessa maneira, um necessário jogo com esse “meio-termo” e em seu âmbito.

Compreende-se a partir do que propõe Maingueneau (2006, p. 92) que, sendo um discurso constituinte, a literatura não pode em sua totalidade pertencer ao espaço social. Nessa perspectiva, ela mantém-se na fronteira entre a inscrição em seus funcionamentos tópicos e o abandono a “forças que excedem por natureza toda economia humana”. Ocorre, assim, uma obrigatoriedade de os processos criadores alimentarem-se de espaços, agrupamentos e comportamentos que são tomados *em um impossível pertencimento*. Ou seja, todo discurso constituinte pode ser comparado a uma rede de lugares na sociedade, não fechando-se verdadeiramente, no entanto, em nenhum território:

O pertencimento ao campo literário não é, portanto, ausência de todo lugar, mas, como dissemos, uma negociação entre o lugar e o não lugar, um pertencimento parasitário que se alimenta de sua inclusão impossível. Trata-se daquilo que denominamos “paratopia”. (Maingueneau, 2006, p. 92)

Considera-se também, de acordo com Maingueneau (2006), que as modalidades paratópicas da literatura alteram-se de acordo com as épocas e as sociedades. Como exemplo, podemos citar os menestréis nômades da antiguidade ou os boêmios em oposição aos “burgueses” no Romantismo. Pela sua maneira de “inserir-se” no espaço literário e na sociedade, o escritor constrói as condições de sua própria criação.

Encontramos, desse modo, obras cuja autolegitimação exige o afastamento solitário de seu criador, e outras que exigem a participação desse escritor em empreendimentos coletivos. A exemplo, valendo-nos do que propõe Maingueneau (2006), se de um lado temos Sartre participando de revistas políticas, inserido em manifestações,

de outro lado, encontramos autores como Fernando Pessoa que leva uma vida de empregado-modelo, escreve, mas não possui nenhuma família.

Ainda com relação a esse pertencimento paratópico, podemos citar os escritores à época do Iluminismo. Eles precisavam negociar à sua maneira o duplo pertencimento: (i) estar em uma sociedade *tópica*, a saber, monárquica, e (ii) às redes da “República”, ou seja, uma rede paratópica e parasitária que ultrapassava as fronteiras geográficas e sociais, e que sem exclusões, sujeitava-se apenas à igualdade e à livre discussão de seres dotados de razão.

Desse modo, a enunciação literária, de acordo com Maingueneau (2006), alimenta-se de tudo: de uma paratopia do andarilho que se abdica do lugar que a nobreza pretende lhe impor, e também da paratopia do nobre que não se sente pertencente a um mundo burguês. Há, dessa forma, um afastamento metódico e ritualizado do mundo, ao mesmo tempo em que se esforça permanentemente para nele se enquadrar.

Conforme já dissemos, de acordo com Maingueneau (2006), ainda que a obra pretenda ser universal, a sua emergência é um fenômeno fundamentalmente local e só se constitui por meio das normas e relações de força dos lugares nos quais emerge. É nesses lugares que os relacionamentos são verdadeiramente formados entre o escritor e a sociedade, o escritor e sua obra, a obra e a sociedade. Vale, entretanto, ressaltar que, segundo o autor, no caso do discurso científico, observa-se que a produção de textos científicos dificilmente pode ser pensada como uma atividade solitária desvinculada do ambiente tecnológico.

A vida literária é estruturada por “tribos” que se distribuem pelo campo literário com base em reivindicações estéticas distintas: academia, círculo, grupo, escola... Uma tribo literária não é definida segundo os critérios da divisão social canônica, que reconhece essencialmente dois tipos de grupos: aqueles que são fundados por filiação, e aqueles (companhias, equipes, batalhões.) que são unidos por uma tarefa comum a realizar. Membros da tribo literária são retirados de suas famílias, às quais continuam por pertencer; no entanto, ao mesmo tempo, estas “tribos” se esforçam, segundo Maingueneau (2006) para não se tornarem uma família.

Ressalto, que, de acordo com o autor, a existência de uma tribo não implica necessariamente presença e frequência aos mesmos locais. A gestão dessa tribo pode ser resultado de trocas de correspondência, encontros casuais, semelhanças em estilos de vida, projetos convergentes. Há, dessa maneira, uma série de “tribos invisíveis” que

desempenham um papel na cena literária sem necessariamente assumiram a forma essencial de um grupo formado. Além disso, todo escritor se situa em uma tribo escolhida, a de escritores passados ou contemporâneos, e essa filiação do modo de vida e de suas obras a certa tribo (espécie de comunidade espiritual que “brinca” com o espaço e o tempo, associando nomes, em uma configuração cuja singularidade não se distingue do que esteticamente um autor reivindica) permite ao escritor legitimar a sua própria enunciação.

Segundo Maingueneau (2006), a condição do escritor é marcada por uma "paratopia", situando-o à margem das normas e divisões sociais. Essa posição, frequentemente representada pela figura do "boêmio", permite ao escritor se identificar com grupos marginalizados – como judeus, mulheres, palhaços, aventureiros e nativos americanos – explorando essas “zonas” de exclusão como fonte de inspiração literária. Para Bakhtin, a contracultura "carnavalesca", com sua crítica à cultura oficial, exemplifica bem esse processo, ao subverter as normas sociais através do escárnio.

No século XIX, a figura do boêmio encarnou esse “não-pertencimento” do artista, que se situa fora do “lugar” socialmente definido. Citando o poeta Béranger, o autor descreve o boêmio como o “resto de um velho mundo” que representa, ao mesmo tempo, uma crítica à sociedade moderna. A figura do boêmio é vista como “imunda” em relação ao “mundo” socialmente estruturado, refletindo uma transgressão das divisões sociais e uma liberdade que ameaça a estabilidade dos pequenos "mundos" delimitados pela sociedade.

Mallarmé e outros artistas do período são descritos como exemplos de indivíduos que ocupam uma posição paradoxal: ao mesmo tempo em que participam da sociedade, mantêm-se à parte, como “parasitas” ou “párias”. Essa condição dual do artista – ser tanto o “maldito” quanto o “gênio” – permite que ele transite entre diferentes mundos, tal como um contrabandista, desafiando fronteiras e normas. Para o autor, essa ambivalência é essencial para a criação literária, pois a literatura exige a institucionalização para obter legitimidade (prêmios, academias), mas também necessita da figura do franco-atirador, do artista marginal que escapa ao controle institucional.

Complementando essa ideia, Maingueneau (2006, p. 101) afirma que esse dilema entre a institucionalização e a marginalidade sustenta a dinâmica da enunciação literária, que se legitima justamente pela sua instabilidade e ambivalência – um ponto essencial que se aproxima das lógicas da religião, com seus “clérigos e profetas”, em que o escritor ocupa um lugar ambíguo entre a exclusão e o reconhecimento.

No tópico “Uma literatura de salão”, Maingueneau (2006) pontua que o campo literário do século XIX constrói uma separação entre o mundo burguês, considerado “profano”, e o “sagrado” da criação artística, conferindo valor a características como loucura, uso de drogas, irreverência e doença, que simbolizam uma ruptura com a vida comum. Proust, em *Contra Sainte-Beuve*, exemplifica essa visão ao evocar a figura de Nerval, destacando o papel da excentricidade como elemento central da imagem do artista romântico.

Contudo, o autor observa que essa configuração, dominante em nossa cultura, não é universal. Em contraste, ele cita a produção galante do século XVII na França como exemplo de uma prática literária enraizada em um ambiente social específico, onde as fronteiras entre vida mundana e produção estética são borradas. Essa literatura galante circulava em salões e era marcada pela troca de textos como madrigais e sonetos entre membros da mesma microssociedade, onde os papéis de autor e leitor se entrelaçavam.

No contexto dos salões, os participantes criavam uma “estetização” da vida mundana e uma “mundanização” da estética literária. A ficção literária e o mundo social se confundem, como exemplificado nos romances preciosos que utilizavam “chaves” para relacionar personagens fictícias a figuras reais do círculo social.

Segundo Maingueneau (2006), o regime de paratopia criadora estabelecido no século XIX, caracterizado pela oposição entre artistas e burgueses, tem sido desafiado pelas transformações sociais e tecnológicas recentes. No século XIX, a sociedade era estruturada por pertences sólidos, nos quais o “burguês” mantinha um status definido, e o artista, ao se opor a essa ordem, provocava uma ruptura em um mundo relativamente estável. Já no início do século XXI, os indivíduos experimentam identidades mais fluidas e múltiplas, baseadas em etnia, sexualidade, atividades de lazer, religião e política, o que resulta em um “nomadismo crônico”, sem a estabilidade de pertencimento que caracterizava os grupos anteriores.

Embora a mobilidade social contemporânea não se configure como paratopia – pois a paratopia autêntica é motor de um processo de criação – o autor destaca que essa nova condição exerce impacto sobre o processo criativo. A criação literária, antes sustentada pela ruptura com um mundo fixo, agora precisa buscar novos caminhos em uma sociedade de pertencimentos móveis e instáveis. Paralelamente, a digitalização da informação tem transformado o papel do escritor, dificultando que ele mantenha uma posição de marginalidade em uma sociedade onde o manuseio de signos se torna cada vez mais

comum e acessível a todos. Diferentemente do passado, em que a maioria da população era iletrada, o escritor moderno compartilha o espaço de manipulação de linguagem com outros profissionais, como programadores e designers de sites, todos envolvidos em processos criativos de natureza textual.

Maingueneau (2006) ressalta que a internet democratizou o acesso à produção de enunciados públicos, permitindo que grandes contingentes de pessoas exerçam práticas antes exclusivas do espaço literário, como a criação de pseudônimos, a manutenção de uma identidade de autor e a comunicação com um público anônimo. Essa acessibilidade promove uma “laicização” da criação, resultando em uma “criatividade” que mistura expressão pessoal e integração comunitária, como ocorria nos salões galantes do passado, onde a criação estava imersa em práticas de sociabilidade.

Essa transformação também redefine a relação entre autor e editor, antes separada pela cadeia de produção de livros, mas agora condensada pelas possibilidades tecnológicas de autopublicação e divulgação pessoal. Hoje, autores podem acumular as funções de criação, edição, impressão e promoção de suas obras, o que reduz a distinção entre o espaço da criação e o espaço do consumo literário.

Como consequência dessa “disseminação das atividades de escrita” e da concentração da cadeia de produção, surgem uma proliferação de textos e uma ambiguidade sobre o conceito de “publicação”, já que esses textos frequentemente carecem do peso que lhes permitiria se tornarem eventos literários. Esse contexto, segundo o Maingueneau (2006), leva à sacralização das formas de literatura anteriores, que se destacam cada vez mais como marcos isolados de uma criação autêntica, diferenciando-se dos novos produtos gerados pelo processo de produção textual contemporâneo.

1.1.1 Uma paratopia criadora

De acordo com Maingueneau (2006), a paratopia, conceito central para o entendimento da posição do escritor, existe unicamente quando associada ao processo criativo. O escritor é descrito como um indivíduo sem lugar ou razão de ser, o que o diferencia não como um ser parcialmente inserido na sociedade e parcialmente voltado à transcendência, mas como alguém cuja produção artística se constrói a partir dessa ausência de pertencimento. Essa condição paratópica é uma característica inerente da

criação literária, que implica um vínculo paradoxal entre o espaço literário e a sociedade, e não apenas uma oposição direta entre o criador e a sociedade.

Exemplos históricos, como Voltaire e Rousseau, ilustram como essa paratopia se manifesta na literatura. Voltaire ocupava uma posição central na "República das Letras" enquanto vivia na periferia da sociedade monárquica. Já Rousseau, marginal tanto na esfera literária quanto na sociedade francesa, desenvolveu uma obra que explorava as tensões entre essas duas instâncias, atuando nos espaços intermediários que elas geravam. Segundo Maingueneau, tal marginalidade é essencial não como um atributo permanente, mas como um processo dinâmico de criação que simultaneamente explora e se afirma na ausência de um lugar fixo.

No século XIX, exemplares do tratamento da paratopia são os poetas Verlaine e Mallarmé, cujas trajetórias distintas ilustram modos de lidar com essa condição. Embora ambos fossem poetas simbolistas e ocupassem posições discretas na sociedade – Verlaine como funcionário administrativo e Mallarmé como professor – suas relações com o processo de criação variaram. Verlaine, por exemplo, adotou um estilo de vida boêmio, ao passo que Mallarmé manteve uma rotina organizada, demonstrando que a gestão da paratopia influencia diretamente o processo criativo. Esse “pertencimento paradoxal” não é uma condição prévia ou causal para a criação literária, mas sim um componente elaborado no próprio ato de criação.

Para o autor, a paratopia não é um dado externo ou uma situação preexistente ao processo criativo. Ao contrário, ela se manifesta e se constitui simultaneamente à criação, sendo tanto uma estrutura que precisa ser superada pela obra, quanto um elemento que a criação intensifica. Esse fenômeno é expresso pela ideia de que o escritor deve avançar continuamente por meio do ato de criação para estabelecer um lugar que, paradoxalmente, jamais lhe oferece um pertencimento completo. Desse modo, a paratopia envolve uma experiência de ser “intensamente presente e intensamente ausente” (Maingueneau, 2006, p. 109) no mundo, posicionando o escritor como agente e vítima dessa condição, forçado a buscar incessantemente uma resolução que só pode ser atingida pela continuidade de sua obra. Isso é reafirmado em:

a paratopia é simultaneamente aquilo de que se precisa ficar livre por meio da criação e aquilo que a criação aprofunda; é a um só tempo aquilo que cria a possibilidade de acesso a um lugar e aquilo que proíbe todo pertencimento. (Maingueneau, 2006, p. 109)

1.1.2 Tipos de paratopia

A paratopia envolve sempre uma tensão entre pertencimento e não pertencimento, manifestando-se em diversos tipos: espacial, temporal, linguístico e de identidade. A noção de paratopia, como esclarece Maingueneau (2006), é essencialmente paradoxal e reflete a impossibilidade de inclusão em uma "topia" ou lugar fixo. Esse conceito se aplica ao sujeito que se encontra deslocado – seja um exílio físico, temporal, ou mesmo linguístico – e cujas experiências de dissidência ou marginalidade moldam a criação literária.

A paratopia de identidade, segundo o autor, caracteriza-se por uma dissociação do grupo ao qual se deveria pertencer, frequentemente expressando-se em figuras de exclusão familiar, sexual ou social. Exemplos disso são as crianças abandonadas e os órfãos (paratopia familiar), além dos travestis, homossexuais e transexuais (paratopia sexual) e dos boêmios e outros excluídos sociais. Em seu grau mais extremo, a paratopia de identidade questiona até a própria condição humana do indivíduo, associando-o a características físicas, como deficiência ou doença, ou a aspectos morais e psíquicos, como o criminoso ou o louco.

Maingueneau (2006) menciona também a paratopia espacial, que abarca os exilados e nômades, figuras que encarnam a ideia de que "meu lugar não é meu lugar". Essa categoria explora a condição do sujeito que vaga, trocando constantemente de espaço sem encontrar um ponto de ancoragem. Em contextos literários e acadêmicos, o exílio – seja ele físico ou simbólico – oferece um vasto campo para a criação, onde o autor pode se recordar de um "país de origem" ou de uma origem que só existe de forma mítica.

A paratopia temporal, por outro lado, deriva do anacronismo: o sujeito vive em um tempo que não é o seu. Para Maingueneau (2006), essa condição abrange o arcaísmo e a antecipação, em que o escritor se torna sobrevivente de uma época passada ou "cidadão prematuro" de um tempo ainda por vir. Esta paratopia temporal pode criar um deslocamento com relação aos padrões e valores de sua época, instigando a produção literária a partir de uma tensão entre passado e futuro.

A paratopia linguística é igualmente crucial no campo literário, ocorrendo quando a língua usada pelo indivíduo não é "sua" língua, acentuando um distanciamento cultural e social que afeta a criação. O autor cita o exemplo das paratopias judaicas "clássicas", que

conjugam os três tipos de paratopia – identidade, espacial e temporal – com uma paratopia linguística, em que a língua falada não é a língua "própria" do grupo.

Esses diferentes tipos de paratopia, embora separados para fins de análise, estão interligados e constantemente sobrepostos. A complexidade dessa interrelação é exemplificada por François René de Chateaubriand, que representa uma paratopia de identidade como aristocrata marginalizado num mundo burguês, combinada com uma paratopia temporal, pois ele pertence a um mundo que já não existe. O autor sugere que a paratopia, ao mesmo tempo em que isola o sujeito, também serve como fundamento e motor da criação literária.

1.1.3 *A embreagem paratópica*

Para Dominique Maingueneau (2006, p. 120)

A noção de paratopia só interessa para uma análise do discurso literário se for remetida ao “contexto”, se for tomada a um só tempo como condição e produto do processo criador. Essa relação dinâmica e paradoxal deixa marcas no enunciado.

Devido ao fato de essa relação paradoxal refletir diretamente no enunciado literário, é essencial compreender como a obra articula as condições de sua própria enunciação. Maingueneau (2006) argumenta que é necessário investigar aquilo que torna possíveis as práticas interpretativas de uma obra literária. Para o autor, essa possibilidade reside no caráter constitutivo da enunciação literária, que reflete as condições de sua produção no universo que constrói. Ele denomina esse fenômeno de “embreagem paratópica”, que se refere à inscrição, no texto, das condições de enunciação e da paratopia que impulsiona sua criação. Esse mecanismo pode assumir diferentes formas, mobilizando elementos que participam simultaneamente do mundo representado pela obra e da situação paratópica do autor.

Para o teórico:

A embreagem linguística, como se sabe, inscreve no enunciado sua relação com a situação de enunciação. Ela mobiliza elementos que participam ao mesmo tempo da língua e do mundo, elementos que, embora continuem signos linguísticos, adquirem seu valor por meio do evento enunciativo que os produz. Naquilo que poderíamos denominar embreagem paratópica, estamos diante de elementos de variadas ordens que participam simultaneamente do mundo representado pela obra e da situação paratópica através da qual se institui o autor que constrói esse mundo. (Maingueneau, 2006, p. 121)

Dessa forma, os embreantes – que na linguística conectam o enunciado à situação de enunciação – aqui se expandem para incluir dimensões semânticas maiores relacionadas aos diversos tipos de paratopia: identidade, espacial, temporal e linguística, além de suas interseções e metáforas. O autor destaca que, nas obras literárias, essas condições paratópicas frequentemente assumem posições “máxima” e “mínima”, que se convertem uma na outra, criando situações limítrofes que escapam à tópica social convencional. Exemplos literários ilustram essa dinâmica: no “Nautilus”, de *Vinte Mil Léguas Submarinas* (Júlio Verne), um habitáculo móvel abriga um grupo paratópico liderado pelo capitão Nemo, que ocupa a posição paradoxal de príncipe/pária em oposição ao Império britânico.

Outros exemplos incluem o “idiota” do romance homônimo de Dostoievski, que vive a ambivalência entre as posições máxima e mínima como um príncipe louco; e o protagonista de *Diário de um Pároco de Aldeia* (Bernanos), cuja condição marginal como padre rejeitado o coloca simultaneamente na posição máxima, como representante de Deus, e mínima, como um pobre doente rejeitado. Esses exemplos revelam, segundo Maingueneau (2006), como a paratopia fornece aos autores posições privilegiadas para estruturar suas obras, posicionando os personagens em territórios que desafiam as categorias sociais estabelecidas.

Assim, para o autor, a paratopia não é meramente uma característica dos textos ou dos personagens, mas uma força constitutiva que reflete as condições paradoxais do próprio ato de criação literária. Esse fenômeno revela-se como uma tensão intrínseca ao discurso literário, que, ao mesmo tempo, articula e problematiza os limites de pertencimento e exclusão, tanto no universo ficcional quanto na experiência do autor com a sociedade e com a linguagem.

Segundo Dominique Maingueneau (2006), a *embreagem paratópica* não se restringe aos personagens, mas também é construída por meio de lugares, os quais são fundamentais para estruturar as narrativas literárias e refletir as condições de enunciação do autor. Esses espaços frequentemente representam um afastamento da sociedade, servindo como zonas de marginalidade e mediação entre diferentes realidades.

No *Heptameron*, de Margarida de Navarra, o espaço inicial é uma abadia isolada, ocupada por um grupo que, por acaso, se reúne devido a circunstâncias adversas. Essa comunidade temporária, à espera da construção de uma ponte, estabelece um espaço

retirado do cotidiano, onde se dedicam ao exercício efêmero da literatura. Já em *A Montanha Mágica*, de Thomas Mann, o sanatório suíço atua como um local paratópico central. Situado entre a terra e o céu, em um território neutro, ele abriga uma comunidade cosmopolita que transcende fronteiras geográficas e sociais. Nesse espaço, os indivíduos se unem por meio de rituais incompreensíveis para os externos, criando vínculos que espelham o campo literário.

A figura enigmática da senhora Chauchat, nesse contexto, concentra as forças desestabilizadoras da paratopia. Ela representa um ponto de passagem entre mundos opostos, assim como o escritor, sendo comparada ao personagem Tazio de *Morte em Veneza*. Essa embreagem paratópica envolve também Hans Castorp, um jovem burguês fascinado por Chauchat. O “exílio” de Castorp na montanha, no entanto, revela-se infrutífero, culminando em sua morte, assim como ocorre com Hanno, de *Os Buddenbrooks*. Segundo o autor, Mann constrói sua identidade enunciativa por meio dessas figuras – a mulher misteriosa e o jovem burguês órfão – e do espaço paratópico representado pela montanha.

A literatura explora amplamente outros lugares paratópicos, como a ilha, que simboliza o distanciamento essencial do autor em relação à sociedade. Exemplos incluem *Robinson Crusoe*, em que o naufrago busca reproduzir o mundo perdido, e *Sexta-feira ou o Limbo do Pacífico*, de Michel Tournier, onde o herói prefere permanecer na paratopia da ilha, longe da sociedade. Essas narrativas ilustram como a posse do espaço geográfico pelo personagem se conecta à apropriação da obra pelo autor. Outros lugares, como a prisão ou a fortaleza em *O Deserto dos Tártaros*, de Dino Buzzati, também exemplificam esse distanciamento, sendo simultaneamente parte do mundo e alheios a ele.

Além dos espaços geograficamente distantes, Maingueneau (2006) aponta para lugares paratópicos inseridos no coração da sociedade, como os salões literários. Esses ambientes criam comunidades distantes das pressões cotidianas e das estruturas patriarcais dominantes. Apesar das críticas frequentes dos escritores aos salões, o autor observa que esses espaços operam como mecanismos essenciais de embreagem entre o autor e sua obra.

A paratopia pode ser “desmaterializada” e manifestar-se em grupos simbólicos, como sociedades secretas (franco-maçonaria, redes de espionagem, máfias), que também inspiram a literatura. Esses grupos parasitários agem nas brechas da rede social, refletindo e alimentando a imaginação literária com sua posição.

Segundo Dominique Maingueneau (2006), a paratopia do autor o caracteriza como

alguém que perdeu seu lugar de origem e precisa, por meio de sua obra, construir um território próprio e paradoxal. Essa condição reflete um estado de errância e deslocamento, no qual o autor, assim como certas figuras literárias, excede divisões sociais e desafia categorizações fixas. O autor se assemelha, nesse sentido, a personagens como cavaleiros errantes, detetives e pícaros, que transitam entre espaços e grupos diversos, representando o nomadismo inerente ao ato de criação literária.

O cavaleiro andante medieval, especialmente proeminente entre os séculos XII e XVI, é destacado como um "embreante paratópico privilegiado" (Maingueneau, 2006, p.131). Ele não é apenas um protagonista das narrativas, mas o próprio motor que viabiliza a narração. Ao abandonar o conforto do lar para "buscar aventura", o cavaleiro se lança em uma trajetória que atravessa fronteiras indefinidas, sem origem clara ou destino final, sustentando-se apenas por suas habilidades. Apesar de interagir com diferentes comunidades e suas regras locais, o cavaleiro não pertence a nenhum desses lugares. Ele pode apenas se recolher em dois espaços que transcendem o mundo profano: a Távola Redonda e o santuário do Graal.

Maingueneau (2006) aponta que o cavaleiro andante pode ser interpretado sociologicamente, como um símbolo da decadência da aristocracia guerreira, ou espiritualmente, como uma metáfora da jornada da alma em busca do divino. Contudo, é a partir da noção de *embreagem paratópica* que essas interpretações se fundamentam. O cavaleiro, como o escritor, não possui um estatuto preestabelecido. Ele não herda um nome reconhecido; ao contrário, constrói sua identidade e reputação por meio de seus feitos, transformando-se em um criador de lendas cujo nome é conhecido, mas cuja face permanece anônima.

Essa figura do cavaleiro se destaca por sua capacidade de unificar narrativas fragmentadas e estabilizar o fluxo de histórias por meio de sua presença. Tal como o escritor, ele não se insere em grupos produtivos ou instituições de poder, mas se posiciona à margem, sendo capaz de questionar e redefinir os valores que estruturam qualquer coletivo. Essa posição liminar é simbolicamente representada nos duelos em pontes, que ilustram sua condição como limite e excedente de toda comunidade fechada.

O "código" da cavalaria, assim como o da literatura, transcende as leis e costumes locais, impondo uma regra moral e estética superior. Essa ética se opõe à arrogância e ao materialismo, valorizando o trabalho, o sofrimento paciente, o mérito e o desinteresse pelas riquezas materiais. Para Maingueneau (2006), essas qualidades são coextensivas à

condição do escritor e do cavaleiro errante, ambos comprometidos com uma busca que ultrapassa os limites impostos por sua realidade imediata.

1.1.4 Subjetivação, espaço canônico e espaço associado

Para Dominique Maingueneau (2006), a criação literária envolve processos de subjetivação cuja complexidade ultrapassa modelos simplistas e dicotomias rígidas, como a que separa o “escritor” — enquanto indivíduo físico e socialmente identificado — do “enunciador”, entendido como a entidade discursiva associada ao texto. O autor critica os esquemas tradicionais de análise, afirmando que estes são insuficientes para compreender o caráter dinâmico, instável e paradoxal dos sistemas discursivos que constituem a literatura.

Maingueneau (2006) também questiona os modelos baseados em estratificações subjetivas, que buscam explicar a subjetividade por meio de níveis intermediários ou camadas. Esses modelos, segundo ele, são inadequados porque desconsideram a dimensão constitutiva da instituição literária, que não pode ser reduzida a meras divisões hierárquicas.

Segundo o autor, a subjetivação no processo de criação literária é marcada por uma complexidade que ultrapassa oposições binárias e simplificações convencionais. O autor argumenta que a separação entre o escritor, entendido como indivíduo social, e o enunciador, associado ao texto, não captura as nuances do fenômeno literário. Para ele, a criação literária exige a consideração de uma terceira instância, o *inscritor*, que opera como mediador entre a subjetividade enunciativa e a instituição literária, evitando a redução do sujeito criador a categorias fixas.

Maingueneau (2006) propõe a distinção de três instâncias interdependentes na subjetivação literária:

1. **A pessoa**, correspondente ao indivíduo com identidade civil e vida privada.
2. **O escritor**, ator que constrói uma trajetória no campo literário.
3. **O inscritor**, responsável pela cena de enunciação e pelas exigências genéricas do texto, além de servir como ministro da instituição literária.

Essas instâncias não são cronologicamente ordenadas ou hierarquicamente separadas. Ao contrário, elas estão em constante interação, formando uma espécie de nó, no qual a ruptura de qualquer um dos elementos compromete a integridade do conjunto.

Assim, o sujeito criador é simultaneamente disperso e unificado por essas relações dinâmicas.

O autor explora o conceito de *paratopia*, entendido como a condição de deslocamento e exclusão que permite a criação. Essa paratopia não é um estado fixo, mas um processo ativo e contínuo, essencial à identidade criativa. De forma paradoxal, o escritor é atraído pela necessidade de legitimação e reconhecimento — seja em um Panteão cultural ou na memória coletiva — enquanto mantém a tensão da sua "fuga para a frente", evitando o completo enraizamento em qualquer lugar.

Maingueneau (2006) também discute a dificuldade em identificar o autor de uma obra. Segundo ele, a questão “Quem é o autor?” não se limita a um nome próprio ou a uma biografia, mas remete a uma "coincidência impossível" entre a pessoa, o escritor e o inscritor. Essa tensão é amplificada pela prática da pseudonímia, que revela a multiplicidade de subjetividades envolvidas no ato criativo. O autor ainda destaca que, embora a criação literária deva intensificar a paratopia, ela também busca uma "topia" idealizada — a esperança de ocupar um lugar simbólico de reconhecimento pleno, seja no âmbito literário ou cultural.

Nesse sentido, Maingueneau (2006) argumenta que a complexidade da instância autoral na literatura demanda a reavaliação de obras tradicionalmente desafiadoras para os especialistas, especialmente aquelas que trazem para o primeiro plano a *pessoa* ou o *escritor*, como textos autobiográficos, diários e relatos de viagem. O teórico afirma que a representação dominante do fato literário privilegia o *inscritor*, enfatizando obras que ocultam a presença do indivíduo biográfico ou do autor como ator social. No entanto, essa separação entre o que seria ou não literário é, na prática, impossível de traçar de forma definitiva.

Maingueneau (2006) argumenta que a literatura funciona por meio de dois regimes distintos, mas interdependentes:

1. **Regime delocutivo:** caracterizado pelo apagamento do autor em prol dos mundos ficcionais instaurados.
2. **Regime elocutivo:** marcado pela sobreposição entre o *inscritor*, o *escritor* e a *pessoa*, no qual esses elementos deslizam e se influenciam mutuamente.

Embora o regime delocutivo seja dominante, ele é constantemente influenciado pelo regime elocutivo. Essa interação é fundamental para os discursos constituintes, nos quais a vida e a obra do autor se entrelaçam inseparavelmente. Maingueneau (2006)

exemplifica essa dinâmica com as vidas de santos e filósofos, onde cada gesto ou escrita adquire um sentido exemplar, que só se encerra com a morte do sujeito.

O autor observa que alguns criadores respeitam a hierarquia entre os regimes, alternando entre textos essencialmente delocutivos e produções elocutivas, como diários e memórias. Maingueneau conclui que a literatura contemporânea, especialmente nas múltiplas formas de autoficção, cada vez mais coloca a *pessoa* e o *escritor* em destaque, frequentemente em detrimento do *inscritor*, desafiando assim a concepção clássica do que constitui o literário. Essa tendência reflete o caráter dinâmico e histórico das práticas discursivas.

Maingueneau (2006) ainda afirma que o estudo do discurso literário revela uma complexidade inerente à delimitação das fronteiras entre textos autobiográficos e os demais textos que acompanham as obras literárias. Elementos como dedicatórias, prefácios, manifestos e entrevistas representam exemplos de textos "de autor" cuja inserção na obra canônica é constantemente negociada, evidenciando a indefinição dessas fronteiras. Esses textos englobam duas dimensões principais: a *figuração*, que encena o criador, e a *regulação*, que negocia a inserção da obra no campo literário e no circuito de comunicação.

Na dimensão de regulação, observa-se que textos como manifestos e prefácios desempenham um papel de legitimação, seja para conformar-se às normas estabelecidas ou propor novas normas. Essa regulação também posiciona cada obra singular dentro do conjunto maior da *Opus*, ou seja, da *totalidade da produção de um autor*. Quanto mais extensa e rica a *Opus*, maior a importância desse aspecto regulatório, que busca, simultaneamente, construir uma identidade criadora (figuração) e atribuir estatuto às partes que compõem o todo.

O teórico distingue entre dois espaços interligados, porém distintos: o **espaço canônico**, associado às obras principais do autor, e o **espaço associado**, que engloba textos complementares como diários e relatos de viagem. Embora esses espaços se alimentem mutuamente, possuem naturezas diferentes. O espaço canônico é regido por convenções literárias fortes, como no caso da poesia lírica, na qual se estabelece uma ritualização das formas e intertextualidades. Já o espaço associado reflete uma subjetividade mais flutuante e menos estruturada, envolvendo textos que acompanham ou sustentam a construção do universo literário do autor.

Dominique Maingueneau (2006) destaca que a fronteira entre os espaços canônico

e associado é flexível e renegociada conforme o posicionamento do autor. Exemplos como *Confissões*, de Rousseau, demonstram como a autobiografia pode transcender o espaço associado e adquirir caráter canônico, dependendo da intenção do autor de se instituir como modelo.

No caso do discurso literário, a tensão entre desconexão e conexão emerge como um motor da produção literária. O espaço canônico privilegia a desconexão das instâncias subjetivas – o "inscritor" separado da pessoa e do escritor –, enquanto o espaço associado enfatiza a conexão dessas instâncias.

Maingueneau (2006) recorre à obra de Borges para ilustrar a fluidez dessas fronteiras. Na citação “Eu vivo para que Borges possa urdir sua literatura, e sua literatura me justifica” (Borges, 1960, apud Maingueneau, 2006, p. 146), Borges explicita a indistinção entre pessoa, inscritor e escritor, evidenciando como a produção literária opera nesse espaço duplo e instável. Esse processo de desconexão e conexão torna impossível a estabilização definitiva das fronteiras, configurando um dos principais motores da criação literária.

1.2 Posicionamentos e campo literário

De acordo com Maingueneau (2006), refletir sobre a emergência das obras literárias implica considerar o campo que lhes confere sentido e no qual se constroem os *posicionamentos literários*, como doutrinas, escolas e movimentos. Esses posicionamentos consistem na construção de uma *identidade enunciativa*, que envolve simultaneamente uma tomada de posição e a definição de um território cujas fronteiras precisam ser continuamente renegociadas. Em outras palavras, o autor sugere que as obras literárias não surgem isoladas, mas em interação constante com um campo dinâmico e socialmente estruturado.

Os posicionamentos, segundo o Maingueneau (2006), não se limitam a doutrinas estéticas abstratas. Eles estão intrinsecamente ligados às formas concretas de sua existência social, incluindo o estatuto dos atores envolvidos, os lugares ocupados por esses atores e as *práticas* que simultaneamente são investidas por eles e os investem. Esse vínculo entre os posicionamentos e sua dimensão social ressalta que a criação literária é também um ato situado, inserido em práticas e contextos específicos. No entanto, em sua teoria, Maingueneau (2006) adverte sobre a confusão entre posicionamentos e os escritores propriamente ditos. Um mesmo autor pode adotar diferentes posicionamentos

em distintos contextos ou obras.

Com relação à autoridade no campo discursivo literário, Maingueneau (2006) afirma que, na literatura, ao contrário do que ocorre na medicina, não há diploma reconhecido que confira o direito à palavra. Para determinar quem tem o direito de enunciar, um posicionamento literário define, à sua própria maneira, o que é um autor legítimo. Cada autor se orienta em função da autoridade que tem condições de adquirir, dadas suas conquistas e a trajetória que concebe a partir delas num dado estado do campo.

Um posicionamento, portanto, não se limita a defender uma estética, definindo também, de modo implícito ou explícito, o tipo de qualificação exigida para se ter a autoridade enunciativa, desqualificando com isso os escritores contra os quais ela se constitui. Quem no século XVIII reivindicasse as Luzes deveria demonstrar variados conhecimentos científicos e interessar-se pela reforma do sistema político, enquanto um poeta lírico romântico deveria ser dotado de uma forte sensibilidade, ter passado por experiências dolorosas e assim por diante. Os diversos estados históricos da produção literária filtram, dessa forma, em função dos posicionamentos que neles são dominantes, a população enunciativa potencial; definem certos perfis: frequentar ou não os ambientes mundanos, o teatro ou os cientistas, colecionar plantas ou praticar esportes, conhecer os bastidores da política, dentre outros.

Para Maingueneau (2006) pode-se chamar de vocação enunciativa esse processo através do qual um sujeito se “sente” chamado a produzir literatura. A autocensura permite um ajustamento espontâneo às condições de sucesso associadas com uma posição particular: a depender do estado do campo, não são os mesmos indivíduos que irão acreditar-se “chamados” a produzir literatura. É bem mais do que uma questão estética o que está envolvido aqui. Cabe aos escritores produzir uma definição da literatura legítima que esteja em harmonia com suas próprias qualificações, tanto aquelas de que dispõem de início, como aquelas que julgam necessário adquirir.

Segundo o autor, a criação literária está profundamente vinculada às atividades que constituem a elaboração de uma obra, definidas como “ritos genéticos”. Esses ritos representam as práticas, muitas vezes rotineiras, que permitem a construção de um texto e, embora não sejam exclusivas da literatura, desempenham um papel essencial na definição do processo criativo. Em alguns gêneros discursivos, como jornais diários ou textos legislativos, as etapas de elaboração seguem normas rígidas. Em outros, como a literatura, essas normas são menos evidentes, mas o gênero ainda impõe restrições tanto à elaboração

quanto à difusão.

O processo criativo literário abrange diversos domínios interdependentes, incluindo a elaboração (leituras e discussões), a redação, a pré-difusão e a publicação. Esses domínios não seguem uma sequência rígida, mas formam um sistema integrado onde cada etapa influencia as demais. Por exemplo, o tipo de publicação desejado pode orientar todo o processo criativo desde o início. O autor destaca que ambientes como salões literários do século XVII ou cafés de escritores do século XIX exemplificam a interseção entre esses domínios. Nos salões, discutiam-se temas literários, compartilhavam-se obras com um público inicial e ajustavam-se os textos a partir das reações obtidas, antes de submetê-los a um público maior ou à impressão.

Ainda segundo o autor, a invenção de ritos genéticos é inseparável da construção de uma identidade no campo literário, muitas vezes marcado por conflitos estéticos. Ele enfatiza que esses ritos não podem ser dissociados dos posicionamentos estéticos.

A título de exemplificação Maingueneau (2006, p. 158) afirma que:

os parnasianos não visavam a uma formulação clara em que a representação do pensamento se submeteria por outro lado a um código de conveniência: pretendiam elaborar enunciados perfeitos, subtraídos à corrupção do mundo, textos minerais (“esmaltes” “camafeus”, “mármore”...) que mostrassem o trabalho que custaram, que incluíssem, por assim dizer, a gesta heroica que os tornou possíveis.

Maingueneau (2006) ainda afirma que, para alguns criadores, essa necessidade de estabelecer ritos genéticos e um modo de vida que possibilite uma obra singular adquire uma dimensão quase religiosa, evidenciando a profundidade do envolvimento do escritor com seu processo criativo e com o campo literário em que está inserido. E acrescenta:

A própria maneira como são assumidos os ritos genéticos varia segundo as configurações históricas. É sobretudo a partir do século XIX que o autor passa a apresentá-los em espetáculo ou às sociedades a sonhar com eles: o “farol” de Guernesey em que Hugo trabalha, o quarto de Proust, túmulo e berço. Tanto essa exibição como essa curiosidade estão ligadas precisamente a uma estética romântica que valorizou a gênese e quis reencontrar a energia da produção no produto acabado. (Maingueneau, 2006, p. 160)

De acordo com Maingueneau (2006), a criação de uma obra literária está intimamente ligada à forma como o escritor molda sua própria existência para que a obra possa surgir. Essa relação evidencia que o posicionamento do escritor não se limita à sua produção textual, mas envolve uma convergência entre sua maneira de viver, escrever e interagir com o espaço literário e a sociedade. Assim, a obra não é apenas um produto

artístico, mas também um reflexo de um contexto existencial deliberadamente construído. A partir do final do século XIX, por exemplo, o papel do escritor assume uma nova dimensão, marcada pelo engajamento social e político. O teórico ressalta que o escritor engajado se manifesta por meio de ações como assinar petições, participar de reuniões públicas, posicionar-se sobre os grandes problemas sociais e assumir um papel de guardião do bem comum.

Na teoria de Maingueneau (2006), o discurso literário mantém uma relação essencial com a memória, e todo ato de posicionamento literário implica um percurso pelo arquivo literário. Esse processo envolve a redistribuição de valores associados às tradições e marcas herdadas, de modo que o escritor define sua identidade e legitimidade no campo literário traçando trajetórias específicas no intertexto, ou seja, nas relações entre textos. Através dessas escolhas, que incluem tanto os textos que privilegia quanto os que exclui, o criador estabelece sua visão sobre o que considera como exercício legítimo da literatura.

A noção de intertextualidade, que ganhou destaque a partir dos anos 1960, é apresentada pelo autor como uma forma de atribuir ao texto uma exterioridade que, paradoxalmente, não o retira do círculo textual. O foco se desloca da obra singular para um *corpus* amplo, onde cada texto é compreendido como parte de um “Livro único”, um gigantesco conjunto de obras que se entrecruzam. Essa visão cria um “museu imaginário” da literatura, onde os textos remetem continuamente uns aos outros, oferecendo-se à classificação e ao comentário infinito. Contudo, segundo o autor, essa perspectiva, embora fascinante para professores e teóricos, frequentemente ignora o desejo do criador de preencher lacunas no arquivo literário com uma obra que seja sua contribuição única e original.

Nem todos os escritores rejeitam essa concepção bibliotecária da literatura. Alguns, como na poesia clássica chinesa, valorizam justamente as alusões a outros textos. No entanto, o autor argumenta que o essencial não é a afirmação de uma intertextualidade generalizada, mas sim a maneira como cada posicionamento literário gere e utiliza essa intertextualidade. Mesmo obras que pretendem romper com a tradição acabam, ao serem canonizadas, sendo vistas como parte do Panteão literário, inseridas em um contexto de tensões e gestões identitárias no intertexto.

A criação literária, segundo o autor, não é um ato de diálogo harmonioso entre obras. Pelo contrário, ela é marcada por rupturas, deslocamentos e subversões das hierarquias existentes. É através desses gestos de efração que o criador encontra seu lugar,

rompendo com expectativas e redefinindo fronteiras literárias. O discurso literário, portanto, não se limita a um território fixo; ele interage, em determinadas conjunturas, continuamente com práticas verbais consideradas “não literárias”, o que redefine sua relação com o que está fora do domínio literário tradicional.

Essa constante redefinição é apresentada como um trabalho incessante sobre as fronteiras da literatura, simultaneamente ultrapassando-as e reforçando-as. Essa instabilidade é vista como o próprio motor do discurso literário, que não pode se fixar em um lugar estável. Para o autor, essa dinâmica de criação e reposicionamento é essencial para que a literatura continue a se renovar e a dialogar com múltiplas práticas discursivas.

No tocante aos gêneros e suas relações com os posicionamentos, Maingueneau (2006) afirma que existe uma relação intrínseca entre o posicionamento do criador, a memória intertextual e o investimento em um determinado gênero literário, o que reforça a ideia de “classe de gêneros”. Mesmo quando uma obra aparenta ignorar posições concorrentes, seu fechamento ou definição só é possível por meio de um afastamento deliberado de outras práticas discursivas. Assim, para se definir, a obra precisa intervir em um estado específico da hierarquia dos gêneros.

A escolha de um gênero, segundo o autor, não é um ato exterior ou secundário ao processo criativo. Ela é, ao contrário, uma decisão central e constitutiva. Por exemplo, os escritores naturalistas não optam por escrever romances de forma aleatória ou contingente; a adoção desse gênero está profundamente atrelada ao posicionamento estético e literário que reivindicam.

Além disso, a necessidade de legitimar um posicionamento por meio da rejeição de outros gêneros é tão intensa que, frequentemente, surgem simulacros de gêneros polêmicos. Em outros casos, observa-se o reaproveitamento de gêneros considerados pouco produtivos ou mesmo caídos em desuso, em novos contextos e com finalidades renovadas.

Compreendemos, dessa maneira, que nos discursos constituintes, o gênero não pode ser tratado como um simples contexto ou pano de fundo; ele é um componente legítimo e essencial da obra. É necessário, portanto, analisar cuidadosamente como se dá o investimento em um gênero dentro de cada criação, uma vez que essa escolha está diretamente ligada à definição da identidade e da função da obra no campo literário.

A criação literária não se situa de forma rígida em uma língua ou gênero, mas opera por meio do que Maingueneau (2006) denomina “interlíngua” — uma dimensão

constitutiva da obra que transcende a ideia de que a língua é apenas um meio de transmissão de conteúdos previamente dados. O escritor, ao produzir uma obra, não mobiliza sua língua materna automaticamente, mas a transforma, tornando-a “uma língua estrangeira”. Esse processo revela o afastamento entre a língua do autor e a língua literária, questionando o pressuposto romântico de que o escritor pertence organicamente à sua língua materna.

Nesse sentido, Maingueneau argumenta que o escritor reapropria-se de sua língua através da criação, ou, em certas tradições, submete-se a códigos e rituais linguísticos preestabelecidos, criando o que se chama de “língua literária”. Nessas circunstâncias, não há conflito entre a enunciação literária e os padrões linguísticos, pois a cisão entre escritor e língua já está codificada. Essa interação entre diversas línguas e usos linguísticos configura a interlíngua como resultado da “heteroglossia profunda” ou “dialogismo”, termos associados a Bakhtin, e permite a criação de uma obra singular.

Conforme o estado do campo literário e a posição do escritor nele, a interlíngua atua como um código que articula um sistema de regras comunicativas e prescrições normativas. Assim, a língua empregada na obra não é arbitrária, mas a única forma compatível com o universo que ela instaura. Essa gestão da interlíngua pode ser analisada em dois aspectos: o plurilinguismo exterior, relacionado à interação com outras línguas, e o plurilinguismo interno, associado à diversidade dentro de uma mesma língua. No entanto, a distinção entre interior e exterior é flexível e, em última instância, definida pelas próprias obras, que determinam os limites de “sua” língua no contexto literário.

Partindo do que postula Maingueneau, no capítulo de análises desta tese, buscaremos estender a funcionalidade da noção de discursos constituintes e paratopia aplicando-os em nosso *corpus*, a fim de verificar a constituição do discurso da Doutrina Espírita em seus textos fundadores. Vale esclarecer que não mobilizaremos explicitamente, nesta tese, o conceito de interlíngua, apesar de reconhecermos que os registros comunicacionais (Maingueneau 2015), conceito a ser apresentado na seção a seguir, e que assumiremos como instrumentalizador de uma entrada metodológica de análise, têm estreitas relações com aquele. Nosso foco analítico recairá sobre a cenografia, fenômeno discursivo que, conforme teorização de Maingueneau (2006), constitui-se como uma embreagem paratópica, mecanismo que dá visibilidade a um pressuposto caro à AD, a saber, que o texto é uma forma de gestão do contexto.

2. Fundamentos metodológicos: o imbricamento entre discurso e história, entre descrição e interpretação e os registros comunicacionais como instrumentos de entrada no *corpus* de análise

Os fundamentos metodológicos da pesquisa incluem a perspectiva de Michel Pêcheux (2002) – segundo a qual a análise se dá a partir da alternância entre os movimentos de descrição e de interpretação do objeto, sem, entretanto, tratá-los como atividades indiscerníveis – e a de Dominique Maingueneau (2008b) – para quem o tratamento metodológico dos dados se dá a partir de hipóteses fundamentadas na história e de um conjunto de textos, sendo que a análise desse material deve confirmar ou refutar as hipóteses levantadas. Para além desses fundamentos, mobilizaremos ainda, como ferramenta metodológica de entrada no processo analítico do *corpus*, a noção de registro comunicacional (Maingueneau, 2015).

Maingueneau (2015) faz distinção entre unidades “tópicas” e “não tópicas” de análise. As unidades tópicas são aquelas "de alguma forma dadas, pré-recortadas pelas práticas sociais" (Maingueneau, 2015, p. 66), como os gêneros discursivos amplamente reconhecidos (jornal televisivo, consulta médica, roteiro turístico etc.). Já as unidades não tópicas são criadas pelos pesquisadores para fins específicos de análise, refletindo as necessidades metodológicas da pesquisa acadêmica. Dentre as unidades não tópicas elencadas por Maingueneau está o *registro* – unidade que será mobilizada nesta pesquisa como entrada metodológica para rastrear as cenografias mobilizadas nos textos fundadores da Doutrina Espírita.

Maingueneau (2015) discute a importância dos registros discursivos como uma ferramenta essencial para a análise do discurso, propondo que sejam compreendidos como categorias que atravessam diversos gêneros do discurso e campos de atividade, não se restringindo a uma esfera específica. Segundo o autor, "tais categorias [...] fazem parte da caixa de ferramentas que o conjunto das ciências da linguagem partilha" (Maingueneau, 2015, p. 99). Assim sendo, os registros são utilizados não apenas na análise do discurso, mas também em áreas como estilística, retórica e sociolinguística.

O autor distingue dois tipos principais de registros: os de ordem linguística e os de ordem comunicacional. Os primeiros englobam traços lexicais, sintáticos, enunciativos e textuais. O autor destaca que os discursivistas privilegiam os de ordem textual, enfatizando que as propriedades enunciativas, como a distinção entre "história" e "discurso" proposta por Émile Benveniste (1966), são fundamentais para caracterizar registros linguísticos. Além

disso, ele menciona as tipologias textuais desenvolvidas por Adam (1999), que incluem narração, descrição e argumentação, e os "pré-gêneros" de Swales (1990), que funcionam como materiais para a formação dos gêneros discursivos.

Por outro lado, os registros comunicacionais estão ligados às práticas sociais e às diferentes situações de comunicação. O autor exemplifica essa diversidade por meio de categorias como "cômico", "didático", "literário", "científico", "jurídico" e "polêmico". Ele ressalta que esses registros podem estar presentes em diferentes gêneros, como ocorre com a divulgação científica, que aparece tanto em manuais e revistas especializadas, quanto em noticiários televisivos e conversas cotidianas.

O autor também enfatiza que a análise do discurso não deve ter como objetivo principal a definição dos registros, pois essa tarefa cabe ao linguista. No entanto, o analista do discurso deve estar atento a esses registros, pois eles permitem compreender a relação entre o sistema linguístico e as diversas situações de comunicação. Ele exemplifica essa relação ao afirmar que "escrever um artigo de biologia ou de física não é somente mobilizar o sistema da língua, é também administrar as restrições impostas pelo código escrito e por uma escrita científica" (Maingueneau, 2015, p. 100). É preciso reconhecer, afirma o autor, a função dos registros e sua interação com as cenas de enunciação e práticas discursivas, reforçando a necessidade de uma abordagem que articule elementos linguísticos, comunicacionais e sociais para uma compreensão mais aprofundada dos fenômenos discursivos.

Nas análises que realizarei nesta tese, tomarei a noção de registro comunicacional como ferramenta analítica, a fim de, por meio dessa ferramenta, reconhecer e categorizar as cenografias encenadas pelos textos fundadores da Doutrina Espírita que constituem o *corpus* desta pesquisa. Para tanto, considerarei como caracterizadores de um registro comunicacional diferentes tipos de fenômenos, desde aqueles referentes à escolha lexical, à terminologia empregada, até os referentes aos temas e às formas de argumentação, assumindo, portanto, com Maingueneau, que um registro comunicacional não se define meramente por traços linguísticos. Assim procedendo, torna-se possível compatibilizar a ferramenta analítica com a hipótese a ser verificada, no seguinte sentido: ao identificarmos, nos textos analisados, registros comunicacionais como o religioso, o filosófico e o científico, tomaremos cada um desses registros como indiciadores da presença de cenografias que encenam, respectivamente, os tipos de discurso religioso, filosófico e científico (e não gêneros do discurso, tal como previsto na teorização de Dominique Maingueneau).

No capítulo a seguir, apresentaremos as condições de produção da Doutrina Espírita em sua gênese, valendo-nos: da biografia de Allan Kardec, escrita por Henri Sausse (1986); de dados históricos da França nos séculos XVIII e XIX; de textos que buscaram explicar o que foi o movimento positivista, uma vez que parece-nos ser possível reconhecer a influência dessa corrente filosófica nos escritos de Allan Kardec; e da historiografia de Thiesen e Wantuil (1999), que apresenta a rede de interlocução de Kardec durante a gênese da Doutrina Espírita. Somente então, no capítulo subsequente, iniciaremos a análise do *corpus*.

CAPÍTULO 2

CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO DA DOUTRINA ESPÍRITA EM SUA GÊNESE

No intuito de apresentarmos as condições que permitiram a emergência da Doutrina Espírita na França do século XIX, iremos nos pautar em dois trabalhos biográficos reconhecidos entre adeptos dessa doutrina. Tendo em vista que a doutrina em questão surge a partir da publicação de *O Livro dos Espíritos*, obra *codificada* por Allan Kardec, julgo importante apresentar aspectos relativos à vida do “codificador” e da época em que a obra é publicada. As obras de que nos valeremos para realizar os apontamentos relativos à biografia de Kardec são:

- (i) *Manuscrito Biográfico de Allan Kardec*, escrito por Henri Sausse em 1896, quando apresentado em formato de Conferência na solenidade em que os espíritas de Lyon (França) celebraram o 27.º aniversário da morte de Allan Kardec. A referida biografia também se encontra presente na obra *O que é o Espiritismo?* em sua 56ª edição, publicada pela Federação Espírita Brasileira.
- (ii) *Allan Kardec: meticulosa pesquisa bibliográfica* (Volume 2), escrito pelos autores: (i) Zeus Wantuil, divulgador e pesquisador em história do Espiritismo, e (ii) Francisco Thiesen, biógrafo de Allan Kardec, ex-presidente da Federal Espírita Brasileira (FEB) e escritor espírita.

Antes, porém, apresento um panorama social e histórico da França do fim do século XVIII até meados do século XIX.

2.1 A França do século XIX: antecedentes sócio-políticos e o positivismo

No final do século XVIII, a França destacava-se como uma potência dominante na Europa, contando com uma população de cerca de 25 milhões de pessoas e ostentando uma das monarquias mais bem-sucedidas do continente. Entre os anos de 1789 e 1799, o território francês vivenciou forte instabilidade sociopolítica, decorrente da Revolução

Francesa, um movimento que visava pôr fim ao Estado absolutista, no qual havia o domínio político da monarquia. Dessa maneira, influenciados pelo pensamento Iluminista vigente, por crises econômicas e severas diferenças sociais, a burguesia em ascensão, juntamente, com outras forças sociais, decide executar os monarcas que governavam o país.

No entanto, havia entre o grupo dos revolucionários dois subgrupos (Jacobinos e Girondinos) que, em virtude de suas diferenças ideológicas e de classe social, começaram a disputar entre si a liderança da nação francesa. Após a sucessão de poder entre um grupo e outro, em 1799, os girondinos e a alta burguesia, apelaram para um golpe de Estado. Nessa movimentação, Napoleão ascende ao poder por meio de um golpe militar, proclamando-se cônsul da França. A burguesia respalda esse golpe, considerando Napoleão um aliado de seus interesses econômicos. Com esse evento, chega ao fim a Revolução Francesa.

Cabe ressaltar ainda que essa movimentação ocorrida na França, além de impactar nas estruturas de poder político, afeta também o modo como a Igreja Católica (religião vigente) estava presente na vida dos franceses. Essa situação se dá porque os revolucionários não se limitaram a confrontar o poder político e econômico da Igreja; o intento era eliminar completamente qualquer vestígio da tradição católica no país. Uma das primeiras medidas adotadas pelos membros da assembleia constituinte contra a Igreja Católica consistiu na expropriação e estatização das terras pertencentes ao clero, correspondentes a cerca de 20% do território francês. Além disso, os sacerdotes foram transformados em servidores do Estado Francês, sujeitos às decisões da assembleia.

Com Napoleão Bonaparte no governo, a relação da igreja com o poder vigente foi marcada por uma combinação de cooperação e conflito, refletindo os interesses políticos e religiosos da época. Inicialmente, após chegar ao poder na França, Napoleão buscou estabelecer uma conciliação com a Igreja Católica, que havia enfrentado desafios significativos durante a Revolução Francesa. Ele assinou o Concordato com a Santa Sé em 1801, que redefiniu as relações entre o Estado francês e a Igreja Católica. Entretanto, posteriormente, em 1809, a excomunhão de Napoleão pelo Papa Pio VII, no conflito conhecido como a Questão Romana, culminou com a prisão do Papa e a anexação dos Estados Papais ao Império francês.

Após a queda de Napoleão, a Igreja Católica na França passou por um período de restauração de suas relações com o Estado e de reconquista de certos privilégios, mas a

influência do Código Napoleônico continuou a moldar a interação entre a Igreja e as estruturas políticas na França do século XIX.

Entre os anos de 1840 e 1870, período importante à nossa pesquisa, houve uma inclinação para a laicização do Estado, mas a Lei Falloux de 1850 restaurou certos privilégios à Igreja, incluindo controle sobre a educação. Como se pode perceber, a relação entre a Igreja e o Estado na França durante essas décadas refletiu uma interação complexa entre as instituições religiosas e as transformações políticas da época.

Paralelo a esses acontecimentos políticos, nascia naquela época na França o positivismo. Tratava-se de uma corrente filosófica e científica que surgiu no século XIX, desenvolvida principalmente por Auguste Comte, um pensador francês. O positivismo procurou aplicar os métodos das ciências naturais às ciências sociais, afirmando que o conhecimento deveria ser baseado apenas em fatos observáveis e verificáveis empiricamente e rejeitando especulações metafísicas.

De acordo com Cancian (2021, p. 8), Augusto Comte desenvolveu sua teoria influenciado por obras de intelectuais e cientistas das áreas política, econômica, biológica, física e matemática e alinhado “à tradição iluminista, movimento intelectual surgido no século XVIII, que exaltou e difundiu os princípios do racionalismo e a supremacia da ciência como base para o progresso da humanidade.” Nesse contexto, Comte criou um sistema filosófico que visava promover o avanço geral da humanidade por meio da gestão científica da sociedade.

Ainda segundo Cancian (2021), o prestígio do racionalismo e do conhecimento científico foi tão dominante naquela época que subordinou o pensamento filosófico à ciência, de modo que a filosofia pura perdeu adeptos e importância, ficando restrita a poucos e inexpressivos círculos acadêmicos; as únicas obras filosóficas que se tornaram influentes foram aquelas que estavam alicerçadas no conhecimento científico.

A partir da obra *O que é positivismo* do professor Dr. João Ribeiro Júnior (1984), buscamos apresentar dados historiográficos sobre o movimento Positivista, uma vez que consideramos relevante a influência do positivismo nas proposições de Allan Kardec ao fundar a Doutrina Espírita.

Em seu livro, Ribeiro Júnior (1984) busca apresentar uma introdução biográfica e bibliográfica de Isidore-Auguste-Marie-Xavier Comte, fundador do positivismo, com o objetivo de contextualizar a amplitude de sua contribuição filosófica e a revolução de pensamento que ele propôs.

De acordo com o autor, Comte nasceu em uma família católica e monarquista em Montpellier, em 1798, e faleceu em Paris, em 1857. Desde cedo, mostrou-se com uma inteligência incomum, ingressando precocemente na Escola Politécnica de Paris, embora mais tarde tenha sido expulso devido a suas ideias democráticas. Ele manteve contato com o socialista Saint-Simon, que o influenciou profundamente, mas essa relação terminou abruptamente após seis anos.

Comte casou-se com Caroline Massin, de quem se separou após dezessete anos, e encontrou em Clotilde de Vaux uma musa inspiradora, cuja morte, em 1846, teve grande impacto sobre sua vida e obra. A partir de então, conforme aponta o autor, Comte passou a adotar um papel messiânico, visualizando-se como um regenerador da humanidade, uma missão que ele atribui à inspiração de Clotilde.

Em 1847, Auguste Comte estabeleceu a "religião da humanidade", uma expressão de sua crença na necessidade de uma nova forma de espiritualidade que unisse ciência e fé. As obras principais de Comte incluem *Curso de Filosofia Positiva* (1830-1842), *Discurso Preliminar sobre o Espírito Positivo* (1844) e *Sistema de Política Positiva* (1851-1854). Nos primeiros trabalhos, Comte procura fundamentar sua filosofia científica, focando na descoberta e demonstração das leis do progresso humano. Já no *Sistema de Política Positiva*, ele desenvolve uma estrutura de pensamento que propõe uma reforma social profunda baseada nas leis estabelecidas anteriormente.

Ribeiro Júnior (1984) destaca que a filosofia de Comte é diretamente influenciada e influencia o desenvolvimento das ciências de sua época e que, por meio dela, ele buscou abandonar a investigação do incognoscível, direcionando-se para o estudo do mundo real e das relações observáveis entre fenômenos. De acordo com Ribeiro Júnior (1984), Comte defendia que o conhecimento absoluto das causas e essências dos fenômenos seria impossível para a razão humana, o que ele via como um limite do entendimento que deveria ser respeitado. Assim, sua proposta foi a de uma filosofia que se restringe a estudar e classificar os fenômenos observáveis e as relações entre eles, sem tentar desvendar suas causas últimas ou essências.

Essa perspectiva, segundo o autor, levou Comte a uma nova síntese do saber, que integrava as ciências naturais e as humanidades em um humanismo baseado na ciência. A intenção de Comte era construir uma base para unificar a humanidade sob valores científicos, conferindo a esses conhecimentos uma relevância universal. O positivismo, então, surge como um projeto de reconstrução do entendimento humano e das estruturas

sociais, fundado nos pilares da humanidade, da ciência, da síntese e da fé. Como aponta o autor, o positivismo apresentava uma abordagem crítica ao conhecimento, priorizando a busca de um sistema de pensamento que valorizasse a unidade entre as ciências humanas e naturais, como parte de um projeto de renovação e de avanço moral e social da humanidade.

Ribeiro Júnior (1984) analisa o contexto do século XIX como um marco para o desenvolvimento de novas concepções filosóficas e científicas, destacando o triunfo do liberalismo europeu e do cientificismo. Segundo o autor, o liberalismo estava intimamente ligado ao conceito de direito natural, com foco na liberdade humana como fundamento essencial das leis. Acreditava-se que o progresso moral, cultural, político e econômico só poderia ser alcançado por meio da liberdade do indivíduo, considerando a "personalidade soberana e ilimitada" como base de todos os direitos e como uma força que deveria existir antes das instituições do Estado.

No entanto, o liberalismo começou a se transformar em busca de conciliar-se com o empirismo e o materialismo, os quais afirmavam que o conhecimento advém da experiência sensível e que a matéria é o único elemento explicativo da realidade. Com isso, o racionalismo e a primazia da razão foram progressivamente substituídos pelo empirismo. Segundo o autor, o positivismo se consolidou como a principal abordagem filosófica e científica do século XIX, caracterizando-se como método e doutrina.

Como método, o positivismo enfatiza que a ciência deve fundamentar-se em "fatos de experiência", visando "descobrir e prever" e utilizando o conhecimento para "prever e agir". Como doutrina, o positivismo é uma filosofia que se assume como expressão da ciência, revelando tanto as leis universais da realidade como o "significado geral da mecânica e da dinâmica do universo".

A reavaliação dos princípios liberais também é abordada no texto. Elementos como o sufrágio universal, o sistema de partidos e o conceito de democracia foram reinterpretados sob uma nova ótica científica, abandonando-se o racionalismo e as especulações metafísicas. Em vez de buscar as causas primeiras, Comte e outros positivistas valorizaram a procura de leis constantes que descrevessem as relações entre fenômenos.

O positivismo, de acordo com o autor, apoiava-se nas doutrinas de Saint-Simon e nos métodos de filósofos como Bacon e Hume, sustentando que o conhecimento vem exclusivamente da experiência e dos sentidos. Para Comte, o conhecimento deveria

afastar-se das abstrações e concentrar-se nas leis que governam os fenômenos. Isso implica uma visão determinista, na qual "o experimentalismo sistemático" (Ribeiro Júnior, 1984, p. 8) é essencial, e qualquer estudo sobre causas finais ou questões metafísicas é considerado anticientífico. Para Ribeiro Júnior (1984), Comte propunha que a ciência deveria alcançar "verdades positivas", ou seja, conhecimentos obtidos por meio da observação e experimentação, sem preocupação com questões metafísicas ou abstratas.

Ao dissertar sobre o termo "filosofia positiva", Ribeiro Júnior (1984) afirma que Augusto Comte utilizava o termo "filosofia" em um sentido amplo, semelhante ao que lhe atribuíam os antigos filósofos, especialmente Aristóteles, como uma definição do sistema geral do conhecimento humano. O termo "positiva", por sua vez, segundo Comte, contrapunha-se ao que é quimérico, inútil, incerto e absoluto, defendendo uma visão voltada para o real, o útil, o certo, o preciso, o relativo, o orgânico e o simpático, frente a suas oposições.

O método de Comte é descrito como histórico-genético indutivo, um processo de observação dos fatos para, por indução, identificar as leis de coexistência e sucessão. Esse método inclui a dedução de novos fatos, não observáveis diretamente, mas que a experiência confirma. Comte integra todos os métodos particulares de raciocínio – como dedução, indução, observação e comparação – em um "método objetivo". Adicionalmente, ele utiliza o "método subjetivo", que combina logicamente sentimentos, imagens e sinais, buscando uma abordagem completa e integrada do conhecimento.

Com uma abordagem *antimetafísica*, Comte partia da premissa de que o estado positivo é o reconhecimento da impossibilidade de acessar noções absolutas. Ele argumenta que o espírito humano deve renunciar a questionamentos sobre a origem ou o destino do universo e sobre as causas profundas dos fenômenos. O foco deve ser a descoberta das leis efetivas dos fenômenos, ou seja, as relações constantes de sucessão e semelhança entre eles, utilizando raciocínio e observação.

Como resposta ao idealismo, de acordo com Ribeiro Júnior (1984), a doutrina de Comte possui uma parte geral e outra especial. Na parte geral, ele propõe a teoria dos três estados mentais e a classificação hierárquica do conhecimento. A "lei dos três estados", fundamental na sua explicação da História, descreve a evolução do pensamento humano através de três fases:

1. **Estado teológico-fictício:** dividido em fetichismo, politeísmo e monoteísmo, onde o espírito humano explica os fenômenos com base em vontades transcendentais ou agentes sobrenaturais.
2. **Estado metafísico-abstrato:** onde os fenômenos são explicados por forças ou entidades abstratas, como o "princípio vital".
3. **Estado positivo-científico:** caracterizado pela explicação dos fenômenos por leis demonstradas experimentalmente.

Há então a afirmação que todas as ciências passam por esses três estados e que só se completam quando alcançam o estado positivo. Esse é o estágio final e definitivo, no qual o espírito humano encontra a ciência e as sociedades progredem seguindo essa evolução. Segundo ele, também os indivíduos realizam essa transição em um nível pessoal.

Defendendo que o objeto da ciência deve ser o "positivo" – aquilo que pode ser investigado por meio da observação e experimentação – Comte reconhecia somente as ciências experimentais, voltadas aos fatos e suas leis. Ele diferencia, assim, as ciências abstratas, focadas nas leis gerais, das concretas, que lidam com as aplicações diretas dessas leis.

2.2 Hippolyte Léon Denizard Rivail, conhecido como Allan Kardec

Nascido em 03 de outubro de 1804, em Lyon na França, Hippolyte Léon Denizard Rivail, somente anos mais tarde, quando da publicação de *O livro dos espíritos* em 1857, assumiu o pseudônimo de Allan Kardec “que, segundo lhe revelara o guia (espírita), ele tivera ao tempo dos Druidas” (Sausse, 1927, p. 22). Optamos, dessa maneira, a partir daqui, a fim de evitar confusões, referir-nos ao “codificador” da Doutrina Espírita apenas como Allan Kardec, voltando ao seu verdadeiro nome, apenas se necessário. No entanto, parece-nos importante explicar o que teria motivado a alteração do nome para um pseudônimo.

Segundo Sausse (1927, p. 22), no momento da publicação de *O livro dos espíritos*, o “codificador” havia ficado em dúvidas de como assinar, mas, pelo fato de “o seu nome ser muito conhecido do mundo científico, em virtude dos seus trabalhos anteriores, e podendo originar uma confusão, talvez mesmo prejudicar o êxito do empreendimento, ele adotou o alvitre de o assinar com o nome de Allan Kardec.”

Anos antes, em Lyon, Kardec realizou seus estudos iniciais para, posteriormente,

concluir sua formação acadêmica em Yverdon, na Suíça, sob a tutela do então renomado educador Pestalozzi, emergindo, nas palavras de Sausse (1927), como um dos discípulos mais proeminentes, caracterizado por sua inteligência e dedicação. De acordo com o biógrafo Sausse, Kardec comprometeu-se vigorosamente com a promoção do sistema educacional, de tal modo que exerceu uma influência significativa na reforma educacional da França e da Alemanha. Em diversas ocasiões, quando Pestalozzi era convocado por governos de várias origens para fundar institutos análogos ao de Yverdon, era confiado a Kardec a responsabilidade de substituir Pestalozzi, na direção da instituição educacional.

Allan Kardec possuía bacharelado em Letras, era poliglota, além do doutorado em Medicina e, segundo Sausse (1927, p. 15), havia “feito todos os estudos médicos e defendido brilhantemente sua tese”.

Apenas em 1854, Allan Kardec ouviu pela primeira vez falar das mesas girantes², por meio do “Sr. Fortier, magnetizador, com o qual mantinha relações, em razão dos seus estudos sobre o Magnetismo.” (Sausse, 1927, p.17). No entanto, ante aqueles fenômenos que contrariavam a razão científica da época, Allan Kardec se mostrou cético, afirmando:

[...] eu acreditarei quando vir e quando me tiverem provado que uma mesa tem cérebro para pensar, nervos para sentir, e que se pode tornar sonâmbula. Até lá, permita-me que não veja nisso senão uma fábula para provocar o sono. (apud Sausse, 1927, p. 17)

De acordo com as biografias de Kardec, foram diversos os momentos nos quais era possível encontrar o “codificador”, que não negava o fenômeno, mas pedia provas e buscava observar para crer. Assim, somente em 1855, Kardec presenciou o fenômeno das mesas girantes a convite de um de seus amigos, Sr. Pâtier, a quem Allan Kardec muito respeitava. O episódio ocorreu na casa da Sra. Plainemaison, rua Grange-Batelière nº 18 (Sausse, 1927, p. 19): “Foi aí, pela primeira vez, que testemunhei o fenômeno das mesas girantes, que saltavam e corriam, e isso em condições tais que a dúvida não era possível.”

A partir do referido episódio, Allan Kardec dá início ao que ele chama de “estudos sérios em Espiritismo” (Sausse, 1927, p. 20), buscando, segundo o biógrafo, lidar com a “nova ciência”, como até então o tinha feito nas diversas áreas de sua formação acadêmica. De acordo com Sausse, Kardec procedia à investigação por meio do método da

² Trata-se das sessões nas quais as mesas, geralmente utilizadas como meio de comunicação com entidades espirituais, eram observadas movendo-se de maneira aparentemente autônoma, respondendo a perguntas de caráter individualista ou coletivo.

experimentação, não se deixando atravessar por teorias preconcebidas. O “codificador” observava, comparava, deduzia as consequências e dos efeitos procurava remontar às causas pela dedução, “pelo encadeamento lógico dos fatos, não admitindo como válida uma explicação, senão quando ela podia resolver todas as dificuldades da questão” (Kardec apud Sausse, 1927, p. 19).

Na carta que Kardec escreve ao Sr. Pâtier no ano de 1857, ele assume um posicionamento alinhado ao positivismo francês. Eis a carta:

23 de abril de
1857. Senhor
Pâtier,

Tenho a honra de lhe enviar anexo um exemplar de *O Livro dos Espíritos*, cuja homenagem peço que aceite. Eu me recordarei sempre que é ao senhor que devo minhas primeiras convicções sobre a doutrina, pela confiança muito natural que me inspiravam o seu caráter e o seu eminente saber. Uma vez adentrado nesta via, logo entrevi nesses fenômenos toda uma ciência que não podia ser adquirida senão por estudos sérios. Eu os fiz com consciência e perseverança, sob a condução de Espíritos que tiveram a gentileza de ser meus professores, e é o fruto de seus ensinamentos que entrego à publicidade.

Encorajado por verdadeiros e sinceros adeptos, ousou esperar que o concurso deles não me faltará para auxiliar na propagação de um livro que pode, penso eu, contribuir para a propagação da verdade e dissipar muitos preconceitos. (Kardec, 1857, s.p.)

As obras fundamentais da Codificação Espírita foram publicadas em uma ordem cronológica que parece obedecer a uma intenção pedagógica. A sequência é: 1. *O Livro dos Espíritos*, em abril de 1857; 2. *O Livro dos Médiuns*, em janeiro de 1861; 3. *O Evangelho Segundo o Espiritismo*, em abril de 1864; 4. *O Céu e o Inferno, ou A Justiça Divina Segundo o Espiritismo*, em agosto de 1865; e 5. *A Gênese, Os Milagres e as Predições Segundo o Espiritismo*, em janeiro de 1868. Além dessas, Allan Kardec escreveu duas outras obras de menor extensão: *O Que é o Espiritismo* e *O Principiante Espírita*. Em 1890, P. G. Leymarie publicou *Obras Póstumas*, uma coleção de artigos inéditos de Kardec.

Publicada em 1868, *A Gênese* foi praticamente a última obra de Allan Kardec e traz uma ampliação das ideias da primeira parte de *O Livro dos Espíritos*, detalhando aspectos da Criação Divina e trazendo informações sobre a Nova Geração, que representa a programação espiritual voltada para o avanço evolutivo da Terra. *O Livro dos Médiuns* aprofunda a segunda parte de *O Livro dos Espíritos*, que trata da comunicação com o mundo espiritual; *O Evangelho segundo o Espiritismo* desenvolve temas da terceira parte, que

aborda as Leis Morais; e *O Céu e o Inferno* se dedica à quarta parte, tratando das recompensas e punições futuras na vida dos indivíduos, também chamados por “espíritos” na Doutrina Espírita.

2.3 A rede de interlocução de Kardec com a religião, ciência e a filosofia

Para a compreensão das condições de produção dos textos fundadores da Doutrina Espírita, codificados por Kardec, parece-nos essencial dar a conhecer um pouco sobre como se constituía a interlocução de Kardec com outros setores sociais, para além dos já adeptos ou iniciantes na prática espírita. Esse tópico será fundamental para compreendermos o modo de funcionamento de sua “paratopia criadora”.

O fenômeno das mesas girantes na França atraiu uma grande quantidade de curiosos, de diversos setores da sociedade parisiense e lionesa, principalmente figuras da classe média. De acordo com Thiesen e Wantuil (1999), o próprio codificador afirmou a existência de três momentos na gênese da Doutrina Espírita. O trecho a seguir apresenta o pensamento de Kardec:

O primeiro período do Espiritismo, caracterizado pelas mesas girantes, foi o da curiosidade. O segundo foi o período filosófico, assinalado pelo aparecimento de "O Livro dos Espíritos". O *auto-de-fé de Barcelona*, em 9 de outubro de 1861, foi o sinal que deu início ao período da luta. Desde esse momento, os ataques tomaram caráter de violência inaudita; a palavra de ordem foi dada: sermões furibundos, mandamentos, anátemas, excomunhões, perseguições individuais, livros, brochuras, artigos de jornais, nada foi esquecido, nem mesmo a calúnia. Estamos em pleno período da luta, pois ele não acabou. (Kardec *apud* Thiesen e Wantuil, 1999, p. 123)

No trecho, esclarece-se que, para além dos adeptos, a Doutrina Espírita encontrava interlocução com os que visavam combatê-la. Esses “sermões”, “artigos”, “livros” eram, em certa medida, ponto de partida para algumas respostas de Kardec que, vez ou outra, acabavam por compor a Revista Espírita³ ou partes dos capítulos das obras do pentateuco. Ainda que o codificador afirmasse em textos como da Revista Espírita (1858) que nem todo ataque seria digno de resposta dada por ele, publicações como as duas cartas escritas por

³ A Revista Espírita foi um periódico fundado por Allan Kardec em 1858, na França. Funcionando como um importante espaço de estudo, debate e divulgação das ideias espíritas, a revista trazia relatos de fenômenos mediúnicos, comunicações de espíritos, análises filosóficas, reflexões morais e respostas a críticas sobre o Espiritismo.

Kardec ao padre Marouzeau, em resposta à brochura “*Réfutation complète de la doctrine sprite aux point de vue religieux*”, presentes na Revista Espírita de 1863, somadas a discursos como o presente na Revista Espírita de 1865, apresentado a seguir, parece-me apontar para a construção de respostas, mesmo que indiretas, a sujeitos inscritos nos campos da ciência e da religião de sua época.

O Espiritismo não se apartará da verdade e nada terá a temer das opiniões contraditórias, enquanto sua teoria científica e sua doutrina moral forem uma dedução dos fatos escrupulosa e conscienciosamente observados, sem preconceitos nem sistemas preconcebidos. (Kardec apud Sausse, 2022, p. 132)

Ainda no que concerne às interlocuções estabelecidas por Kardec, o codificador afirma na Revista Espírita de 1858 que a postura diante das críticas e polêmicas dirigidas ao Espiritismo deve ser pautada por equilíbrio, discernimento e, sobretudo, pela serenidade de quem compreende a solidez dos princípios que defende. Para o codificador, é fundamental distinguir entre o debate honesto, que se fundamenta no desejo de compreender, e o embate infundado, motivado pela má-fé ou pela resistência sistemática ao novo.

Kardec (1858, p. 293) argumenta que “há polêmica e polêmica”. Em sua análise, ele observa que “existe aquela ante a qual jamais recuaremos: é a discussão séria dos princípios que professamos”. Contudo, mesmo nos casos de discussão legítima, o mestre propõe que se faça uma distinção: quando os ataques partem de pessoas que, por convicção ou orgulho intelectual, recusam-se a considerar qualquer ideia que escape ao seu entendimento, o diálogo se torna inútil. Como ele próprio afirma:

se se trata apenas de ataques gerais dirigidos contra a doutrina, sem outro fim que o de criticar, e feitas por pessoas arraigadas em rejeitar tudo quanto não compreendem, nada disso merecerá a nossa atenção; o terreno que o Espiritismo ganha a cada dia é resposta suficientemente peremptória e prova de que seus sarcasmos não têm produzido grande efeito. (Kardec apud Thiesen e Wantuil, 1999, p. 189)

Além disso, segundo Allan Kardec, todo espírita deveria evitar a controvérsia com aqueles que atuam por má-fé ou estão dominados por opiniões preconcebidas. Ele é categórico ao afirmar que “com eles, toda polêmica é ociosa, porque sem propósito, já que não os faz mudar de opinião”. Essa postura de evitar confrontos estéreis foi, segundo ele mesmo relata, um princípio que norteou sua trajetória: “tal conduta, eu sempre segui,

abstendo-me de ceder às provocações que me teriam feito descer à arena da controvérsia”. (Kardec apud Thiesen e Wantuil, 1999, p. 189)

No entanto, Kardec admite que, em certas circunstâncias, o enfrentamento das críticas se faz necessário, não para persuadir os críticos, mas para instruir os próprios espíritas. Como explica: “se às vezes rebato certos ataques e certas asserções errôneas é para mostrar que não é a possibilidade de responder que falta e para dar aos espíritas meios de refutação, se necessário”. (Kardec apud Thiesen e Wantuil, 1999, p. 189)

Ao longo de sua produção, ele reitera sua convicção de que o Espiritismo já respondeu a todas as objeções relevantes: “até aqui não há uma só objeção séria que não se ache refutada em meus escritos”. E finaliza seu conselho aos adeptos da doutrina com um apelo ao bom senso e à paciência: “digo, pois, a todos os espíritas: continuai a semear a ideia. Espalhai-a com doçura e persuasão, e deixai aos nossos antagonistas o monopólio da violência e da acrimônia” (Kardec apud Thiesen e Wantuil, 1999, p. 189).

Um outro texto importante para apresentar as condições de produção da Doutrina Espírita em sua gênese, mais especificamente para dar a conhecer a rede de interlocução de Kardec à época, é o artigo “Intervenção da ciência no Espiritismo”, presente na edição de junho de 1859 da Revista Espírita.

No referido artigo, segundo Allan Kardec, uma das objeções mais frequentemente levantadas contra o Espiritismo reside na resistência apresentada pelas corporações científicas diante dos fenômenos que esta doutrina propõe estudar e compreender. Os críticos, amparados nesse argumento, questionam: por que as instituições científicas não investigam de maneira séria os fenômenos das mesas girantes? Por que, se houvesse nelas algo digno de estudo, tais instituições teriam se posicionado de forma tão reticente e até mesmo desdenhosa frente a fatos que, à primeira vista, desafiam as leis conhecidas da física e da mecânica?

Kardec (1859, p 225), ao abordar essa crítica, afirma categoricamente que "grave erro é pensar que todos os cientistas são contra nós, pois o Espiritismo se propaga precisamente na classe esclarecida." Para ele, reduzir o debate ao campo das instituições oficiais é desconsiderar que o saber não se encerra unicamente em academias ou órgãos oficiais, uma vez que há cientistas e estudiosos fora desses espaços que, pela observação e pela reflexão, compreendem a relevância dos fenômenos espíritas.

Ainda em sua análise, Kardec recorda que a prudência das instituições científicas, embora compreensível frente ao novo, não as torna infalíveis. Ele lembra que "a experiência

prova o contrário", uma vez que inúmeras descobertas que, inicialmente, foram rejeitadas como fantasiosas, tornaram-se posteriormente alicerces fundamentais para o avanço da ciência. Assim, o autor destaca que o erro, por parte de muitos cientistas, estaria menos na capacidade intelectual e mais na presunção que leva à recusa apressada, antes mesmo de um exame rigoroso dos fatos.

Para ilustrar a limitação de uma avaliação exclusivamente materialista, Kardec (1859) lança mão de uma analogia: "Ninguém é bom juiz senão em assuntos de sua competência. Se quisermos construir uma casa, chamaremos um músico? Se estivermos doentes, preferiremos ser tratados por um arquiteto?" (Kardec, 1859, p. 256) – questiona o autor, evidenciando que as metodologias próprias das ciências físicas não podem ser aplicadas indistintamente a fenômenos cuja natureza escapa ao domínio puramente material.

Kardec critica o equívoco metodológico de tratar os Espíritos e seus fenômenos como se fossem objetos passíveis de controle laboratorial, comparáveis, por exemplo, a uma pilha de Volta. Segundo ele, as inteligências desencarnadas, por possuírem livre-arbítrio, não se submetem aos caprichos humanos, nem tampouco aos métodos empíricos tradicionais. Tal postura de desprezo, adverte o autor, resulta em julgamentos apressados e equivocados, que o tempo, como já se verificou em outras ocasiões, se encarrega de reformular.

O autor destaca, ainda, que o verdadeiro juiz desses fenômenos não seria a comunidade científica organizada, mas sim a opinião pública, construída a partir do consenso progressivo tanto das massas quanto dos homens esclarecidos. "O grande juiz, o juiz soberano é a opinião pública" (Kardec, 1859, p. 256), afirma, antecipando que o tempo seria o principal agente da aceitação das ideias espíritas, como ocorreu, em outras épocas, com as grandes revoluções do pensamento científico.

Interessante também é observar que nem todos os cientistas adotaram uma postura de negação diante do Espiritismo. Kardec relata que alguns estudiosos se permitiram questionar e investigar, partindo do princípio de que "não há efeito sem causa" e que fenômenos aparentemente simples podem revelar grandes leis da natureza. O codificador recorda que, se Newton não tivesse refletido sobre a queda de uma maçã ou se Galvani tivesse desprezado o relato de sua empregada sobre as rãs que se moviam ao contato com o metal, "talvez ainda não tivéssemos descoberto a admirável lei da gravitação e as fecundas propriedades da pilha." (Kardec, 1859, p. 256)

Além disso, Kardec menciona o raciocínio de um doutor em Medicina — inicialmente cético, mas que, ao longo de suas observações, tornou-se adepto convicto —,

que questiona: "Por que não admitir que seres invisíveis se comuniquem conosco? Antes da invenção do microscópio, não suspeitávamos da existência desses milhares de animálculos que causavam tanta devastação em nossa economia?" (Kardec, 1859, p. 228)

Segundo esse raciocínio, negar sumariamente a possibilidade da existência de seres invisíveis seria repetir o mesmo ceticismo que outrora se opôs a descobertas fundamentais para o progresso humano. O médico prossegue em sua reflexão: "Acaso teríamos a ridícula pretensão de saber tudo e dizer a Deus que ele não nos pode ensinar mais nada?" (Kardec, 1859, p. 228). A partir dessa postura de humildade intelectual, o médico compreende que o Espiritismo, ao propor a comunicação com inteligências desencarnadas, oferece não apenas uma resposta à crença ancestral na imortalidade da alma, mas também um novo horizonte para o entendimento das leis universais.

Kardec (1859) conclui o referido artigo afirmando que o ceticismo, em muitos casos, não é fruto da ausência de provas, mas de uma postura mental inflexível, que "nega até a evidência" e que se fecha, não raro, por orgulho e preconceito, diante do desconhecido. Por outro lado, aqueles que, com boa-fé e abertura de espírito, se permitem observar e refletir sem pressa, acabam reconhecendo a coerência e a profundidade das ideias espíritas.

Para além da interlocução com sujeitos inscritos nos campos da ciência e da religião, Kardec também estabelece diálogo com o campo da filosofia:

O Espiritismo é, ao mesmo tempo, uma ciência de observação e uma doutrina filosófica. Como ciência prática, ele consiste nas relações que se estabelecem entre nós e os Espíritos; como filosofia, compreende todas as consequências morais que dimanam dessas mesmas relações. Podemos defini-lo assim: O Espiritismo é a ciência que trata da natureza, origem e destino dos Espíritos, bem como de suas relações com o mundo corporal. (Kardec, 2013d, p. 40)

Parece-nos que Kardec conferia ao discurso filosófico um caráter conciliador entre o discurso científico e religioso. Seria por meio do filosófico que haveria a possibilidade de racionalizar a compreensão de temas metafísicos como espírito e destino do ser humano. Corroborar com essa hipótese o trecho a seguir, retirado da revista espírita de 1859:

Como já disse, o Espiritismo está fora de todas as crenças dogmáticas, com as quais não se preocupa. Não o consideramos senão como ciência filosófica, que nos explica uma porção de coisas que não compreendemos e, por isso mesmo, em vez de abafar as ideias religiosas, como certas filosofias, faz brotar-las naqueles em que elas não existem. Mas se a todo custo o quiserdes elevar ao nível de uma religião, vós mesmos o lançais num caminho novo. É o que compreendem perfeitamente muitos eclesiásticos que, longe de se deixarem arrastar para o cisma, se esforçam

por conciliar as coisas, em virtude deste raciocínio: Se há manifestações do mundo invisível, isso não pode ocorrer senão pela vontade de Deus e nós não podemos ir contra a sua vontade, a menos que digamos que, neste mundo, aconteça alguma coisa sem a sua permissão, o que seria uma impiedade. (Kardec, 1859, s/p)

O mapeamento dessas interlocuções de Kardec à época é fundamental, como será possível perceber no próximo capítulo, para a compreensão do modo de constituição da Doutrina Espírita em sua gênese, bem como para a compreensão da “paratopia criadora” de Kardec.

CAPÍTULO 3

ANÁLISES

Neste capítulo, apresentaremos a análise do *corpus* recortado. Em cada seção deste capítulo – devido ao fato de os textos analisados serem densos e as cenografias que os constituem muito difusas –, faremos uma apresentação extensa do que é tratado no texto considerado, seguida de uma análise propriamente discursiva. A opção por esse modo de organização sequencial responde à intenção de possibilitar ao leitor um conhecimento mais detalhado do *corpus*, não sendo, de modo algum, reflexo da metodologia assumida, cujo procedimento implica um batimento entre momentos de descrição e interpretação.

3.1 Análise da *Introdução de O Livro dos Espíritos (LE)*

3.1.1 *Dados da obra*

Publicado pela primeira vez em 18 de abril de 1857, *O Livro dos Espíritos* é considerado a obra inaugural da Doutrina Espírita e um marco no pensamento espiritualista do século XIX. Escrito pelo educador francês Hippolyte Léon Denizard Rivail, sob o pseudônimo Allan Kardec, o livro introduz uma visão complexa sobre a existência humana, a vida após a morte, e a relação entre o mundo material e o espiritual. Kardec, com sua formação acadêmica e pedagógica, organizou sistematicamente o que chamou de "Doutrina Espírita", buscando construir um conhecimento racional e fundamentado sobre as questões espirituais.

A composição de *O Livro dos Espíritos* teve início em um contexto de intensas pesquisas e debates sobre fenômenos sobrenaturais que se popularizavam na França e em outras partes da Europa e dos Estados Unidos. Durante o século XIX, a prática das "mesas girantes" e de comunicação mediúnica tornou-se comum, atraindo a curiosidade de cientistas, filósofos e literatos. De acordo com Henri Sausse (2022), Kardec, inicialmente cético, começou a investigar esses fenômenos em 1855 e, por meio de observações rigorosas e entrevistas com médiuns, organizou um conjunto de respostas para perguntas sobre a espiritualidade, estabelecendo os fundamentos do que viria a ser o Espiritismo.

Sausse (2022) afirma que a estrutura de *O Livro dos Espíritos* é notável por seu método didático. Kardec dividiu a obra em perguntas e respostas, criando uma obra com mais de 500 perguntas em sua primeira edição, número que foi ampliado para 1019 na edição revisada e ampliada de 1860. As perguntas são organizadas em quatro partes principais, cada uma abordando diferentes aspectos da Doutrina Espírita: (1) *As Causas Primárias*, que trata da criação, de Deus e da origem dos Espíritos; (2) *Mundo dos Espíritos*, que explora a natureza

dos Espíritos, suas evoluções e suas interações com o mundo material; (3) *As Leis Morais*, que aborda os princípios éticos e as normas que guiam a conduta espiritual; e (4) *Esperanças e Consolações*, onde são discutidos temas como o destino da alma e as consequências morais da vida terrena.

O Livro dos Espíritos, de acordo com Sausse (2022), destaca-se também pela sua linguagem acessível e pela tentativa de Kardec em responder, de forma objetiva e racional, a questões metafísicas e morais. Suas fontes, conforme descrito por Kardec, foram as comunicações de "Espíritos Superiores", obtidas por meio de diversos médiuns em várias partes da França. Ao longo do texto, ele se preocupa em diferenciar a Doutrina Espírita de outras formas de espiritualismo, buscando precisão terminológica e propondo novos termos, como "espírita" e "espiritismo", para evitar ambiguidades.

Na introdução do livro, Kardec (2013b) expõe que visava construir uma doutrina que fosse simultaneamente científica, filosófica e religiosa, oferecendo respostas racionais para questões existenciais e incentivando a prática moral e a elevação espiritual.

Em suma, *O Livro dos Espíritos* representa uma obra de síntese e de inovação ao organizar de forma sistemática e filosófica as respostas dadas por entidades espirituais, consolidando as bases da Doutrina Espírita. Publicado em um período de efervescência cultural e científica, o livro parece refletir a busca de Allan Kardec por respostas claras e racionais para temas universais, como a vida após a morte, a origem da alma e o sentido da existência humana.

3.1.2 Análise

Na introdução de *O Livro dos Espíritos*, Allan Kardec (2013b) discute a importância de termos precisos para designar novos conceitos, evitando ambiguidades e confusões linguísticas. Segundo ele, para o desenvolvimento de uma linguagem clara, é necessário evitar que um mesmo vocábulo possua múltiplos significados que possam levar a interpretações errôneas. Kardec (2013b) enfatiza que os termos "espiritual", "espiritualista" e "espiritualismo" já possuem definições estabelecidas, associadas ao oposto do materialismo. De acordo com o autor, "quem quer que acredite haver em si alguma coisa mais do que matéria, é espiritualista," sem que, no entanto, isso implique crença em Espíritos ou em suas comunicações com o mundo visível.

Para diferenciar a Doutrina dos Espíritos de outras vertentes espiritualistas, Kardec (2013b) introduz os termos "espírita" e "espiritismo", o que, segundo ele, facilita a compreensão sem desvirtuar o sentido já atribuído a "espiritualismo". A Doutrina Espírita, ou Espiritismo, "tem por princípio as relações do mundo material com os Espíritos ou seres do mundo invisível" (Kardec, 2013b, p.13). Os seguidores da doutrina, portanto, são denominados "espíritas" ou, se preferirem, "espiritistas."

Como especialidade, O livro dos espíritos contém a Doutrina Espírita; como generalidade, prende-se à doutrina espiritualista, uma de cujas fases apresenta. Essa a razão por que traz no cabeçalho do seu título as palavras: Filosofia espiritualista. (Kardec, 2013b, p. 13)

O codificador ainda aborda uma outra palavra que considera fundamental para a compreensão da Doutrina Espírita: "alma". Ele identifica a "alma" como um ponto de controvérsia, ressaltando que, em diferentes contextos, o termo é empregado com sentidos variados. O autor explora três interpretações principais do termo. Primeiramente, alguns veem a alma como o princípio da vida material, sem existência própria e aniquilada com a morte, o que reflete uma visão materialista. Outros a concebem como o princípio da inteligência, compartilhado universalmente, sendo cada ser uma fração temporária desse princípio que, após a morte, retorna ao todo, configurando uma perspectiva panteísta.

Assim, Kardec (2013b) discute uma terceira visão, na qual a alma é descrita como "um ser moral, distinto, independente da matéria e que conserva sua individualidade após a morte". Essa concepção é a mais amplamente aceita, segundo ele, uma vez que está presente, em diversas formas, entre vários povos e culturas. A doutrina dos espiritualistas, assim, considera a alma como "causa e não efeito," uma entidade que transcende a matéria e mantém sua individualidade.

Allan Kardec (2013b) conclui destacando a importância de termos distintos para cada uma dessas três concepções, sublinhando a necessidade de uma linguagem precisa que permita o entendimento sem ambiguidades. Essa distinção linguística reflete, de acordo com o autor, a complexidade e a profundidade das diversas ideias sobre a natureza da alma e, por extensão, dos princípios fundamentais da Doutrina Espírita. Como se lê em:

Sem discutir o mérito de tais opiniões e considerando apenas o lado linguístico da questão, diremos que estas três aplicações do termo alma correspondem a três ideias distintas, que demandariam, para serem expressas, três vocábulos diferentes. (Kardec, 2013b, p. 16)

Allan Kardec (2013b) afirma que a Doutrina Espírita é como um campo que, por sua novidade, atrai tanto adeptos quanto críticos. Ele reconhece que muitas objeções à doutrina se originam de observações superficiais e julgamentos precipitados, propondo responder a essas objeções para quem busca compreender o espiritismo sem preconceitos. Segundo o autor, o desenvolvimento da doutrina decorre de uma série progressiva de fenômenos, começando pela observação da movimentação de objetos, fenômeno conhecido como "mesas girantes" ou "dança das mesas". Esse fenômeno, registrado inicialmente na América e propagado pela Europa e outras partes do mundo, envolvia movimentos de objetos acompanhados de ruídos e pancadas sem causa aparente.

O autor observa que a explicação inicial para esses fenômenos sugeria causas físicas, especialmente pela ação de um “fluido” ou uma energia invisível, como a eletricidade, que possui efeitos variados e extraordinários, como a destruição de edifícios e a emissão de ruídos intensos. Ele menciona que as propriedades desconhecidas da eletricidade e de outros agentes naturais poderiam, teoricamente, justificar esses fenômenos. A observação de que a presença de várias pessoas intensificava o efeito também sugeria uma analogia com o potencial elétrico, como o autor menciona.

Porém, a atenção dos estudiosos foi limitada, em parte pela falta de credibilidade atribuída ao fenômeno, devido à natureza incomum e vulgar de seu objeto — uma mesa — e pela denominação “dança das mesas”, que despertava uma visão pejorativa. O autor compara essa recepção cética com a suposta desconsideração de um fenômeno semelhante, caso tivesse ocorrido com rãs e recebesse o nome de “dança das rãs”. Para o autor, o preconceito com a vulgaridade do objeto e a falta de abertura para novas ideias prejudicaram a pesquisa científica sobre o fenômeno.

Em resposta a críticos que não observam o fenômeno como desejado, o autor argumenta que a variação das condições do experimento é natural. Ele questiona a validade das objeções baseadas na inconsistência dos fenômenos, comparando com a eletricidade e a química, que também requerem condições específicas para se manifestarem. Assim, sugere que os fenômenos relacionados ao espiritismo podem obedecer a novas leis ainda não compreendidas e que requerem observação minuciosa e paciente.

Ainda, o autor responde a alegações de fraude, propondo uma reflexão sobre o risco de confundir fenômenos reais com truques devido a uma compreensão insuficiente. Ele menciona que, mesmo que fraudes eventualmente ocorram, isso não invalida o fenômeno em si, assim como a presença de ilusionistas não invalida a física. A abrangência e a continuidade dos fenômenos, envolvendo figuras respeitáveis e o interesse global, são, segundo ele, evidências de que algo extraordinário ocorre, sugerindo uma necessidade de estudo rigoroso e imparcial.

Segundo o autor de *O Livro dos Espíritos*, os fenômenos de movimentação de objetos, inicialmente explicados como simples manifestações físicas, revelaram indícios de uma força inteligente, marcando o surgimento de um novo campo de estudos. Esse avanço ocorreu quando se notou que as movimentações dos objetos pareciam responder a perguntas, indicando uma possível “causa inteligente”. Tal descoberta conduziu à indagação sobre a natureza dessa potência, questionando sua origem e se estaria acima da humanidade. As primeiras comunicações consideradas inteligentes foram feitas por mesas que se levantavam e respondiam com pancadas para indicar “sim” ou “não”, um método que, a princípio, os céticos

consideravam casual. No entanto, com o uso de letras do alfabeto, as respostas passaram a se manifestar de forma mais elaborada. A precisão das respostas impressionou os observadores e sugeriu uma inteligência por trás das manifestações.

O autor explica que o próprio fenômeno revelou a presença de “Espíritos” ou “Gênios”, e essa revelação não foi fruto de uma hipótese criada para explicá-lo, mas sim uma resposta espontânea dos próprios eventos. De acordo com Kardec (2013b, p.20)

É que ninguém imaginou os Espíritos como meio de explicar o fenômeno; foi o próprio fenômeno que revelou a palavra. Muitas vezes, tratando-se das ciências exatas, formulam-se hipóteses para dar-se uma base ao raciocínio. Não é aqui o caso.

Segundo o autor, um “Espírito” orientou as pessoas a adaptarem um lápis a uma cesta ou prancheta, permitindo que palavras e frases fossem escritas de forma espontânea e precisa. Esse novo método de comunicação, que se espalhou por diversos países simultaneamente, incluindo a América e a França, possibilitou a obtenção de mensagens extensas e complexas sobre temas filosóficos, morais e psicológicos.

O conselho foi dado simultaneamente na América, na França e em diversos outros países. Eis em que termos o deram em Paris, a 10 de junho de 1853, a um dos mais fervorosos adeptos da Doutrina e que, havia muitos anos, desde 1849, se ocupava com a evocação dos Espíritos: “Vai buscar, no aposento ao lado, a cestinha; amarra-lhe um lápis; coloca-a sobre o papel; põe-lhe os teus dedos sobre a borda.” Alguns instantes após, a cesta entrou a mover-se e o lápis escreveu, muito legível, esta frase: “Proíbo expressamente que transmitas a quem quer que seja o que acabo de dizer. Da primeira vez que escrever, escreverei melhor.” (Kardec, 2013b, p. 21)

No exemplo específico de Paris, em 1853, um adepto da Doutrina recebeu instruções para adaptar um lápis a uma cesta, que, ao ser colocada sobre o papel e tocada levemente, passou a escrever frases inteligíveis, demonstrando uma habilidade promissora para a comunicação escrita. Com o tempo, a forma da cesta ou prancheta foi aperfeiçoada para tornar o processo mais eficiente.

O autor destaca que apenas algumas pessoas, chamadas médiuns, possuem a capacidade de servir como intermediários entre os Espíritos e os homens. Essa habilidade mediúnica depende de fatores físicos e morais, ainda pouco compreendidos, mas é uma faculdade que pode ser desenvolvida com a prática. Assim, o fenômeno transcendeu a mera curiosidade científica, oferecendo-se como um campo de estudo sobre a relação entre seres espirituais e os homens, mediado pelo papel dos médiuns.

Segundo o autor de *O Livro dos Espíritos*, a prática mediúnica evoluiu quando se percebeu que a cesta ou prancheta utilizadas para a escrita não eram essenciais para as comunicações; o médium, ao segurar o lápis diretamente, passou a escrever de forma rápida e automática, um processo descrito como um "impulso involuntário e quase febril". Esse método simplificou e acelerou as comunicações, permitindo que um número crescente de pessoas dotadas dessa capacidade mediúnica se engajassem no processo. Com o tempo, também se descobriram outras formas de comunicação além da escrita, como pela fala, audição, visão, tato e até pela escrita direta dos Espíritos, sem o envolvimento físico do médium.

Para validar essas comunicações, era essencial verificar o papel do médium e seu possível envolvimento consciente nas respostas. Segundo o autor, duas circunstâncias foram fundamentais para resolver essa questão. A primeira é o modo de movimento da cesta: quando o médium apenas toca o objeto sem imprimir qualquer direção, especialmente com várias pessoas simultaneamente, o movimento parece seguir uma força independente. Além disso, a caligrafia muda radicalmente de acordo com o Espírito que se manifesta, como se o próprio médium tivesse que adaptar sua escrita a diferentes estilos, algo praticamente impossível de se realizar conscientemente.

A segunda circunstância envolve a natureza das respostas recebidas. Frequentemente, as comunicações abordam questões complexas, abstratas e científicas, que estão fora do conhecimento e compreensão do médium. Segundo o autor, em muitos casos, o médium não compreende sequer a pergunta ou escreve em idiomas que desconhece, respondendo corretamente até a perguntas formuladas mentalmente. O autor observa que as mensagens podem, inclusive, surgir de forma espontânea, sem que tenham sido precedidas por perguntas.

A profundidade e a qualidade das respostas também variam amplamente, o que o autor atribui à diversidade das inteligências que se comunicam. Algumas respostas são sábias, elevadas e moralmente profundas, revelando uma "Inteligência superior", enquanto outras são frívolas e triviais, o que indicaria diferentes tipos de entidades comunicantes. Kardec (2013b) questiona se essas inteligências são humanas ou não, e sugere que essa diversidade será explicada na obra, com base nos próprios relatos dos Espíritos.

Esses fenômenos ocorrem de forma pública e verificável, longe de serem eventos misteriosos ou reservados a poucos; segundo o autor, "milhares de pessoas repetem [esses fenômenos] todos os dias" (Kardec, 2013b, p. 22). A existência de uma inteligência e vontade, demonstrada pelos fenômenos, sugere que eles transcendem o domínio físico. Várias teorias tentaram explicar esses eventos, mas o autor propõe aceitar, provisoriamente, a possibilidade de que essas inteligências sejam seres distintos dos humanos. A obra se propõe, assim, a

examinar e a relatar as explicações fornecidas pelos próprios Espíritos sobre a natureza desses fenômenos e sua relação com a humanidade.

Em seguida, Allan Kardec (2013b) afirma que irá “resumir, em poucas palavras, os pontos principais da Doutrina que nos transmitiram, a fim de mais facilmente respondermos a certas objeções” (p. 23)

Segundo Kardec (2013b), a Doutrina Espírita reconhece Deus como um ser eterno, imutável, único, onipotente, soberanamente justo e bom. Deus criou o universo, que é composto tanto de seres animados quanto inanimados, materiais e imateriais. Os seres materiais compõem o mundo visível, enquanto os seres imateriais (os Espíritos) constituem o mundo invisível ou espiritual, que é considerado o mundo primitivo e eterno, precedendo e sobrevivendo ao mundo material.

Os Espíritos, afirma o autor, revestem-se temporariamente de corpos materiais, cujo fim, através da morte, liberta a essência espiritual. Entre as espécies corpóreas, Deus escolheu a humanidade para encarnar Espíritos em certo grau de desenvolvimento, dotando-os de uma superioridade moral e intelectual. Kardec descreve a alma como um Espírito encarnado, enquanto o corpo funciona como seu invólucro. Nesse contexto, o homem possui uma dupla natureza: uma material, compartilhada com os animais, e uma espiritual, relacionada aos Espíritos.

Uma característica importante mencionada pelo autor é o perispírito, um laço semimaterial que liga o Espírito ao corpo. Após a morte, o Espírito mantém esse invólucro sutil, que pode, em casos específicos, tornar-se visível e tangível, formando o fenômeno das aparições. Desse modo, o Espírito é um ser real e não uma abstração, perceptível em determinadas circunstâncias através dos sentidos humanos.

Kardec (2013b) destaca a diversidade entre os Espíritos, que não são uniformes em poder, inteligência, saber ou moralidade. Os Espíritos superiores, dotados de pureza e bondade, contrastam com os Espíritos inferiores, que muitas vezes mantêm vícios humanos, como o ódio e o orgulho. Além disso, os Espíritos progridem hierarquicamente, sendo que a encarnação lhes permite evoluir moralmente através de expiações e missões. Assim, a vida material funciona como uma prova para o Espírito, necessária até que ele alcance a perfeição moral.

A Doutrina Espírita também defende a reencarnação, afirmando que o Espírito vive múltiplas existências, cada uma em um nível de aperfeiçoamento. Essas existências, sempre progressivas, ocorrem na espécie humana, refutando a ideia de que o Espírito poderia encarnar em animais. Cada encarnação contribui para o avanço espiritual, sendo que a rapidez desse progresso depende dos esforços individuais.

Quando desencarnado, o Espírito mantém sua individualidade, lembrando-se de suas existências passadas e encontrando aqueles com quem conviveu anteriormente. De acordo com o autor, essa condição confere à alma tanto recompensas quanto castigos, dependendo de seu comportamento terreno. Espíritos elevados se aproximam dos bons, enquanto aqueles dominados por paixões grosseiras se associam a Espíritos impuros.

O codificador enfatiza que os Espíritos habitam diferentes globos do universo, e os desencarnados, ou errantes, circulam livremente no espaço, inclusive ao redor dos humanos. Esses Espíritos influenciam o mundo físico e moral, agindo sobre a matéria e o pensamento, e constituem uma das forças naturais que explicam certos fenômenos.

As comunicações entre Espíritos e humanos, segundo Kardec (2013b), podem ocorrer de forma oculta, através de inspirações inconscientes, ou ostensiva, por meio de manifestações físicas, como a escrita e a fala mediúnica. Essa comunicação pode ser espontânea ou provocada por uma evocação direta. Todos os Espíritos, sejam de figuras notáveis ou de entes queridos, podem ser contatados, desde que o ambiente seja adequado.

A qualidade das comunicações, segundo o autor, reflete o nível moral dos Espíritos envolvidos. Os Espíritos superiores comunicam-se de maneira digna e moralmente elevada, visando o aprimoramento humano, enquanto os inferiores são caracterizados por linguagem trivial e até maliciosa. O autor ainda afirma que as comunicações sérias só ocorrem em locais onde há uma intenção sincera de progresso moral e espiritual.

A moral proposta pelos Espíritos superiores se assemelha à de Jesus Cristo, resumida na regra “fazer aos outros o que gostaríamos que fizessem a nós” (Kardec, 2013b, p. 26). Esses espíritos ensinam, conforme Kardec (2013b), que egoísmo, orgulho e sensualidade são elementos que nos afastam do mundo espiritual, enquanto a prática do bem e o desprendimento material nos aproximam dos Espíritos superiores. Além disso, esses ensinamentos asseguram que faltas podem ser redimidas através da expiação e do progresso moral, alcançado nas múltiplas vidas destinadas à perfeição final do Espírito.

No que concerne a natureza do Espiritismo, Allan Kardec (2013b) discute a postura das corporações científicas em relação a temas que não se enquadram nas metodologias científicas tradicionais, como o Espiritismo. Segundo o autor, embora a opinião dos cientistas seja valiosa em áreas onde têm profundo conhecimento, não deve ser considerada uma sentença irrevogável em assuntos além do domínio de suas disciplinas. Kardec (2013b) argumenta que, quando a ciência se afasta da observação de fenômenos puramente materiais e tenta explicar o desconhecido, frequentemente recorre a conjecturas e sistemas pessoais, que acabam sendo abandonados ou modificados conforme novas descobertas. Ele observa que, muitas vezes,

teorias anteriormente descartadas como absurdas acabam sendo aceitas como verdades irrefutáveis. Desse modo, Kardec (2013b) conclui que o critério mais confiável para julgamentos é a observação factual e ponderada.

A opinião dos cientistas é altamente confiável em questões amplamente conhecidas, mas, em temas novos e desconhecidos, suas opiniões tendem a ser influenciadas por preconceitos decorrentes da especialização. Segundo Kardec (2013b), “o matemático não vê prova senão numa demonstração algébrica, o químico refere tudo à ação dos elementos” (Kardec, 2013c, p. 28), evidenciando que o especialista tende a interpretar tudo a partir de sua área de expertise. Portanto, ele valoriza o parecer do químico sobre questões de química, mas não considera relevante sua opinião negativa sobre o Espiritismo, comparando-a a um arquiteto opinando sobre música.

Kardec (2013b) salienta que as ciências ordinárias tratam da matéria, que é manipulável, enquanto os fenômenos espíritos envolvem inteligências com vontade própria, que não podem ser controladas pelos caprichos humanos. Isso requer métodos de observação distintos e confirma que o Espiritismo, que se baseia na existência da alma e na vida após a morte, não é da alçada da ciência material. Ele critica a ideia de submeter questões espirituais à ciência, pois isso seria tão ilógico quanto pedir a físicos e astrônomos que decidam sobre a existência da alma, dado que suas disciplinas não lidam com o tema.

Além disso, o codificador observa que novas ideias frequentemente enfrentam resistência das corporações científicas, mas acabam sendo aceitas pela sociedade, e os cientistas eventualmente as reconhecem. Ele menciona exemplos históricos, como a rejeição inicial ao para-raios de Benjamin Franklin e ao sistema de navegação a vapor de Fulton, para ilustrar que até mesmo ideias revolucionárias sofreram desprezo por parte dos sábios de sua época. O autor aponta que, da mesma forma, é natural que o Espiritismo enfrente resistência, pois se trata de um tema alheio ao domínio tradicional dos cientistas.

Concluindo, o autor ressalta que o Espiritismo exige uma abordagem livre de preconceitos e que não se deve considerar que a razão científica seja infalível. Segundo ele, “o homem que julga infalível a sua razão está bem perto do erro” (Kardec, 2013b, p. 30), pois mesmo as ideias mais falsas podem ser defendidas sob o pretexto da razão. Assim, ele convida os ponderados a refletirem sobre o passado, reconhecendo que o conhecimento humano ainda não atingiu o seu limite e que a Natureza possui mistérios além da compreensão atual da ciência. Em seguida, é apresentada a seriedade necessária para o estudo da Doutrina Espírita, uma disciplina que, segundo ele, exige “homens sérios, perseverantes, livres de prevenções e animados de firme e sincera vontade de chegar a um resultado” (Kardec, 2013b, p. 31). Assim,

para o autor, a Doutrina Espírita introduz uma nova ordem de ideias, de forma que uma abordagem superficial ou preconceituosa comprometeria seu entendimento. Ele critica aqueles que julgam a priori e tratam o Espiritismo com leviandade ou desprezo, argumentando que tal postura é incompatível com o verdadeiro espírito de investigação.

Segundo o autor, um estudo sério é caracterizado pela continuidade, método e ordem. Kardec (2013b) compara o aprendizado do Espiritismo ao estudo de qualquer outra ciência: quem deseja tornar-se versado precisa seguir um processo metódico, partindo dos fundamentos e avançando gradualmente, de modo a compreender o encadeamento lógico das ideias. Ele explica que questionamentos esporádicos e ao acaso tendem a gerar respostas insatisfatórias e incompletas, que podem ser "ininteligíveis, ou parecerão absurdas e contraditórias," especialmente quando são feitas sem o conhecimento básico da matéria. A instrução com os Espíritos, assim como o aprendizado formal, requer dedicação e o acompanhamento de mentores adequados.

Kardec (2013b) observa também que os Espíritos superiores só participam de reuniões sérias, onde prevalece "perfeita comunhão de pensamentos e de sentimentos para o bem" (Kardec, 2013b, p. 32). Assim como pessoas criteriosas evitam ambientes frívolos, esses Espíritos afastam-se de sessões desordenadas ou fúteis, deixando espaço para Espíritos enganosos e zombeteiros, que se aproveitam dessas oportunidades para divertir-se às custas dos presentes. Portanto, para se obter respostas sólidas sobre questões complexas e profundas, é necessário abordar os estudos com seriedade, persistência e respeito, cultivando uma postura adequada que favoreça o contato com entidades espirituais elevadas.

O autor destaca também a importância da perseverança e do compromisso nos estudos, alertando que a negligência afasta os Espíritos superiores, da mesma forma que um professor abandona alunos desinteressados. Para ele, a dedicação e o esforço contínuo são essenciais para quem deseja alcançar "grandes coisas" no campo do conhecimento espiritual, pois somente um esforço sério e sincero abrirá as portas para um entendimento mais profundo e autêntico da Doutrina Espírita.

Kardec (2013b) defende que o movimento de objetos é "um fato incontestável" e que a questão central reside em determinar se há uma inteligência por trás dessas manifestações e, em caso afirmativo, a sua origem.

O codificador destaca que, além dos movimentos simples, as manifestações espirituais incluem comunicações verbais e escritas, sendo a escrita mediúnica especialmente intrigante. Ele descreve como o médium utiliza um objeto com lápis, como uma cesta ou prancheta, para produzir mensagens, ressaltando que a forma como os dedos do médium repousam no objeto

desafia a possibilidade de interferência. Mesmo que houvesse uma habilidade extraordinária por parte do médium para manipular o objeto, segundo o autor, o conteúdo das mensagens frequentemente ultrapassa o conhecimento e as ideias do próprio médium. Kardec (2013b) observa que, por vezes, surgem "poesias de impecáveis sublimidade e pureza" em médiuns com pouco preparo literário, o que desafia explicações comuns e reforça a possibilidade de uma inteligência externa.

Quanto às objeções, é mencionado que os críticos frequentemente atribuem os fenômenos ao charlatanismo ou à ilusão. O autor argumenta, porém, que o charlatanismo está associado ao ganho financeiro, o que não é o caso nas práticas espíritas que são frequentemente realizadas sem fins lucrativos. Além disso, ele questiona como seria possível que, "de um extremo a outro do mundo," pessoas produzissem fenômenos tão similares e coerentes, independentemente de contexto cultural ou linguagem. Kardec (2013b) considera que essa uniformidade sugere algo além de fraude, especialmente quando envolve crianças e pessoas sem experiência técnica que demonstram habilidades incomuns.

Para aqueles que acreditam em ilusão, Kardec (2013b) contrapõe que a doutrina já conta com "milhões de adeptos," incluindo pessoas educadas e respeitáveis, não apenas "ignorantes." Ele critica a postura de alguns incrédulos que, ao não encontrarem explicações satisfatórias, assumem uma atitude de superioridade, desconsiderando as observações meticulosas e prolongadas de estudiosos sérios. Na visão de Kardec (2013b), o julgamento ponderado de testemunhas qualificadas não constitui uma prova absoluta, mas oferece uma "presunção, no mínimo," a favor da veracidade dos fenômenos.

O codificador também refuta uma objeção comum sobre a falta de elevação moral em certas comunicações espirituais. Ele reconhece que nem todos os Espíritos possuem o mesmo nível de conhecimento e virtude e que cabe aos estudiosos discernir entre comunicações elevadas e inferiores. Aqueles que julgam a doutrina por encontros com Espíritos menos desenvolvidos, segundo ele, "não conhecem as comunicações que se recebem nas reuniões em que só se manifestam Espíritos superiores". Kardec (2013b) compara essa situação a julgar uma cidade pelos seus bairros mais degradados, sem considerar que há uma "sociedade boa e uma sociedade má" também no mundo espiritual.

Para aqueles que acreditam que os fenômenos espíritas são uma manifestação de forças diabólicas, Kardec (2013b) critica tal ideia como insustentável, argumentando que, se Deus permite manifestações espirituais, não faria sentido que Ele permitisse apenas a manifestação de Espíritos maus. Caso contrário, seria necessário aceitar que o mal possui liberdade para agir

sem contrapesos, o que seria inconsistente com a natureza divina. Kardec (2013b, p. 33) afirma que essa visão "é contrária às mais simples noções do bom senso e da religião".

Para o autor, o estudo das manifestações espíritas exige uma análise detalhada e imparcial, observando os fenômenos em suas diversas facetas e avaliando a natureza das comunicações. Ele encoraja uma postura investigativa, não preconceituosa, para compreender a realidade dos fenômenos espirituais, sustentando que, ao final, o discernimento e a seriedade são fundamentais para que se alcance uma compreensão autêntica da Doutrina Espírita.

Uma das principais dificuldades em compreender o Espiritismo, segundo o codificador, está na divergência observada na linguagem dos Espíritos. Conforme o autor, assim como ocorre entre os humanos, os Espíritos variam em conhecimento e moralidade, o que influencia suas respostas. Essas diferenças podem ser observadas na forma como um sábio, um ignorante ou até um zombador responderiam a uma mesma questão. Portanto, é essencial identificar a categoria do Espírito com quem se está comunicando para interpretar as respostas adequadamente.

O autor questiona também a aparente falta de consenso entre Espíritos de ordem superior. Ele afirma que a natureza da resposta está sujeita a diversos fatores, independentes da veracidade dos Espíritos, e que a profundidade dos estudos espirituais exige observação persistente e contínua. Segundo ele, "o estudo do Espiritismo é imenso" (p. 36) e demanda tempo e perseverança, dado que explora questões complexas e amplas, como as da metafísica e da ordem social.

Ele também esclarece que, em muitos casos, a contradição é apenas aparente e não indica necessariamente discordância nos conceitos fundamentais. Muitas vezes, Espíritos usam definições diferentes para a mesma ideia, adaptando-se à compreensão do interlocutor. A definição de "alma", por exemplo, pode variar entre "princípio da vida", "centelha anímica", entre outras expressões, sem que uma esteja errada. Da mesma forma, o conceito de Deus pode ser descrito como "o princípio de todas as coisas" ou "a inteligência suprema", com todas as descrições apontando para a mesma entidade. Esse fenômeno é comparável a sistemas científicos, como os diferentes métodos de classificação na Botânica, na qual as variações de abordagem não alteram o conhecimento essencial.

Além disso, o autor reflete sobre a crítica de alguns céticos quanto a erros ortográficos cometidos por Espíritos. Ele argumenta que, para os Espíritos, a "ideia é tudo, a forma nada vale", e, por estarem livres das limitações da matéria, sua comunicação entre si é imediata, sem a necessidade da linguagem humana. Quando precisam se comunicar conosco, enfrentam o desafio das limitações linguísticas e da insuficiência de palavras para expressar pensamentos

complexos. Essa limitação se compara à frustração de um "homem de gênio", cuja mente rápida é impedida pela lentidão da escrita.

No entanto, o autor observa que os Espíritos superiores respeitam a correção da linguagem quando necessário, especialmente em poesia, onde frequentemente a precisão linguística desafia os críticos mais rigorosos. Essa versatilidade demonstra que, apesar das aparentes falhas, os Espíritos têm domínio das convenções linguísticas quando a profundidade do conteúdo exige atenção especial à forma.

Compreende-se, diante disto, que os Espíritos liguem pouca importância à puerilidade da ortografia, mormente quando se trata de ensino profundo e grave. Já não é maravilhoso que se expressem indiferentemente em todas as línguas e que as entendam todas? Não se conclua daí, todavia, que desconheçam a correção convencional da linguagem. Observam-na, quando necessário. Assim é, por exemplo, que a poesia por eles ditada desafiaria quase sempre a crítica do mais meticoloso purista, a despeito da ignorância do médium. (Kardec, 2013b, p. 40)

Essas observações servem, segundo o autor, para orientar um estudo crítico do Espiritismo, alertando contra julgamentos superficiais e incentivando um exame criterioso das comunicações espirituais. Essa análise detalhada busca levar o leitor a um entendimento mais claro da natureza das manifestações, promovendo uma compreensão mais ampla da complexidade dos fenômenos mediúnicos.

Allan Kardec (2013b, p. 46) afirma que:

O ceticismo, no tocante à Doutrina Espírita, quando não resulta de uma oposição sistemática por interesse, origina-se quase sempre do conhecimento incompleto dos fatos, o que não obsta a que alguns cortem a questão como se a conhecessem a fundo. Pode-se ter muito atilamento, muita instrução mesmo, e carecer-se de bom senso. Ora, o primeiro indício da falta de bom senso está em crer alguém infalível o seu juízo. Há também muita gente para quem as manifestações espíritas nada mais são do que objeto de curiosidade. Confiamos em que, lendo este livro, encontrarão nesses extraordinários fenômenos alguma coisa mais do que simples passatempo.

No trecho acima, o autor discute as causas do ceticismo em relação à Doutrina Espírita, explicando que, muitas vezes, ele surge de um conhecimento incompleto dos fenômenos espirituais. Esse ceticismo, segundo o autor, pode ser uma "oposição sistemática" fundamentada em interesses particulares ou resultar da observação superficial das manifestações espíritas. O autor alerta que muitas pessoas criticam a doutrina sem compreendê-la em profundidade, e que, embora possam ter conhecimentos em outras áreas, carecem de "bom senso" ao julgar infalível seu próprio entendimento sobre o Espiritismo.

Para o autor, a ciência espírita se divide em duas partes essenciais: a experimental e a filosófica. A parte experimental lida com as manifestações físicas e fenômenos visíveis, enquanto a parte filosófica abrange as comunicações e manifestações inteligentes dos Espíritos. A compreensão plena da Doutrina Espírita, segundo ele, só é possível para aqueles que se dedicam ao estudo profundo, pois, como ressalta, "os conhecimentos que esse ensino comporta são por demais profundos e extensos" para serem assimilados de forma superficial. Apenas com um "estudo perseverante" e em estado de "silêncio e recolhimento" é possível perceber a complexidade dos fenômenos e captar as minúcias que escapam ao observador desatento.

O autor explica que, com a publicação deste livro, seu principal objetivo é estimular uma análise séria da questão espiritual e encorajar novos estudos aprofundados. Embora se declare apenas como mediador das ideias apresentadas, ele reconhece que a obra contribui para guiar pessoas interessadas em desenvolver uma compreensão mais esclarecida do Espiritismo. Ele vê a doutrina como um caminho para o "progresso individual e social," (Kardec, 2013, p. 46) capaz de orientar os seres humanos para uma visão mais ampla da vida e do desenvolvimento espiritual.

Numa comparação, o autor traça um paralelo com a astronomia para ilustrar a importância da continuidade no universo. Ele menciona como os astrônomos, ao observar lacunas na distribuição dos corpos celestes, suspeitaram da existência de planetas e estrelas ainda não visíveis.

Alguns astrônomos, sondando o espaço, encontraram, na distribuição dos corpos celestes, lacunas não justificadas e em desacordo com as leis do conjunto. Suspeitaram que essas lacunas deviam estar preenchidas por globos que lhes tinham escapado à observação. (Kardec, 2013b, p. 46)

Com base nos efeitos observados, eles inferiram que algo deveria ocupar essas lacunas, e eventualmente seus cálculos foram confirmados. Segundo o autor, a mesma lógica se aplica ao entendimento da evolução espiritual: entre a matéria bruta e o homem, a existência de uma cadeia evolutiva é evidente, mas entre o homem e Deus há uma "imensa lacuna".

Para o autor, seria irracional acreditar que o homem é o último elo nessa cadeia evolutiva. Segundo ele, a razão sugere que deve haver elos intermediários entre o homem e Deus, assim como entre os corpos celestes. Ele afirma que o Espiritismo mostra preenchida por seres espirituais em diversos graus de evolução, representando a continuidade entre a matéria e o divino. Esses seres, argumenta o autor, são os Espíritos dos homens que passam por diferentes

etapas rumo à perfeição. O Espiritismo, portanto, conecta o "alfa" e o "ômega" da criação, oferecendo uma visão integradora da existência.

Em uma provocação final, o autor desafia os céticos que negam a existência dos Espíritos a preencher o "vácuo" que eles ocupam na cadeia universal. A mensagem é que, ao ridicularizar o Espiritismo, os céticos estariam, de certa forma, zombando das "obras de Deus e da sua onipotência". Dessa maneira, o autor expõe os fundamentos da Doutrina Espírita, e argumenta em favor de sua lógica interna, afirmando que ela preenche lacunas filosóficas e científicas sobre a continuidade e o sentido da vida e do universo.

Que filosofia já preencheu essa lacuna? O Espiritismo no-la mostra preenchida pelos seres de todas as ordens do mundo invisível, e estes seres não são mais do que os Espíritos dos homens, nos diferentes graus que levam à perfeição. Tudo então se liga, tudo se encadeia, desde o alfa até o ômega. Vós, que negais a existência dos Espíritos, cumulai o vácuo que eles ocupam. E vós, que rides deles, ousai rir das obras de Deus e da sua onipotência! (Kardec, 2013b, p. 47)

Do ponto de vista de uma análise propriamente discursiva, diríamos que a Introdução de *O Livro dos Espíritos* de Allan Kardec constitui-se por meio de uma complexa articulação entre três cenografias distintas (que encenam tipos de discurso, não gêneros em específico), rastreadas por meio de traços característicos de certos registros comunicacionais, a saber, os registros comunicacionais científico, filosófico e religioso. Buscarei, por meio da identificação dos referidos registros comunicacionais e, como consequência, da identificação das respectivas cenografias, dar visibilidade ao que me refiro como cenografia difusa no/do texto, fenômeno discursivo que se apresenta, nos textos do codificador, como a forma mais característica de sua “paratopia criadora”.

Num primeiro momento, Allan Kardec busca conferir legitimidade à Doutrina Espírita por meio da precisão terminológica e da fundamentação em princípios racionais, enquanto, simultaneamente, estabelece uma dimensão transcendental essencial para sua concepção do mundo espiritual.

Desde os trechos iniciais, Kardec enfatiza a importância da precisão terminológica – o que considero ser um traço característico do registro comunicacional científico –, construindo, assim, uma cenografia que encena o tipo de discurso científico. Ele argumenta que a escolha inadequada de termos pode levar a ambiguidades e confusões conceituais, o

que comprometeria a clareza e o rigor da Doutrina Espírita. Para ele, a distinção entre "espírita", "espíritualista" e "espíritualismo", por exemplo, é essencial para evitar equívocos, pois tais termos já possuem significados estabelecidos e associados ao oposto do materialismo. Tal cuidado em sistematizar a nomenclatura aproxima seu texto de um rigor metodológico típico do campo científico do século XIX – em específico, do campo das ciências naturais – no qual Kardec, enquanto cientista, estava inserido.

Contudo, é possível perceber, ainda, que a necessidade de delimitação conceitual e terminológica também dialoga com uma tradição filosófica de reflexão sobre a linguagem e sua relação com a realidade. Ao defender que um mesmo termo não deve possuir múltiplos significados que levem a interpretações errôneas, Kardec se aproxima da lógica cartesiana, que busca organizar o pensamento de maneira clara e distinta. Essa preocupação evidencia uma intersecção entre epistemologia e ontologia, pois a maneira como os conceitos são definidos impacta diretamente a forma como se compreende a natureza da realidade espírita. Percebe-se, pois, que neste texto entremeiam-se traços característicos dos registros comunicacionais filosófico e científico, o que indicia presença de uma cenografia difusa, cujas fronteiras de delimitação entre o tipo de discurso científico e filosófico são nebulosas.

A introdução de novos termos, como "espírita" e "espíritismo", indicia não apenas um desejo de precisão científica, mas também um esforço de demarcação identitária. Kardec reconhece que o Espiritismo compartilha certas premissas com outras correntes espíritualistas, mas busca diferenciá-lo como uma doutrina com princípios próprios e bem definidos. Essa estratégia indicia a presença de uma cenografia que encena o tipo de discurso religioso (porque polemiza com outros posicionamentos religiosos), ao mesmo tempo em que encena o tipo de discurso filosófico, na medida em que evidencia uma dimensão filosófica da Doutrina Espírita, que não se limita à descrição de fenômenos, mas propõe um sistema de interpretação da realidade, no qual as relações entre o mundo material e o espiritual são estabelecidas como fundamento de sua cosmologia. Novamente, é possível reconhecer aqui a construção de uma cenografia difusa.

Ao abordar a questão da "alma", Kardec amplia sua discussão para um debate que vai além do aspecto meramente terminológico, adentrando a uma histórica tradição filosófica sobre a natureza do ser. O codificador apresenta três principais interpretações do conceito: uma materialista, que a reduz ao princípio da vida sem continuidade após a morte; uma panteísta, que a concebe como uma fração de um princípio universal; e uma espíritualista,

que a define como uma entidade moral independente e individual. Essa classificação sistemática encena uma abordagem metodológica analítica que remete ao registro comunicacional filosófico (indiciando a presença de uma cenografia que encena o tipo de discurso filosófico), especialmente a sua tradição racionalista, que busca compreender os conceitos por meio da distinção entre suas diferentes acepções.

Ademais, a Introdução d'*O Livro dos Espíritos* é também uma tentativa de conferir à Doutrina Espírita um estatuto de conhecimento organizado, em oposição às críticas que a reduzem a um conjunto de crenças sem fundamentação racional. Kardec reconhece que sua doutrina atrai tanto adeptos quanto críticos, destacando que muitas objeções derivam de uma compreensão superficial e de preconceitos. Para responder a esses críticos, ele se vale de um registro comunicacional científico (o que indicia a presença de uma cenografia que encena o tipo de discurso científico), assumindo uma postura argumentativa que se aproxima do método científico, sugerindo que o Espiritismo não pode ser descartado sem um exame rigoroso e isento. Essa defesa da observação empírica e da necessidade de um estudo cuidadoso aproxima seu discurso de uma epistemologia experimental, ainda que os objetos de sua análise transcendam os fenômenos materiais.

O relato sobre os fenômenos das "mesas girantes" é um exemplo dessa tentativa de encenação de um tipo de discurso científico. Kardec menciona a explicação inicial desses eventos com base em causas físicas, como a eletricidade, estabelecendo um paralelismo com outras forças naturais cujas propriedades ainda não eram plenamente conhecidas. Ao argumentar que os fenômenos espíritas podem obedecer a leis ainda não compreendidas, coloca em cena traços típicos do registro comunicacional científico, para o qual a ausência de explicação não equivale à inexistência do fenômeno. Entretanto, a insistência em atribuir tais fenômenos à intervenção de inteligências incorpóreas revela uma dimensão que escapa à cenografia estritamente científica, colocando em cena também traços típicos de um registro comunicacional religioso (de uma cenografia de tipo religioso, portanto), que requer de seus adeptos um salto de fé frente ao desconhecido. A coexistência desses dois tipos de registros comunicacionais acaba por constituir, mais uma vez, uma cenografia difusa.

Kardec recorre a analogias filosóficas e científicas (recorrendo, assim, aos registros comunicacionais filosófico e científico), quando compara a avaliação das manifestações espirituais à observação que a sociedade faz de seus bairros degradados ou à astronomia, com a descoberta de lacunas no espaço. Essas comparações não apenas buscam validar o raciocínio, mas também demonstrar a seriedade com que o codificador encara os fenômenos

espirituais, tratando-os como algo que merece o mesmo tratamento rigoroso que as ciências naturais. A relação entre o método experimental e filosófico é destacada para justificar a seriedade do Espiritismo. Kardec defende que o estudo dos fenômenos espíritos não pode ser tratado de maneira simplista, enfatizando a necessidade de um estudo "perseverante", realizado em "silêncio e recolhimento" (traços que remetem ao registro comunicacional religioso), que permita captar as minúcias dos fenômenos. A cenografia difusa se constitui, aqui, em função da coexistência de três registros comunicacionais, cujo efeito é a construção de uma enunciação que se dá no entremeio de cenografias que encenam os tipos de discurso científico, filosófico e religioso.

Kardec se vale também, na Introdução, de perguntas retóricas e desafios, como ao perguntar: "Que filosofia já preencheu essa lacuna?", incitando os céticos a refletirem sobre a coerência do Espiritismo. Além disso, em tom de provocação, afirma que zombar do Espiritismo é, de certa forma, zombar das obras de Deus. Esse movimento discursivo parece-me uma típica encenação de um discurso religioso, que busca validar o pensamento espírita e fazer com que os céticos reconsiderem suas crenças à luz da Doutrina.

No entanto, a finalização da Introdução se dá com uma visão universalista e integradora, a partir da qual Kardec busca conectar o Espiritismo com a continuidade da evolução espiritual, comparando a existência de uma cadeia evolutiva de Espíritos com a evolução dos corpos celestes, sempre buscando um sentido mais profundo e coeso para a existência humana e espiritual. Essa metáfora da cadeia evolutiva, que dá destaque à visão do Espiritismo sobre a relação entre o humano e o divino, coloca em cena os registros comunicacionais científico (cadeia evolutiva) e religioso (relação entre o humano e o divino), indiciando a presença de uma cenografia difusa, na medida em que a encenação dos tipos de discurso científico e religioso se dá de maneira muito imbricada.

A presença, ao longo do texto, de uma cenografia difusa – caracterizada tanto pela coexistência, quanto pela relação imbricada de cenografias que encenam os tipos de discurso científico, filosófico e religioso – acaba por constituir uma espécie de enunciação de entremeio que, a meu ver, caracteriza o modo como se configura a “paratopia criadora” do codificador, que busca garantir o funcionamento de um espaço discursivo – o da Doutrina Espírita –, cuja identidade emerge da constante e difícil negociação entre ser e não religião, ser e não ser filosofia, ser e não ser ciência. Esse funcionamento é o que confere à Doutrina Espírita sua identidade paratópica, típica dos discursos constituintes.

3.2 Preâmbulo do livro *O que é o Espiritismo*

3.2.1 Dados da obra

O livro *O que é o Espiritismo*, de Allan Kardec, publicado em 1859, insere-se no contexto do século XIX, um período marcado por intensas mudanças científicas e filosóficas, em especial no campo das ideias espiritualistas e na tentativa de conciliar ciência e espiritualidade. A obra é uma das principais introduções ao Espiritismo, sistematizada por Allan Kardec.

Kardec (2013d) buscava dar um tratamento metódico e científico aos relatos de comunicações espirituais que se popularizavam na França e em outros países europeus. Publicada em formato de manual didático, *O que é o Espiritismo*, de acordo com Allan Kardec (2013d), serve como introdução concisa e acessível às doutrinas expostas de maneira mais detalhada em suas obras anteriores, particularmente em *O Livro dos Espíritos* (1857). Kardec visava com este livro proporcionar uma explicação preliminar e de fácil entendimento dos princípios básicos do Espiritismo, respondendo a objeções frequentes e promovendo um diálogo com o público leigo e os críticos da Doutrina.

Estruturado em três capítulos, *O que é o Espiritismo* é um texto que utiliza o diálogo como recurso pedagógico, simulando conversas entre um "Cético", um "Crítico" e um "Adepto", que levantam questionamentos comuns acerca dos fenômenos e princípios espíritos.

Nos três capítulos, o codificador aborda os aspectos práticos e experimentais do Espiritismo, fornecendo ao iniciante diretrizes sobre como observar e compreender os fenômenos mediúnicos. Além disso, no capítulo "Noções Elementares do Espiritismo", Kardec (2013d) introduz os fundamentos doutrinários, incluindo a natureza dos espíritos, a reencarnação e as interações entre o mundo material e espiritual, ao mesmo tempo em que refuta argumentos céticos e críticos.

Kardec (2013d) considera esta abordagem dialógica uma maneira de dissipar o tom dogmático que poderia afastar novos leitores e de esclarecer equívocos. O autor acredita que a maioria das objeções ao Espiritismo resulta de preconceitos ou incompreensões sobre a Doutrina, e, por isso, este capítulo busca corrigir essas percepções, evitando futuras objeções. No terceiro e último capítulo, abordando questões de ordem psicológica, moral e filosófica que, segundo ele, permaneciam sem solução satisfatória nas teorias filosóficas e

científicas do período.

Publicado pela primeira vez em Paris, *O que é o Espiritismo* consolidou-se como um guia introdutório para a Doutrina Espírita, contribuindo para a expansão do Espiritismo na França e em outros países. Em termos de composição, a obra buscava atender à proposta de Kardec (2013d) de facilitar o acesso a um conhecimento que, em sua perspectiva, deveria ser compreensível para todos os indivíduos interessados no estudo espiritual. Em um período de crescimento do racionalismo científico e do positivismo, Kardec (2013d) pretendia integrar aspectos filosóficos, morais e espirituais em uma abordagem que apelasse à razão, propondo o Espiritismo como uma ciência e uma filosofia espiritualista capaz de responder questões existenciais profundas.

Por meio de *O que é o Espiritismo*, Kardec (2013d) consolidou um método pedagógico, fundado no diálogo e na exposição didática, tornando o livro um dos alicerces do estudo introdutório do Espiritismo.

3.2.2 Análise

Nessa parte do livro, o autor de *O que é o Espiritismo* afirma que a obra surge para responder às dúvidas comuns que as pessoas, especialmente as que possuem apenas um conhecimento superficial do Espiritismo, frequentemente levantam. O autor destaca que, embora essas respostas possam ser encontradas com um estudo aprofundado da Doutrina, muitos não têm o tempo ou a disposição para se dedicarem a essa investigação detalhada.

Assim, ele propõe este trabalho como uma introdução prática para esclarecer questões preliminares e despertar o interesse pelo estudo mais profundo da Doutrina Espírita.

O livro é estruturado em três capítulos, com o objetivo de simplificar a introdução ao Espiritismo e economizar tempo de quem o estuda. O primeiro capítulo adota uma abordagem dialógica, em que são apresentadas e refutadas as objeções mais frequentes sobre o Espiritismo, segundo o autor, especialmente aquelas levantadas por críticos que desconhecem seus fundamentos. Esse formato foi escolhido por não possuir "a aridez da dogmática", tornando o conteúdo mais acessível e atraente.

No segundo capítulo, o autor oferece uma exposição prática e resumida dos aspectos experimentais do Espiritismo, essencial para que os iniciantes, sem uma formação teórica

completa, possam observar e julgar os fenômenos espíritas de maneira fundamentada. Este capítulo serve como um guia simplificado do que viria ser publicado em *O Livro dos Médiuns*, um dos principais textos da Doutrina, e orienta o leitor a ter uma visão mais criteriosa do Espiritismo. Segundo o autor, as objeções ao Espiritismo muitas vezes surgem de ideias equivocadas ou de pré-julgamentos sobre aquilo que se desconhece profundamente, e a proposta desta obra é justamente corrigir essas ideias errôneas, o que, por sua vez, previne objeções futuras.

O terceiro capítulo é dedicado a um resumo de *O Livro dos Espíritos*, focando na solução de problemas psicológicos, morais e filosóficos que, de acordo com o autor, são questões de grande relevância e ainda sem resposta satisfatória por outras filosofias. O autor desafia os leitores a tentarem resolver tais problemas usando outras teorias e depois compará-las às respostas oferecidas pelo Espiritismo, questionando quais respostas seriam mais lógicas e satisfatórias para a razão.

O autor explica ainda que estes resumos não servem apenas aos principiantes, que encontram neles as noções essenciais da Doutrina de forma econômica e rápida, mas também aos adeptos. Para os iniciados, o livro fornece uma base para responder a objeções comuns e oferece um quadro conciso dos princípios espíritas que devem estar constantemente presentes na memória dos estudiosos. Em resumo, o objetivo principal deste livro é proporcionar uma primeira iniciação ao Espiritismo, permitindo que o leitor se familiarize com suas ideias fundamentais e crie uma base sólida para aprofundamentos futuros.

No final dessa parte do livro, acredito estar a parte mais importante e que nos interessa. Kardec (2013d, p. 40) afirma “Para responder, desde já e sumariamente, à pergunta formulada no título deste opúsculo, diremos que”:

O Espiritismo é, ao mesmo tempo, uma ciência de observação e uma doutrina filosófica. Como ciência prática ele consiste nas relações que se estabelecem entre nós e os espíritos; como filosofia, compreende todas as consequências morais que dimanam dessas mesmas relações. Podemos defini-lo assim: O Espiritismo é uma ciência que trata da natureza, origem e destino dos Espíritos, bem como de suas relações com o mundo corporal. (Kardec, 2013d, p. 40)

Do ponto de vista de uma análise propriamente discursiva, diríamos que o preâmbulo do livro *O que é o espiritismo* também se constitui por meio da articulação de registros

comunicacionais característicos dos discursos científico, filosófico e religioso, que, por sua vez, indicia a presença de uma cenografia difusa que encena esses três tipos de discurso. A seguir, apresentamos uma análise detalhada desse fenômeno.

A encenação do discurso científico pode ser rastreada no texto em função da mobilização de uma linguagem objetiva, da busca pela comprovação de fenômenos e da definição do Espiritismo como "uma ciência de observação". A ciência, aqui, é apresentada como uma prática investigativa e empírica, que lida com as relações entre os seres humanos e os espíritos, com o objetivo de observar e compreender essas interações de maneira sistemática. A utilização de termos como "observação", "experimentação" e "fenômenos" é característica do tipo de discurso científico, que se fundamenta em uma análise empírica e na experiência direta.

Além disso, a proposta do codificador de fornecer "uma exposição prática e resumida dos aspectos experimentais do Espiritismo" reforça a intenção de apresentar a Doutrina Espírita como uma área que se propõe a estudar fenômenos observáveis, buscando oferecer uma explicação lógica e fundamentada sobre eles. O intuito do codificador de construir uma base sólida para a investigação futura da Doutrina Espírita, que permita ao leitor aprofundar-se no estudo dos fenômenos de forma sistemática, é uma típica preocupação de natureza científica.

O tipo de discurso filosófico também é encenado nesse preâmbulo, especialmente no tratamento de questões de natureza moral e existencial, que o codificador busca resolver. Ao se referir aos "problemas psicológicos, morais e filosóficos", Kardec adota um tom especulativo, questionador e reflexivo, próprio do registro comunicacional filosófico. Além disso, ao propor uma reflexão crítica sobre as respostas que outras filosofias oferecem para questões profundas da existência humana – como a origem e o destino dos espíritos –, realiza uma abordagem crítica das respostas que outras filosofias oferecem para essas questões, uma vez que, para ele, não são soluções satisfatórias. Em função disso, apresenta o Espiritismo como uma "doutrina filosófica" apta a compreender, por meio da razão e da reflexão, grandes questões existenciais. Todos esses aspectos são característicos do registro comunicacional filosófico, o que, por sua vez, indicia a presença de uma cenografia que encena o tipo de discurso filosófico.

Pode-se ainda reconhecer, neste texto, marcas típicas do registro comunicacional religioso. O codificador apresenta o Espiritismo como uma doutrina que se relaciona com aspectos moral e espiritual. Valendo-se do termo "Doutrina Espírita", delega a ela a busca

por uma compreensão mais profunda sobre a vida após a morte e as relações com os espíritos, o que caracteriza uma ligação direta com um sistema de crenças e práticas espirituais, típico do discurso religioso. Mais especificamente, Kardec afirma que o Espiritismo trata das "consequências morais" das relações com os espíritos, conectando, nesse sentido, essa doutrina ao campo da ética e da moral, aspectos caros ao discurso de tipo religioso – em especial para religiões que buscam uma compreensão do comportamento humano em relação ao divino e ao transcendente. O próprio caráter da obra, a saber, missionário (por intentar introduzir o leitor à Doutrina Espírita e despertar seu interesse para um estudo mais profundo) e pedagógico (por se apresentar como um guia para os iniciantes e uma iniciação ao Espiritismo), tipifica um registro comunicacional religioso que, por sua vez, é índice da presença de uma cenografia que encena o tipo de discurso religioso.

Nesse preâmbulo, pois, o Espiritismo é descrito como uma ciência, uma doutrina filosófica e uma prática moral, que fornece respostas a questões de ordem existencial, espiritual e científica, sendo, assim, um campo de estudo legítimo que equilibra a observação empírica com a especulação filosófica e a moral religiosa. Em termos discursivos, diríamos que os registros comunicacionais científico, filosófico e religioso constituem cenografias que encenam, respectivamente, os tipos de discurso científico, filosófico e religioso – fenômeno cujo efeito é a construção de uma cenografia difusa que constitui/é constituída por uma enunciação de entremeio caracterizadora da "paratopia criadora" de Kardec, que se empenha por estruturar um espaço discursivo – o da Doutrina Espírita.

3.3 Apontamentos do terceiro capítulo da primeira parte de *O Livro dos Médiuns* – “Do método”

3.3.1 *Dados da obra*

O Livro dos Médiuns, obra publicada por Allan Kardec em 15 de janeiro de 1861, é considerada a segunda das cinco obras fundamentais da Doutrina Espírita. A proposta central da obra é o estudo e a explicação das manifestações mediúnicas, ou seja, as interações entre os espíritos e o mundo material, especialmente através dos médiuns, pessoas dotadas de uma sensibilidade especial para estabelecer essas comunicações. Com o subtítulo "Guia dos médiuns e dos evocadores", a obra visa orientar os interessados nos fenômenos espíritas, oferecendo um "manual prático" tanto para médiuns quanto para

pesquisadores. Kardec (2013c) se propôs a apresentar os fenômenos de forma detalhada, abordando aspectos teóricos e práticos para aqueles que desejavam conhecer e aplicar a mediunidade em contextos seguros e éticos.

Historicamente, a composição da obra foi um processo minucioso, em que Kardec reuniu e analisou relatos, experiências, e observações que envolviam o trabalho de médiuns e das sociedades espíritas da época, especialmente o grupo de médiuns que colaborava com ele. O conteúdo foi, segundo o autor, rigorosamente testado e revisado em reuniões e sessões de experimentação, nas quais Kardec (2013c) aplicava critérios lógicos e críticos para validar os fenômenos descritos. Ele também se correspondia com outros estudiosos e praticantes da mediunidade, buscando discernir os fenômenos autênticos das ilusões ou fraudes.

Dividido em duas partes principais, *O Livro dos Médiuns* inicia com uma introdução que revisita e aprofunda alguns princípios apresentados em *O Livro dos Espíritos*, particularmente aqueles que tocam a natureza e a classificação dos espíritos. Em seguida, a obra trata do que Kardec (2013c) chama de “manifestação dos espíritos”, abrangendo fenômenos como as comunicações físicas, sonoras e visuais. A segunda seção da obra foca na teoria das manifestações, examinando diferentes tipos de mediunidade, como a psicografia, a psicofonia e a vidência, e, ao mesmo tempo, orientando os médiuns sobre como devem conduzir-se de modo seguro e ético ao lidar com as comunicações espirituais.

Allan Kardec (2013c) adota uma postura acadêmica na construção da obra, aplicando métodos científicos da época, como a observação sistemática e a experimentação, mesmo em um campo amplamente visto como místico. Ele defende que, embora o Espiritismo toque questões de natureza filosófica e religiosa, possui um componente científico que deve ser tratado com rigor. Kardec (2013c) argumenta que as interações com os espíritos podem ser estudadas objetivamente, permitindo uma compreensão mais ampla do mundo invisível e das leis que o regem.

De acordo com Sausse (2022) a obra foi recebida com grande interesse e controvérsia. *O Livro dos Médiuns* rapidamente se tornou uma obra de referência no movimento espírita emergente na França e em outros países europeus. Além disso, o texto consolidou Kardec como o principal sistematizador do Espiritismo e contribuiu para a organização de sociedades espíritas que buscavam aprofundar os estudos e práticas mediúnicas. Em diversos países, traduções da obra foram realizadas, e sua disseminação ajudou a solidificar o Espiritismo como movimento filosófico e religioso, com bases em

princípios morais de desenvolvimento pessoal e espiritual.

Para Sausse (2022), essa obra representa o esforço de Kardec em unir razão e fé, propondo que os fenômenos espirituais são passíveis de estudo metódico e que a Doutrina Espírita oferece uma compreensão progressiva sobre o sentido da vida e a natureza do espírito humano.

3.3.2 *Análise*

No trecho analisado de *O Livro dos Médiuns*, Allan Kardec examina detalhadamente o processo de convencimento de terceiros em relação ao Espiritismo, buscando apresentar de maneira didática a melhor estratégia para instruir e persuadir novos adeptos. Segundo o autor, a Doutrina Espírita exige um estudo sério e aprofundado, que vai além de uma curiosidade superficial. Ele sublinha que o Espiritismo é “toda uma ciência, toda uma filosofia” e, assim como em qualquer outro campo do conhecimento, não pode ser aprendido de modo leviano ou improvisado.

O codificador discute as condições necessárias para o ensino e a propagação eficaz da doutrina. Segundo ele, o caminho mais seguro para disseminar o Espiritismo não é apenas a apresentação de fatos e fenômenos espirituais, mas sim a construção de uma base sólida de entendimento. Para Kardec (2013c), muitas pessoas não são convencidas pelos fenômenos, mesmo quando estes parecem evidentes, pois a aceitação do Espiritismo exige uma preparação intelectual e espiritual. Ele explica que o “ponto de partida” para entender o Espiritismo deve ser a “existência da alma”, antes mesmo da crença em espíritos. Nesse sentido, o autor enfatiza que muitos fracassam em seu objetivo de persuadir outros ao introduzir a crença nos espíritos de forma prematura, sem antes estabelecer um fundamento espiritualista básico.

Em seguida, o autor argumenta que o ensino metódico deve “partir do conhecido para o desconhecido” (Kardec, 2013c, p. 34). Para os materialistas, ele aconselha iniciar o ensino com elementos da matéria e da fisiologia humana, de forma a evidenciar que existem fenômenos além das explicações meramente materiais. Ele destaca que, antes de tornar um indivíduo “espírita”, é fundamental que se torne um “espiritualista”, levando-o a reconhecer algo além da matéria e, posteriormente, a aceitar o conceito de espírito. O autor alerta que falar sobre espíritos sem que a pessoa tenha convicção da existência de uma alma é “perder tempo”, pois tal crença depende de um processo gradativo de aceitação das

premissas espirituais.

Ao lidar com materialistas, o codificador identifica duas classes: aqueles que possuem uma negação sistemática e aqueles que são materialistas por “indiferença ou falta de coisa melhor”. A primeira classe é caracterizada por uma negação racionalizada, na qual o materialista considera o homem apenas uma máquina sem qualquer princípio espiritual. Kardec (2013c) considera que com esses indivíduos é praticamente impossível argumentar, pois estão firmemente apegados a suas crenças e rejeitam qualquer prova contrária. O autor cita que esses materialistas não acreditariam mesmo diante de provas palpáveis e que, por isso, o esforço de convencê-los é infrutífero.

A segunda classe, mais numerosa, inclui pessoas que se tornam materialistas devido a uma descrença inconsciente, fruto de uma carência de informações ou de uma “vaga aspiração pelo futuro” que foi frustrada. O autor explica que, ao apresentar-lhes um sistema racional de crenças, essas pessoas podem aceitar a espiritualidade de modo receptivo. Ele recomenda uma abordagem prática e objetiva, evitando referências a conceitos religiosos que poderiam afastá-los, como revelações, anjos ou paraíso. Para essas pessoas, o ideal é iniciar com argumentos mais concretos e depois expandir para as questões espirituais.

Kardec (2013c) conclui afirmando que, naqueles cujo materialismo não é enraizado ou dogmático, é possível encontrar um “gérmen latente” de crença que pode ser cultivado. A partir desse ponto, a aceitação do Espiritismo pode ser comparada à alegria do cego que recupera a visão, ou ao alívio do naufrago que encontra uma tábua de salvação. Portanto, para ele, o ensino da Doutrina Espírita é uma tarefa que exige paciência e método, onde a ordem de apresentação

dos princípios deve ser respeitada para que a mensagem possa florescer com autenticidade e compreensão plena.

O autor continua:

Ao lado dos materialistas propriamente ditos, há uma terceira classe de incrédulos que, embora espiritualistas, pelo menos de nome, são tão refratários quanto aqueles. Referimo-nos aos incrédulos de má vontade. A esses muito aborreceria o terem que crer, porque isso lhes perturbaria a quietude nos gozos materiais. Temem deparar com a condenação de suas ambições, de seu egoísmo e das vaidades humanas com que se deliciam. Fecham os olhos para não ver e tapam os ouvidos para não ouvir. Lamentá-los é tudo o que se pode fazer. (Kardec, 2013c, p. 36)

Assim, o autor aponta para um grupo que ele denomina de "incrédulos por interesse ou de má-fé," que, segundo ele, rejeitam o Espiritismo não por convicção racional, mas por razões pessoais e de autopreservação. Esses, afirma Kardec, não são o alvo de seus esforços argumentativos, pois se opõem à doutrina conscientemente e com propósitos próprios, esperando que o tempo, eventualmente, lhes revele a verdade ou as consequências de sua postura.

Além dos incrédulos de má-fé, o codificador também elenca outras categorias de pessoas que se mostram resistentes ao Espiritismo. Dentre essas, incluem-se os "incrédulos por pusilanimidade" que hesitam em acreditar por receio de consequências; os "incrédulos por escrúpulos religiosos," para os quais o Espiritismo é compreendido equivocadamente como uma ameaça à religião; os "incrédulos por orgulho," que resistem pela vaidade pessoal; e os que se opõem por negligência ou leviandade. Kardec (2013c) enfatiza que a cada tipo de resistência requer abordagens específicas, sendo o esclarecimento metódico essencial para aliviar tais dúvidas.

Em seguida é destacada uma categoria distinta, a dos "incrédulos por decepções," ou seja, aqueles que, movidos por expectativas ingênuas ou por interpretações falhas da doutrina, se desiludiram. De acordo com ele, muitos desses foram ludibriados por "Espíritos levianos" ou por equívocos próprios, especialmente ao buscar o Espiritismo como meio de previsão do futuro ou por razões puramente curiosas. Kardec (2013c) sugere que a falta de um estudo profundo e a expectativa de respostas prontas ou fúteis são elementos que levam à decepção, afastando os indivíduos da verdadeira compreensão da doutrina.

Em contraste com os incrédulos, Kardec (2013c) identifica grupos de crentes, categorizando-os de acordo com o nível de compreensão e prática do Espiritismo. Primeiramente, ele menciona os "espíritas experimentadores," que se interessam pelos fenômenos espíritas sem aprofundamento filosófico ou moral. Seguem-se os "espíritas imperfeitos," que apreciam a doutrina, mas não incorporam seus princípios éticos à própria vida. Em um estágio mais avançado estão os "espíritas cristãos," que aplicam o Espiritismo em suas ações, buscando evoluir moralmente e aderindo aos princípios de caridade e bondade. Por fim, o autor apresenta os "espíritas exaltados," que, em sua visão, são aqueles que se deixam levar pelo entusiasmo desmedido e sem crítica, assumindo uma postura que pode, inadvertidamente, prejudicar a imagem da doutrina perante os outros.

Kardec (2013c) aborda também a questão de como a convicção se forma de maneira individualizada e destaca que os métodos eficazes para convencer uma pessoa variam. Para ele, é crucial adaptar o discurso de acordo com as predisposições do ouvinte. Assim, argumenta que, para alguns, as manifestações materiais são suficientes; para outros, são necessárias comunicações inteligentes, e para a maioria, uma fundamentação racional se faz indispensável. Kardec enfatiza que qualquer tentativa de persuasão que se desconsidere o perfil do interlocutor corre o risco de fracassar.

Segundo o autor, diante de incrédulos obstinados, insistir em convencê-los pode resultar apenas em um reforço de sua resistência, pois, muitas vezes, essa obstinação provém de orgulho e da busca por afirmar sua relevância pessoal. O esforço, portanto, deve ser direcionado para aqueles que estão abertos e dispostos a aceitar as ideias do Espiritismo. Nesse ponto, Kardec (2013c) reafirma que o verdadeiro espírita tem a missão de promover o bem, aliviando sofrimentos, incentivando mudanças morais e oferecendo conforto espiritual. Ele acredita que o Espiritismo, por meio de seu valor intrínseco, expandir-se-á naturalmente, e que, ao perceber o efeito positivo dessa prática na vida de seus conhecidos e amigos, mesmo os opositores serão eventualmente compelidos a refletir e, possivelmente, aceitar a doutrina.

Allan Kardec (2013c) ao abordar a complexidade do ensino do Espiritismo destaca as diferenças entre ele e as ciências tradicionais, como Física e Química. Segundo o autor, enquanto nas ciências naturais é possível manipular matéria bruta e obter resultados esperados em laboratório, o Espiritismo envolve inteligências dotadas de vontade própria, não sendo, portanto, controláveis ou previsíveis. O autor observa que a tentativa de fazer um curso prático de Espiritismo semelhante aos das ciências ordinárias seria inadequada, já que "quem quer que se blasona de os obter à vontade não pode deixar de ser ignorante ou impostor" (Kardec, 2013c, p.38).

Em virtude dessa impossibilidade de controle direto, o autor defende que a abordagem ideal para ensinar o Espiritismo deve começar pela teoria, que, segundo ele, permite ao estudante compreender os fenômenos sem depender da observação empírica direta. Kardec (2013c) argumenta que essa preparação teórica não só evita frustrações, ao precaver o estudante contra dificuldades e equívocos, mas também possibilita que o Espiritismo seja compreendido em sua profundidade filosófica. O autor enfatiza que "Esse o método que seguimos em nossas lições e pelo qual somente temos que nos felicitar" (Kardec, 2013c, p.40) e acrescenta que o método teórico permite uma visão mais ampla

da ciência espírita.

Além disso, o codificador aponta que o estudo teórico revela a grandeza e o alcance do Espiritismo, apresentando-o como uma "doutrina regeneradora da humanidade". Ao tratar o Espiritismo primeiramente como uma filosofia que responde a questões existenciais e proporciona uma "teoria mais racional do passado do homem e do seu futuro", Kardec (2013c) afirma acreditar que a doutrina se destaca dos sistemas de crença que carecem de explicações satisfatórias. Aqueles que aceitam o Espiritismo pela compreensão racional, sem necessidade de manifestações físicas, tendem a aprofundar-se nos princípios filosóficos, priorizando o significado da doutrina em vez dos fenômenos em si.

Para o autor, embora as manifestações espíritas apoiem e confirmem os ensinamentos da doutrina, elas não constituem sua "base essencial". Muitos estudantes, afirma o Kardec (2013c), já tinham uma "intuição" dos preceitos espíritas antes de testemunharem fenômenos concretos; assim, a doutrina apenas lhes deu "corpo" e "conexão às ideias". Ele sustenta que até aqueles que iniciam o estudo do Espiritismo pela teoria acabam, eventualmente, experienciando fenômenos que corroboram o que foi aprendido, pois, ao "reportarem suas recordações a esses fatos," as manifestações espontâneas ganham peso significativo e confirmação racional na teoria.

Em seguida, ainda se reflete sobre o papel das manifestações espontâneas, ocorrências que, por serem naturais e frequentemente bem documentadas, escapam a suspeitas de manipulação ou fraude. Mesmo que não houvesse fenômenos provocados em sessões mediúnicas, a simples ocorrência de manifestações espontâneas, "que ao Espiritismo coubesse apenas lhes oferecer uma solução racional" (Kardec, 2013c, p. 41), já seria um grande avanço para a doutrina, uma vez que a teoria espírita fornece uma explicação estruturada para esses eventos.

Na última parte do capítulo, Allan Kardec enfatiza a importância dos fatos no desenvolvimento da doutrina espírita, mas destaca que a mera observação dos fenômenos não é suficiente para gerar convicção. Segundo o autor, "sem o raciocínio, eles (os fenômenos) não bastam para determinar a convicção" (Kardec, 2013c, p.42); é necessário que o indivíduo compreenda previamente os fenômenos para que possa aceitá-los de forma racional. Kardec (2013c) observa que a teoria deve anteceder a prática, pois ajuda a preparar o observador para as características específicas dos fenômenos, evitando desilusões e surpresas. Ele explica que mesmo em sessões onde os fenômenos são

evidentes, pessoas despreparadas podem sair “mais incrédulas do que antes” devido a uma compreensão inadequada dos eventos, enquanto aqueles com conhecimento teórico prévio são capazes de interpretar detalhes sutis e não se surpreendem com variações nos resultados.

Para garantir que os participantes das sessões experimentais estejam aptos a compreender o que ocorre, Kardec (2013c) recomenda que apenas pessoas com uma base teórica sejam admitidas. Ele aconselha uma sequência específica de leitura para aqueles que desejam estudar o Espiritismo, começando com *O que é o Espiritismo*, uma introdução que apresenta um panorama geral e responde às principais objeções de iniciantes. Em seguida, sugere *O Livro dos Espíritos*, que aborda a filosofia espírita e seus ensinamentos sobre o destino humano e a natureza dos Espíritos. Essa obra, segundo Kardec, demonstra o propósito sério da doutrina e evita que o Espiritismo seja visto como um “frívolo passatempo.”

A terceira leitura indicada é *O Livro dos Médiuns*, que oferece instruções práticas para aqueles que desejam se comunicar com os Espíritos. Este livro é essencial tanto para médiuns quanto para evocadores, pois fornece diretrizes sobre a prática das manifestações e complementa *O Livro dos Espíritos*. Em quarto lugar, Kardec sugere a *Revista Espírita*, uma coletânea de fatos e teorias que complementa e aplica o conteúdo das obras anteriores. Ele observa que a leitura da *Revista Espírita* pode ser feita em paralelo com as outras obras, mas será mais eficaz após a compreensão dos princípios teóricos em *O Livro dos Espíritos*.

Além disso, o codificador incentiva o leitor a explorar diferentes perspectivas sobre o Espiritismo, incluindo críticas e pontos de vista contrários, para que possa formular um julgamento fundamentado e imparcial. Ele afirma não ter a pretensão de ser o “único distribuidor da luz” e destaca que o leitor deve ser responsável por distinguir “o bom do mau, o verdadeiro do falso.” Com essa abordagem, o autor afirma a importância do estudo metódico e da reflexão crítica para o aprendizado e a prática do Espiritismo, garantindo que o estudante tenha uma base sólida para suas convicções e experiências no campo espiritual.

3.4 Introdução de *O Evangelho Segundo o Espiritismo (ESE)*

3.4.1 *Dados da obra*

O Evangelho segundo o Espiritismo é a terceira obra da Codificação Espírita e o quarto livro publicado por Allan Kardec após a adoção de seu pseudônimo. Publicado pela primeira vez em abril de 1864, na França, Kardec (2013a) o descreve como “a explicação das máximas morais de Cristo em harmonia com o Espiritismo e suas aplicações às diversas situações da vida”. Objetivando desse modo, refletir a essência evangélica-cristã em suas páginas.

Ressalta-se que a edição inicial foi lançada com o título *Imitação do Evangelho Segundo o Espiritismo*, que foi alterado nas edições subsequentes para o título atual.

É composto por uma *Introdução* e por vinte e oito capítulos, os quais possuem, geralmente, a seguinte configuração: (i) um título, seguido de um ou dois versículos originalmente encontrados na bíblia; (ii) após a passagem bíblica, há anotações interpretativas escritas por Allan Kardec; (iii) seguidas em sua maioria por textos explicativos cuja autoria é conferida à espíritos de indivíduos que já viveram na terra, como por exemplo: Santo Agostinho, Sócrates, “Uma rainha da França”, dentre outros.

Alguns desses textos explicativos, de autoria dos chamados “espíritos”, são intitulados como *Instruções dos espíritos*, possuindo um caráter injuntivo, com marcas de interlocução e verbos no imperativo. Essas instruções estão em consonância ao conteúdo do capítulo e encerram a dissertação acerca da passagem bíblica que o inicia.

3.4.2 *O Prefácio*

O curto prefácio da obra vem assinado por “O Espírito de Verdade”. Cabe ressaltar que há na edição lida a nota de que a instrução do prefácio foi obtida por via mediúnica e resume o caráter do Espiritismo.

Nesse prefácio, escrito em primeira pessoa e com marcas de interlocução, é afirmado que “Os Espíritos do Senhor, que são as virtudes dos Céus” se deslocam por toda a superfície da Terra com o objetivo de “iluminar os caminhos” e “abrir os olhos aos cegos”. De acordo com “O Espírito de Verdade” são chegados os tempos em que todas as coisas “hão de ser restabelecidas no seu verdadeiro sentido”. Como efeito, as trevas

terrenas se dissipariam e os justos serão glorificados.

Em seguida, em interlocução direta com o leitor, há uma espécie de convite a toda humanidade, para aquilo que é nomeado de “divino concerto”: “Nós vos convidamos, a vós homens [...] Tomai da lira, fazei uníssonas vossas vozes, e que, num hino sagrado, [...] repercutam de um extremo a outro do Universo” (Kardec, 2013a, p. 16).

3.4.3 A análise

Essa parte introdutória de *O Evangelho Segundo o Espiritismo* está dividida em quatro itens, a saber: (i) Objetivo desta obra, (ii) Autoridade da doutrina espírita, (iii) Notícias históricas e (iv) Sócrates e Platão, precursores da ideia cristã e do Espiritismo. Irei nas linhas a seguir, descrever do modo mais objetivo possível, cada um dos itens, valendo-me de citações diretas e de paráfrases.

O item *Objetivo desta obra* é iniciado com o que Allan Kardec (2013a) afirma ser as cinco partes que compõem os evangelhos cristãos, ou seja, os livros que fazem parte da Bíblia. Para Kardec (2013a) a divisão seria: os atos comuns da vida do Cristo; os milagres; as predições; as palavras que foram tomadas pela Igreja para fundamento de seus dogmas; e o ensino moral.

De acordo com Kardec (2013a), somente a parte que se refere ao “ensino moral” conservou-se inatacável, sendo as quatro primeiras objetos constantes de controvérsias. Para o autor, essa quinta parte é o terreno no qual todos os cultos podem reunir-se, independente de quais sejam as crenças desses cultos.

É afirmado que o ensino moral constitui “uma regra de proceder que abrange todas as circunstâncias da vida privada e da vida pública, o princípio básico de todas as relações sociais que se fundam na mais rigorosa justiça” (Kardec, 2013a, p. 17). O autor ainda caracteriza essa parte como “roteiro infalível para a felicidade vindoura”, e afirma logo em seguida que é essa parte que constitui o “objeto exclusivo desta obra”.

Em seguida, há uma espécie de justificativa para a obra, na qual Kardec (2013a) afirma que são poucos os indivíduos que conhecem e compreendem a fundo o ensino moral. De acordo com o autor, essa dificuldade decorre do fato de que para um extenso número de leitores, o Evangelho cristão possui trechos ininteligíveis. “A forma alegórica e o intencional misticismo da linguagem fazem que a maioria o leia [...] sem as entender” (Kardec, 2013a, p. 18).

O autor afirma que:

É certo que tratados já se hão escrito de moral evangélica; mas o arranjo em moderno estilo literário lhe tira a primitiva simplicidade que, ao mesmo tempo, lhe constitui o encanto e a autenticidade. Outro tanto cabe dizer-se das máximas destacadas e reduzidas à sua mais simples expressão proverbial. Desde logo, já não passam de aforismos, privados de uma parte do seu valor e interesse, pela ausência dos acessórios e das circunstâncias em que foram enunciadas. (Kardec, 2013a, p. 18)

Nesse sentido, Kardec (2013a) atesta que a obra que ora introduz contém reunidos artigos que compõem um “código de moral universal”, não fazendo distinção de culto. De acordo com o autor, o agrupamento e a classificação das máximas apresentadas ocorreram de maneira metódica, segundo a natureza de cada uma. Não se atém, dessa maneira, a uma ordem cronológica na abordagem dos versículos.

Para Kardec (2013a), o essencial era colocar os ensinamentos ao alcance de todos, mediante a explicação das passagens evangélicas que poderiam parecer obscuras e de difícil compreensão. Desse modo, diante dos “Muitos pontos dos Evangelhos, da Bíblia e dos autores sacros” que “por si só são ininteligíveis”, em virtude da ausência de uma “chave” que lhes faculte a compreensão, é que Kardec (2013a) apresenta *O Evangelho Segundo o Espiritismo*, pois, para o autor, “Essa chave está completa no Espiritismo”.

Como explicação da metodologia de elaboração da obra, Kardec (2013a) afirma que, a título de complementação de cada explanação sobre as passagens evangélicas, estão acrescentadas algumas “instruções escolhidas”, ditadas por espíritos desencarnados, oriundas de diversos países e captadas por distintos médiuns. Como justificativa para esse método, Kardec (2013a) afirma que:

Se elas fossem tiradas de uma fonte única, houveram talvez sofrido uma influência pessoal ou a do meio, ao passo que a diversidade de origens prova que os Espíritos dão indistintamente seus ensinamentos e que ninguém a esse respeito goza de qualquer privilégio.” (p. 19)

Além do trecho acima, considero importante ressaltar a nota de rodapé elaborada pelo próprio Allan Kardec, a qual fecha o primeiro item da *Introdução*. De modo, a apresentar ainda mais aspectos da sua metodologia, o autor afirma que sobre cada assunto presente em *ESE*, poderia ter sido apresentado um número maior de comunicações obtidas em diferentes lugares e com diferentes médiuns, no entanto, a fim de “evitar a monotonia

das repetições inúteis e limitar a nossa escolha às que, tanto pelo fundo quanto pela forma, se enquadravam melhor” (Kardec, 2013a, p. 19). Com relação ao nome dos médiuns que receberam as ditas comunicações espirituais, o autor afirma que:

Quanto aos médiuns, abstivemo-nos de nomeá-los. Na maioria dos casos, não os designamos a pedido deles próprios e, assim sendo, não convinha fazer exceções. Ademais, os nomes dos médiuns nenhum valor teriam acrescentado à obra dos Espíritos. Mencioná-los mais não fora, então, do que satisfazer ao amor-próprio, coisa a que os médiuns verdadeiramente sérios nenhuma importância ligam. (Kardec, 2013a, p. 19)

Na sequência, o item 2, intitulado *Autoridade da doutrina espírita*, é iniciado com as palavras de Kardec apontando para o fato de que se a doutrina espírita fosse de concepção puramente humana, ela ofereceria apenas “as luzes daquele (indivíduo) que a houvesse concebido” (Kardec, 2013a, p.19). Dessa maneira, de acordo com o autor, se os espíritos que “revelaram” o Espiritismo tivessem se manifestado a apenas um homem, não seria possível oferecer garantia de verdade aos ensinamentos que da doutrina provém. Neste caso, o indivíduo “poderia convencer as pessoas de suas relações, conseguiria sectários, mas nunca chegaria a congregar todo o mundo” (Kardec, 2013a, p.19).

O codificador do Espiritismo afirma em seguida que Deus quis que a nova revelação chegasse aos homens de maneira rápida e autêntica, e Ele “Incumbiu, pois, os Espíritos de levá-la de um polo ao outro, manifestando-se por toda parte, sem conferir a ninguém o privilégio de lhes ouvir a palavra” (Kardec, 2013a, 20).

De acordo com Kardec (2013a), é justamente esse modo de “revelação” que constitui a garantia da veracidade da doutrina espírita:

(...) pode fazer-se que desapareça um homem; mas não se pode fazer que desapareçam as coletividades; podem queimar-se os livros, mas não se podem queimar os Espíritos. Ora, queimassem-se todos os livros e a fonte da doutrina não deixaria de conservar-se inexaurível, pela razão mesma de não estar na Terra, de surgir em todos os lugares e de poderem todos dessedentar-se nela. (Kardec, 2013a, p. 20)

Atestando a autoridade da doutrina que surgia naqueles tempos, Kardec (2013a) afirma que a propagação dos ensinamentos espíritas é realizado pelos próprios espíritos, tendo nos médiuns o auxílio para a divulgação. “Se tivesse havido unicamente um intérprete, por mais favorecido que fosse, o Espiritismo mal seria concebido” (Kardec, 2013a, p. 20).

De acordo com Kardec (2013a), o Espiritismo não está ligado a nenhuma nacionalidade específica e não faz parte de nenhum culto que já existe. Para ele, qualquer pessoa, das variadas classes econômicas e sociais pode receber instruções do chamado “mundo espiritual”. Assim, é exposto que isso ocorre, justamente para que o Espiritismo possa “conduzir os homens à fraternidade. Se não se mantivesse em terreno neutro, alimentaria as dissensões, em vez de apaziguá-las” (Kardec, 2013a, p.20).

Para o autor francês, é na universalidade do ensino espírita que está a força da doutrina nascente e, também, o motivo de sua rápida propagação.

milhares de vozes se fazem ouvir simultaneamente em todos os recantos do planeta, proclamando os mesmos princípios e transmitindo-os aos mais ignorantes, como aos mais doutos, a fim de que não haja deserdados. É uma vantagem de que não gozara ainda nenhuma das doutrinas surgidas até hoje. (Kardec, 2013a, p.20)

Devido ao fato de inúmeros espíritos comunicarem simultaneamente com os chamados “encarnados”, aliado a diferença de capacidade e evolução desses mesmos espíritos comunicantes, Kardec (2013a) afirma que podem existir contradições nas mensagens captadas. No entanto, a fim de que haja a validação do que é ensinado, são necessários alguns exames comprobativos. O primeiro exame é submeter “sem exceção, tudo o que venha dos espíritos” (Kardec, 2013a, p. 21). Para o autor, toda teoria que apresente contradição com a lógica severa e com os dados já apresentados, deve ser rejeitada, ainda que o espírito comunicante se apresente como importante e respeitável personalidade.

De acordo com o ESE, soma-se ao primeiro exame de validação dos ensinamentos espíritas “a concordância” no que os espíritos ensinam. “Uma só garantia séria existe para o ensino dos Espíritos: a concordância que haja entre as revelações que eles façam espontaneamente, servindo-se de grande número de médiuns estranhos uns aos outros e em vários lugares” (Kardec, 2013a, p. 22).

Dessa maneira, Kardec (2013a) afirma que caso haja um princípio novo a ser enunciado, isso ocorre de maneira espontânea em vários lugares simultaneamente e de forma semelhante, pelo menos em termos de conteúdo, senão de forma. O autor acrescenta ainda que é exatamente nesse princípio em que se baseia a formulação da doutrina espírita.

Se, portanto, aprouver a um Espírito formular um sistema excêntrico,

baseado unicamente nas suas ideias e com exclusão da verdade, pode ter-se a certeza de que tal sistema conservar-se-á circunscrito e cairá, diante das instruções dadas de todas as partes, conforme os múltiplos exemplos que já se conhecem. Foi essa unanimidade que pôs por terra todos os sistemas parciais que surgiram na origem do Espiritismo, quando cada um explicava à sua maneira os fenômenos, e antes que se conhecessem as leis que regem as relações entre o mundo visível e o mundo invisível. (Kardec, 2013a, p. 22)

Um dado interessante apresentado por Kardec (2013a), na introdução do ESE, é que ele recebeu comunicação de aproximadamente mil centros espíritas “sérios, disseminados pelos mais diversos pontos da Terra” (p. 23) e, por esse motivo, “achamo-nos em condições de observar sobre que princípio se estabelece a concordância” (p.23). Assim, para o autor, essa verificação universal assegura a futura unidade do Espiritismo e eliminará todas as teorias conflitantes. Desse modo, para Kardec (2013a) ficam assegurados (i) os princípios ensinados em obras anteriores, como *O livro dos espíritos* e *O livro dos médiuns*, e (ii) o que será proposto no *Evangelho*.

Ainda sobre o princípio da concordância, Kardec (2013a) afirma que ele também é garantia para a durabilidade do que é instruído e contra alterações que diversas seitas, que se apoderem do Espiritismo, possam sujeitar os ensinamentos da doutrina. O autor assegura que:

Quem quer que tentasse desviá-lo do seu providencial objetivo, malsucedido se veria, pela razão muito simples de que os Espíritos, em virtude da universalidade de seus ensinamentos, farão cair por terra qualquer modificação que se divorcie da verdade. (Kardec, 2013a, p. 24)

E acrescenta ainda:

De tudo isso ressalta uma verdade capital: a de que aquele que quisesse opor-se à corrente de ideias estabelecida e sancionada poderia, é certo, causar uma pequena perturbação local e momentânea; nunca, porém, dominar o conjunto, mesmo no presente, nem, ainda menos, no futuro. (Kardec, 2013a, p. 24)

Em seguida, Kardec (2013a) ressalta a necessária prudência ao publicar quaisquer que sejam os novos ensinamentos espíritas, apresentando-os em primeiro momento como “opiniões individuais” mais ou menos prováveis carecendo de “confirmação”. Caso contrário, o indivíduo pode ser “acusado de leviandade ou de credulidade irrefletida” (Kardec, 2013a, p. 24).

Acerca de novas revelações que normalmente aparecem com o passar do tempo, o

autor afirma que os chamados espíritos superiores agem com prudência e sabedoria, não atacando as relevantes questões doutrinárias, senão gradualmente, conforme a inteligência se mostra capaz de entender verdades de ordem mais elevada e quando as condições são favoráveis para a introdução de uma nova ideia.

Kardec (2013a) pondera ainda que os Espíritos realmente ponderados, nunca resolvem uma questão de forma absoluta. Eles afirmam, primeiramente, que estão abordando-a apenas do seu ponto de vista e recomendam esperar por confirmação.

Para o autor, ainda que valiosa seja uma ideia, ela, à princípio, não congrega todas as opiniões. Há conflitos e esses são consequência inevitável do movimento em questão. Para Kardec (2013a), essas dissidências são necessárias para destacar ainda mais a verdade e é conveniente que surjam imediatamente, para que as ideias falsas sejam rapidamente descartadas.

Kardec (2013a) afirma que:

Não será à opinião de um homem que se aliarão os outros, mas à voz unânime dos Espíritos; não será um homem, nem nós, nem qualquer outro que fundará a ortodoxia espírita; tampouco será um Espírito que se venha impor a quem quer que seja: será a universalidade dos Espíritos que se comunicam em toda a Terra, **por ordem de Deus**. Esse o caráter essencial da Doutrina Espírita; essa a sua força, **a sua autoridade**. (p. 25 e 26, grifos nossos)

O autor acrescenta ainda que “Diante de tão poderoso arcópagio, onde não se conhecem corrilhos, nem rivalidades ciosas, nem seitas, nem nações, é que virão quebrar-se todas as oposições, todas as ambições, todas as pretensões à supremacia individual [...]” (Kardec, 2013a, p 26). Isso parece-nos um desejo da doutrina espírita em apontar seu caráter universal, justamente por apresentar comunicações com caráter de universalidade, de todos os pontos do globo terrestre.

Para Kardec (2013d), já se desenha um “harmonioso conjunto” nos ensinamentos universais da doutrina espírita. Dessa maneira, de acordo com o que o autor afirma em seguida, o século XIX não terminaria sem que a verdade brilhasse de forma que dissipasse todas as incertezas.

[...] porquanto daqui até lá potentes vozes terão recebido a missão de se fazer ouvir, para congregar os homens sob a mesma bandeira, uma vez que o campo se ache suficientemente lavrado. Enquanto isso se não dá,

aquele que flutua entre dois sistemas opostos pode observar em que sentido se forma a opinião geral; essa será a indicação certa do sentido em que se pronuncia a maioria dos Espíritos, nos diversos pontos em que se comunicam, e um sinal não menos certo de qual dos dois sistemas prevalecerá. (Kardec, 2013a, p. 26)

Com o trecho anterior, o item 2, *Autoridade da doutrina espírita*, é encerrado. No início do item 3, *Notícias históricas*, Kardec (2013a) afirma que para a eficiente compreensão das passagens evangélicas que estão no livro, é necessário conhecer o valor de diversos vocábulos presentes nos versículos, visto que essas palavras “caracterizam o estado dos costumes e da sociedade judia naquela época” (Kardec, 2013a, p. 26). Para o autor, à época da publicação do ESE, as referidas palavras já não possuíam o mesmo sentido de séculos anteriores. Assim, ele propõe uma espécie de vocabulário, apresentando o conceito e alguns apontamentos históricos para os seguintes termos: *Samaritanos, Nazarenos, Publicanos, Portageiros, Fariseus, Escribas, Sinagoga, Saduceus, Essênios ou esseus e Terapeutas*.

Kardec (2013a) inicia o item 4, a saber, *Sócrates e Platão, precursores da ideia cristã e do Espiritismo*, afirmando que embora Jesus tendo conhecido a doutrina dos essênios, seria um erro concluir que ele obteve sua doutrina dessa seita e que, se tivesse vivido em outro contexto, teria seguido outros princípios. Para Kardec (2013a), as grandes ideias nunca surgem de repente. Aquelas que se baseiam na verdade sempre têm precursores que preparam parcialmente o caminho para elas. Desse modo, o autor afirma que quando chega o momento certo, Deus envia alguém com a missão de resumir, coordenar e completar os elementos dispersos, reunindo-os em um corpo de doutrina. Assim, para Kardec (2013a), foi justamente esse fato que se deu com a ideia cristã, sendo pressentida alguns séculos anteriores à vinda de Jesus e possuindo como principais precursores Sócrates e Platão.

Segundo o autor, afirmar que Jesus derivou sua doutrina da seita dos essênios é uma conclusão errônea. Ele argumenta que as grandes ideias não surgem abruptamente, mas são precedidas por precursores que preparam o caminho. Quando o tempo é apropriado, Deus envia um mensageiro para reunir, organizar e completar essas ideias esparsas em uma doutrina coesa. Kardec (2013a) observa que a ideia cristã não foi uma criação instantânea, mas foi pressentida muito antes de Jesus e dos essênios, tendo como precursores Sócrates e Platão.

Ao traçar um paralelo entre Sócrates e Jesus, o autor destaca que ambos foram

condenados e mortos como criminosos, vítimas do fanatismo religioso. Para o codificador, assim como Jesus foi acusado pelos fariseus de corromper o povo com seus ensinamentos, Sócrates também foi acusado de heresia pelos "fariseus" de sua época por proclamar o monoteísmo, a imortalidade da alma e a vida futura. No entanto, tanto a doutrina de Jesus quanto a de Sócrates são conhecidas apenas pelos escritos de seus discípulos, sendo que Platão foi o principal responsável por registrar os ensinamentos de Sócrates.

Kardec (2013a) defende a legitimidade de comparar as doutrinas de Sócrates e Jesus, afirmando que a de Sócrates, longe de ser pagã, se opunha ao paganismo. Ele argumenta que a doutrina de Jesus, mais completa e refinada, não perde nada com essa comparação. Pelo contrário, a grandeza da missão divina de Cristo permanece intacta. Segundo o autor, negar essa relação é ignorar um fato histórico inegável e que não pode ser apagado. Kardec (2013a) também sugere que, em seus escritos, Sócrates e Platão anteciparam alguns dos princípios fundamentais do Espiritismo, como a imortalidade da alma e a vida futura. Ele finaliza afirmando que o momento histórico chegou em que a humanidade está madura o suficiente para encarar essas ideias sob uma perspectiva mais ampla e elevada, sem os limites estreitos das seitas e dos preconceitos religiosos.

Do ponto de vista de uma análise propriamente discursiva, diríamos que a Introdução de *O Evangelho Segundo o Espiritismo*, particularmente na seção "Autoridade da Doutrina Espírita", constitui-se a partir da interconexão complexa entre três cenografias distintas, que encenam os tipos de discurso científico, filosófico e religioso, rastreáveis, conforme veremos, a partir do reconhecimento de seus respectivos registros comunicacionais. Por meio dessa cenografia difusa, busca-se legitimar a Doutrina Espírita, conferindo-lhe um status epistemológico e sustentando sua validade universal de discurso constituinte.

No texto de Kardec, reconhece-se o registro comunicacional científico na abordagem metodológica adotada, que remete às práticas científicas, e na organização do conteúdo evangélico de forma sistemática, visando a levar o leitor à compreensão racional dos ensinamentos de Cristo: “Em vez, porém, de nos atermos a uma ordem cronológica impossível e sem vantagem real para o caso, agrupamos e classificamos metodicamente as máximas, segundo as respectivas naturezas, de modo que decorram umas das outras, tanto quanto possível” (Kardec, 2013a). A classificação e organização sistemática do conhecimento são características centrais do registro comunicacional científico.

Na mesma linha argumentativa, Kardec enfatiza a necessidade de tornar inteligíveis

os ensinamentos do Evangelho por meio de uma interpretação racional, removendo os elementos que dificultam seu entendimento: “A forma alegórica e o intencional misticismo da linguagem fazem com que a maioria o leia por desincumbimento de consciência e por dever, como leem as preces, sem as entender, isto é, sem proveito” (Kardec, 2013a). Para combater esse tipo de leitura, concebe e apresenta a prática espírita como uma ferramenta que possibilita a compreensão lógica e estruturada do ensinamento cristão, alinhando-a a um método de elucidação progressiva do conhecimento, característico da ciência.

A insistência em um método experimental e empírico para validar as manifestações espirituais é outra marca do registro comunicacional científico: Kardec enfatiza a necessidade de "um exame comprovativo" (Kardec, 2013a, p. 21) baseado na razão e na lógica rigorosa, aproximando-se de um método indutivo semelhante àquele utilizado nas ciências naturais. A confiabilidade no "Controle Universal do Ensino dos Espíritos" permite que Kardec (2013a, p. 21) rejeite a autoridade de uma única fonte de revelação, afirmando que "milhares de vozes se fazem ouvir simultaneamente em todos os recantos do planeta, proclamando os mesmos princípios". Esse critério de reprodutibilidade, típico do registro comunicacional científico, sugere que a veracidade da doutrina não se baseia na opinião de um indivíduo, mas na confirmação empírica de múltiplas fontes independentes. Na mesma linha de argumentação, o codificador critica o dogmatismo, afirmando que a Doutrina Espírita deve ser submetida ao crivo da experiência e da análise racional: "Toda teoria em manifesta contradição com o bom senso, com uma lógica rigorosa e com os dados positivos já adquiridos, deve ser rejeitada" (Kardec, 2013a, p. 23).

Outro aspecto relevante considerado no texto é a referência à diversidade de fontes e ao rigor na seleção de informações. Kardec argumenta que as comunicações mediúnicas foram obtidas em diferentes lugares e por diversos médiuns, evitando influências subjetivas:

Se elas fossem tiradas de uma fonte única, teriam talvez sofrido uma influência pessoal ou a do meio, enquanto a diversidade de origens prova que os Espíritos dão indistintamente seus ensinamentos e que ninguém a esse respeito goza de qualquer privilégio. (Kardec, 2013a, p. 21)

Esse argumento se aproxima do princípio científico da replicabilidade e da validação empírica, segundo o qual resultados devem ser testados e confirmados por diferentes experimentadores. Trata-se de mais uma marca do registro comunicacional científico que, ao lado das demais marcas apresentadas, indicia a presença de uma cenografia que encena o

tipo de discurso religioso.

O registro comunicacional filosófico – que indicia a presença de uma cenografia que encena o tipo de discurso filosófico – presentifica-se, no texto, na reflexão sobre a natureza da verdade e na busca de um critério de validação que transcenda a subjetividade individual. Kardec (2013a, p. 22) fundamenta sua argumentação na epistemologia racionalista, ao enfatizar que "a nossa opinião não passa, aos nossos próprios olhos, de uma opinião pessoal, que pode ser verdadeira ou falsa". Soma-se a essa reflexão a asserção de que o conhecimento espiritual se revela de maneira gradual, conforme a humanidade se torna intelectualmente preparada para compreendê-lo: "Com extrema sabedoria procedem os Espíritos superiores em suas revelações. Não atacam as grandes questões da doutrina senão gradualmente" (Kardec, 2013a, p. 22). Essas duas questões tratadas no texto parecem-nos próprias do registro comunicacional filosófico, uma vez que dialoga com a filosofia iluminista, particularmente com a ideia kantiana de progresso moral e intelectual da humanidade.

Por sua vez, o registro comunicacional religioso – que indicia a presença de uma cenografia que encena o tipo de discurso religioso – presentifica-se na fundamentação espiritual da obra e na crença na comunicação com os Espíritos como meio de transmissão da verdade divina. Kardec (2013a, p. 18) ressalta que os ensinamentos evangélicos são reforçados pela orientação dos Espíritos superiores, que atuam como guias da humanidade: "Foi o que tentamos fazer, com a ajuda dos bons Espíritos que nos assistem". Essa afirmação confere à Doutrina Espírita o estatuto de religião, já que é portadora da revelação divina (intermediada não por profetas tradicionais, mas por inteligências desencarnadas) e beneficiada pela mediação divina no processo de transmissão do conhecimento espiritual: "quis Deus que a nova revelação chegasse aos homens por mais rápido caminho e mais autêntico" (Kardec, 2013a, p. 20). Como decorrência, a lei evangélica tornar-se-á mais acessível graças à intervenção dos Espíritos: "Graças às relações estabelecidas, doravante e permanentemente, entre os homens e o mundo invisível, a lei evangélica, que os próprios Espíritos ensinaram a todas as nações, já não será letra morta" (Kardec, 2013a, p. 19).

Como se pode novamente perceber, também neste texto fundador coexistem três cenografias que encenam os tipos de discurso científico, filosófico e religioso. Essa cenografia difusa resulta em uma espécie de enunciação de entremeio que caracteriza o modo como se configura a "paratopia criadora" de Kardec.

Feitas as análises a que nos propusemos, esboçaremos, a seguir, as conclusões da pesquisa.

CONCLUSÃO

Nessa tese, que analisa o modo de funcionamento discursivo dos textos fundadores da Doutrina Espírita, nos propusemos a cumprir os seguintes objetivos geral e específicos: Analisar, a partir da análise de textos fundadores da Doutrina Espírita codificados por Allan Kardec, o modo de constituição dessa doutrina em sua gênese, na França do final do século XIX; (i) analisar o modo de constituição das cenografias encenadas nesses textos fundadores; e (ii) analisar a relação entre a constituição de cenografias e o modo de funcionamento da “paratopia criadora” de Kardec.

Por meio do cumprimento desses objetivos, ao longo do trabalho foi possível confirmar a hipótese inicial da pesquisa, qual seja: a Doutrina Espírita encena ser, ao mesmo tempo, ciência, filosofia e religião, constituindo, na/pela enunciação, cenografias que encenam, não gêneros do discurso, como previsto nas teorizações de Maingueneau, mas tipos de discurso, a saber, os tipos de discurso científico, filosófico e religioso. Como efeito, têm-se uma cenografia difusa, que parece-nos ser a forma mais característica da paratopia criadora do codificador.

O desenvolvimento da tese se deu por meio de três capítulos, conforme já exposto na Introdução desse trabalho. No primeiro capítulo, apresentamos os fundamentos teóricos e metodológicos da pesquisa; no segundo capítulo, apresentamos as condições de produção da Doutrina Espírita em sua gênese; no terceiro capítulo procedemos à análise do *corpus*, por meio da qual testamos a hipótese inicial e cumprimos os objetivos propostos.

Feito isso, gostaríamos de, a título de conclusão, apresentar o que julgamos ser possíveis contribuições da pesquisa:

- i) demonstrar a viabilidade de conceber a cenografia como uma encenação de tipos de discurso e não somente como uma encenação de gêneros do discurso, como preveem as teorizações de Maingueneau;
- ii) dar visibilidade à noção de embreagem paratópica, que, apesar de pouco mobilizada em trabalhos da Análise do Discurso, é uma noção chave para análises discursivas, uma vez que permite evidenciar a inextrincabilidade entre o discurso e suas condições de produção;

- iii) dar visibilidade ao postulado, caro à AD, segundo o qual o discurso/texto são práticas discursivas; nesse sentido, o texto é uma forma de gestão do conceito, e a mobilização da noção de embreagem paratópica verticaliza essa concepção.

Para além das contribuições acima elencadas, vale destacar a importância de verificar a operacionalidade do conceito de discurso constituinte em textos que apresentam problemas desafiadores para a noção, a fim de que se possa contribuir para o andamento da teoria. Por fim, destacamos ainda a importância de se trabalhar com discursos que fogem daquilo para o qual as pesquisas no campo da AD no Brasil têm, predominantemente, se voltado, a saber, questões de ordem política, jornalística, midiática e literária. Os discursos científico, religioso e filosófico foram pouco explorados nesse campo, necessitando, pois, de ampliação de pesquisas a esse respeito.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAM, J.M.(1999) **Linguistique textuelle**. Des genres de discours aux textes. Paris, Nathan.

BENVENISTE, Émile. **Problèmes de Linguistique Générale I**. Paris: Gallimard, 1966.

CANCIAN, Renato. **Augusto Comte revisitado**: positivismo, teoria sociológica e intervenção social. In: Rev. Sem Aspas, Araraquara, v. 10, n.00, jan./dez. 2021.

CÂNDIDO, Khal Rens. **Língua e variação**: casos de interincompreensão discursiva e construção de simulacros em programas da Rede Globo de Televisão. 2017. 71 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Linguísticos) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2017.

KARDEC, Allan. **O Evangelho segundo o Espiritismo**. Tradução de Guillon Ribeiro. 127. ed. Brasília: FEB, 2013a.

KARDEC, Allan. **O Livro dos Espíritos**. Tradução de Guillon Ribeiro. 83. ed. Brasília: FEB, 2013b.

KARDEC, Allan. **O Livro dos Médiuns**. Tradução de Guillon Ribeiro. 69. ed. Brasília: FEB, 2013c.

KARDEC, Allan. **O que é o Espiritismo**. Tradução de Guillon Ribeiro. 55. ed. Brasília: FEB, 2013d.

KARDEC, Allan. **Rascunho de carta para o senhor Pâtier**. 1857. Disponível em: <<<http://projetokardec.ufjf.br/items/show/30>>> Acesso em: 5 Set 2020. Projeto Allan Kardec.

KARDEC, Allan. **Revista Espírita**. Tradução Evandro Noleto Bezerra, ano 1. 1858.

KARDEC, Allan. **Revista Espírita**. Tradução Evandro Noleto Bezerra, ano 5. 1862.

KARDEC, Allan. **Revista Espírita**. Tradução Evandro Noleto Bezerra, ano 11. 1868.

KARDEC, Allan. **Revista Espírita**. Tradução Evandro Noleto Bezerra, ano 12. 1869.

MAINGUENEAU, Dominique. **Discurso Literário**. São Paulo: Contexto, 2006. 329 p.

MAINGUENEAU, Dominique. **Cenas da enunciação**. São Paulo: Parábola Editorial, 2008a.

MAINGUENEAU, Dominique. **Gênese dos Discursos**. Tradução de Sírio Possenti. São Paulo: Parábola, 2008b. 184 p.

RIBEIRO JÚNIOR, João. **O que é positivismo**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

SAUSSE, Henri. **Manuscrito Biográfico de Allan Kardec**. Paris: Editions Jean Meyer. 1927.

SWALES, J. **Genre analysis**: English in academic and research settings. Cambridge University, 1990.

WANTUIL, Zeus; THIESEN, Francisco. **Allan Kardec**: meticulosa pesquisa biobibliográfica. 4. ed. Rio de Janeiro: FEB, 1999. 2 v.