

Discurso de ódio, *ethos* discursivo e a legitimação da escravização no Brasil

Jarbas Vargas NASCIMENTO

Candido Ferreira de SOUZA JUNIOR¹

Creone COUTINHO²

Considerações iniciais

O presente capítulo tem como tema o estudo do discurso religioso e sua relação com um discurso de ódio que legitimou a escravização da população negra no Brasil, a partir da corporalidade de um *ethos* discursivo manifestado no/pelo discurso. Sabemos que a

1 Doutorando e Mestre em Estudos Linguísticos (PPGEL/UFES), Bacharel em Comunicação Social/Jornalismo (UFES), Bacharel em Teologia (SEBIV-ES). Membro do grupo de pesquisa DisCult (PUC-SP). E-mail: candido.souza@edu.ufes.br

2 Doutorando em Língua Portuguesa (PUC-SP), Mestre em Estudos Linguísticos (PPGEL/UFES), graduação em Ciências Sociais (UFES), Bacharel em Teologia (FACETEN). Membro do grupo de pesquisa DisCult (PUC-SP). E-mail: creone.coutinho@edu.ufes.br

Religião ocupa espaço fundamental na construção de valores ético-morais em nossa sociedade e, como produtora de discurso, ela serve para balizar comportamentos os mais diversos em vários setores sociais. Dessa forma, o discurso religioso, materializado em gêneros discursivos, como sermões, livros, panfletos, *posts* nas redes sociais, precisa e deve ser investigado pela Linguística, ciência que se ocupa em pesquisar a linguagem e as diferentes manifestações languageiras na sociedade.

A Análise do Discurso de linha francesa, doravante AD, tem empreendido diversas pesquisas, que envolvem os mais variados discursos em circulação no ambiente social, entre eles, o discurso religioso. A AD nasce na França, ao final da década de 1960, tendo como uma de suas principais características a interdisciplinaridade. Ao propormos o estudo do discurso religioso, buscamos as interfaces entre os estudos linguísticos e as práticas discursivas do campo da Religião, investigando sua emergência e inserção social.

Nosso objetivo com o presente trabalho é compreender a forma como um *ethos* discursivo ganha corporalidade no interior do discurso religioso, contribuindo para a construção de um discurso de ódio e a legitimidade da escravização da população negra no período do Brasil colônia. Para tanto, buscamos o aparato teórico-metodológico da AD, na da perspectiva enunciativo-discursiva proposta por Maingueneau (2000, 2005, 2007b, 2007c, 2008, 2009, 2010, 2014, 2015, 2016, 2020). A noção de *ethos* discursivo tem sido amplamente estudada na AD. Para Maingueneau (2008), todo discurso tem uma voz, que se manifesta e se valida a partir do processo de construção da enunciação. Essa voz é percebida como uma espécie de fiador, que confere legitimidade e autoridade aos discursos numa conjuntura social dada. Compreendendo o caráter interdisciplinar da AD, buscamos o diálogo com a proposta de Judith Butler (2021), que investiga o discurso de ódio com base na

performatividade da linguagem e as instâncias políticas de poder que legitimam tal discurso. Também trazemos as contribuições de Wolff (2012), que trabalha o conceito de humanidade numa perspectiva científica e Laplantine (1987), Césaire (1978) e Fanon (1968), que buscam examinar a mentalidade imperialista europeia vivenciada durante o período colonial.

Tomamos como objeto de análise o Capítulo IX – Livro I, da obra *Cultura e Opulência do Brasil: por suas drogas e minas*, publicada em Lisboa no ano de 1711 e produzida pelo Padre João Antônio Andreoni, que assume o pseudônimo de André João Antonil (2011). Nesse discurso, Padre Antonil discorre sobre a relação entre senhores de engenho e seus escravos, no Brasil colonial, fazendo a defesa da utilização da mão de obra escrava na lavoura de cana-de-açúcar. Organizamos o capítulo observando os seguintes passos: primeiramente, buscamos compreender as condições sócio-históricas e culturais de produção do discurso. Em seguida, discutimos o caráter interdisciplinar da AD e a constituição do discurso religioso. No terceiro passo, apresentamos as categorias de cenografia e *ethos* discursivo propostas por Maingueneau (2001, 2008, 2009, 2010, 2014, 2015, 2016, 2020). No quarto passo, observamos a construção do discurso de ódio no interior do discurso religioso. Finalizando, propomos a análise do *corpus* e tecemos nossas considerações finais sobre os resultados da análise.

As condições sócio-históricas e culturais de produção do discurso

Os séculos XVI e XVII foram marcados por profundas transformações socioculturais, principalmente na Europa Ocidental. As grandes navegações marinhas, por exemplo, mudaram o cur-

so da economia europeia. A descoberta de uma nova rota para a Índia, juntamente com a chegada de portugueses e espanhóis às terras da América, intensificou o comércio e ajudou a consolidar a burguesia como nova classe dominante, uma vez que o sistema feudal estava em decadência desde o século XIII. O Renascimento promovia um retorno aos clássicos greco-romanos, fazendo surgir uma nova estética na Literatura e nas artes em geral. O racionalismo e o antropocentrismo ganhavam força, impulsionando um certo desenvolvimento científico. Escolas e universidades surgiam por toda a Europa, principalmente os cursos voltados para as áreas da Filosofia, Direito e Medicina.

No campo da Religião, a Igreja foi sacudida pela Reforma Protestante. Surgida em 31 de outubro de 1517, com a divulgação das 95 teses do monge Martinho Lutero, a Reforma logo ganhou a adesão da burguesia emergente e se espalhou rapidamente em países, como Alemanha, Suíça e Inglaterra. Isso provocou uma série de ações internas na Igreja Católica Romana, movimento que ficou conhecido como contrarreforma. Dentre essas ações, está o surgimento da Companhia de Jesus, fundada por Inácio de Loyola, em 1534. Os membros da Companhia, denominados jesuítas, ficaram conhecidos pelo seu rigor na defesa dos dogmas católicos e seu empenho na evangelização dos povos. A Companhia se tornou um dos mais fortes movimentos religiosos da época. Uma vez que Portugal e Espanha, principais colonizadores das Américas, permaneceram fiéis ao episcopado romano, os jesuítas tiveram portas abertas para a evangelização dos povos do novo continente. Em 1549, Tomé de Souza é nomeado Governador Geral do Brasil, pelo rei D. João III. Junto com ele, chega o primeiro grupo de missionários jesuítas, liderados pelo Padre Manoel de Nóbrega. Desde então, a Companhia de Jesus passou a exercer forte influência na vida sociocultural da colônia, indo muito além da catequese dos índios, seu principal objetivo inicial. Coube a eles a fundação das primei-

ras escolas brasileiras, entre elas, a escola São Paulo de Piratininga, fundada pelos padres Manoel da Nóbrega e José de Anchieta, considerado o marco inicial da cidade de São Paulo. Devido à vasta formação intelectual que possuíam, os padres jesuítas tornaram-se os principais conselheiros dos políticos e senhores de engenho. A participação dos jesuítas é percebida em praticamente todas as esferas socioculturais do Brasil colônia, seja na educação, nas artes, na literatura, na economia ou na política.

A colônia brasileira tinha como principal indústria a produção de cana-de-acúcar. Os engenhos de cana desenvolveram-se a partir da capital, Salvador, espalhando-se por todo o litoral nordestino, principalmente Bahia e Pernambuco. Eram, geralmente, enormes fazendas dominadas por uma figura patriarcal, o senhor de engenho. Desde o início, a força de trabalho utilizada na lavoura foi a mão de obra escrava, primeiramente indígena, depois a dos negros capturados na África. De acordo com Vainfas (1986), possuir escravos era o modo fundamental para alguém se estabelecer socialmente na colônia. “O morador honrado era aquele que podia sustentar sua família sem desempenhar qualquer trabalho, e tanto mais rico seria quanto mais escravos possuísse” (VAINFAS, 1986, p. 70). A utilização da mão de obra escrava era algo naturalizado devido a uma visão de superioridade da raça branca europeia frente às demais civilizações. Segundo Fausto (2021), os portugueses não iniciaram a prática da escravização dos africanos no Brasil colônia, uma vez que, desde o século XV, já traficavam escravos ao percorrer a costa africana. Ele enfatiza que o fator econômico foi a principal causa que determinou o predomínio da escravização de negros em detrimento dos indígenas. Os africanos provinham de culturas onde havia trabalho com ferro e criação de gado, o que facilitava sua adaptação ao trabalho nos canaviais, tornando sua produtividade maior do que a dos indígenas. “Estima-se que entre 1550 e 1855 entraram pelos portos brasileiros quatro milhões

de escravos, na sua grande maioria, jovens de sexo masculino” (FAUSTO, 2021, p. 51).

Para Costa (2008), nem a Coroa Portuguesa nem a Igreja fizeram qualquer objeção à escravização do negro. Segundo ele, várias ordens religiosas no Brasil possuíam grande número de escravos. No entanto, entre os jesuítas, havia certa resistência à escravização dos indígenas, principalmente aqueles que se convertiam ao cristianismo. Já o negro, comprado pelo senhor de engenho junto ao tráfico negreiro, era considerado como uma mercadoria e não como uma pessoa.

Dentro desse panorama, chega ao Brasil, em 1681, o Padre João Antônio Andreoni. Nascido na Itália, em 1649, Padre Antonil, como ficou mais conhecido, acabou desenvolvendo importantes relações com os jesuítas de Portugal e Espanha. Veio para o Brasil aos vinte e quatro anos de idade, atendendo convite do Padre Antônio Vieira. Em terras brasileiras, segundo Vainfas (1986), viveu na Bahia, onde foi professor de Retórica e ocupou diversos cargos dentro da Companhia de Jesus até 1716, ano de sua morte. Acabou tendo divergências com o Padre Antônio Vieira, principalmente no tocante à utilização da mão de obra escrava indígena, à qual Vieira se mostrava contrário. Criou fortes laços com os senhores de engenho e com as autoridades brasileiras, chegando ao posto de secretário e conselheiro de D. Sebastião Monteiro de Vide, o quinto arcebispo da Bahia e responsável pela publicação do livro *Sinagoga Desenganada*, literatura antijudaica, escrita originalmente em italiano e traduzida para o português por Antonil. De acordo com Ambires (2008), além de tradutor, o jesuíta também escreveu o prefácio da obra na qual “[...] faz a apologia da Inquisição da metrópole e em que também se faz o oferecimento da mesma tradição aos insígnies guardiães da fé” (AMBIRES, 2008, p. 111).

O livro *Cultura e Opulência do Brasil: por suas drogas e minas* é considerado a principal obra do Padre Antonil. Nela, ele procura descrever a vida econômica brasileira no período colonial. O livro é dividido em quatro partes: a primeira, trata da lavoura de cana-de-açúcar, principal fonte econômica à época; a segunda, discorre sobre a produção de tabaco; a terceira, sobre as minas de ouro; e a quarta, sobre a criação de gado, ainda muito incipiente em terras brasileiras. O livro chegou a ser censurado pela coroa portuguesa, que o considerou perigoso para a economia da metrópole, principalmente devido à defesa de Antonil para com as lavouras de cana-de-açúcar frente à mineração de ouro, negócio que começava a se mostrar muito lucrativo para Portugal.

Segundo Ambires (2008), Padre Antonil se coloca na figura de Conselheiro da Corte, cargo comum entre os reinos católicos europeus, normalmente ocupado por representantes da Igreja. Ele procura chamar a atenção da metrópole para as riquezas da colônia brasileira, no entanto, sua verdadeira motivação seria defender os interesses da ordem jesuíta e, conseqüentemente, da própria Igreja.

*[...] seu **aparente tratado de economia** é dedicado a Anchieta e é exortação à ajuda de todo aquele que quiser ver venerado nos altares o fundador de São Paulo. Na extensão de seu gesto, parece-nos obviamente estar a exaltação da Ordem e seu trabalho missionário (AMBIRES, 2008, p. 101 – grifo nosso).*

Importante destacar que, antes do lançamento do seu livro, Antonil participou ativamente da elaboração das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Coordenado pelo quinto arcebispo, o documento consistia em um corpo de Leis eclesiásticas que reforçavam a autoridade do bispo e implantavam uma teologia

moral rígida. Como consequência direta do documento, de acordo com Ambires (2008), o pároco local ganha poder e passa a exercer uma vigilância sobre a vida cotidiana dos habitantes da colônia em todas as esferas. Isso é percebido na obra de Antonil, quando ele profere orientações as mais diversas sobre a vida dos colonos, inclusive sobre a família dos senhores de engenho. A Igreja, no entanto, se ressentia da falta de investimento da metrópole para o desenvolvimento da economia local, principalmente por causa da insatisfação dos senhores de engenho, uma vez que o foco da coroa começava a se deslocar para o ouro das Minas Gerais. Além disso, havia o perigo de possíveis invasões de outros povos europeus, de forma especial aqueles de origem protestante, como acontecera em Pernambuco no período entre 1630 a 1654, com a invasão holandesa. Sendo assim, o apoio da coroa seria fundamental para a consolidação do poder da Igreja nas terras da colônia. A obra de Antonil visava exatamente isso. Conquistar o investimento da metrópole era garantir a perpetuação do poder do clero local.

Vocação interdisciplinar da AD: discurso e contornos do discurso religioso

A AD se mostra fronteira e sempre oscilante. Por conseguinte, a AD mantém-se conectada às disciplinas vizinhas e privilegia o contato com a História e com os discursos institucionalizados. Na atualidade, a AD permite a análise dos mais variados corpora, desde uma conversação ao tratado de metafísica. Toda produção verbal é passível de uma leitura pela ciência, porém é necessário que a escolha do objeto e a adequação da metodologia sejam feitas com precisão e clareza.

Noção de discurso e Interdiscurso

Na filosofia clássica a noção de discurso já era utilizada. Nesse período, segundo Charaudeau e Maingueneau (2004), o conhecimento discursivo se opunha ao conhecimento intuitivo, e seu valor aproximava-se ao do *logos* grego. Na atualidade, a noção de discurso provoca instabilidade do campo da análise do discurso, devido às diferentes formas segundo as quais se emprega o termo “discurso”:

[...] como substantivo não contável (“isto deriva do discurso”, “o discurso estrutura nossas crenças”...); Como substantivo contável que pode se referir a acontecimentos da fala (“cada discurso é particular”, “os discursos se inscrevem em contextos”...) ou conjuntos textuais mais ou menos vastos (“os discursos que atravessam uma sociedade”, “os discursos da publicidade”...) (MAINGUENEAU, 2015, p. 23).

A multiplicidade de sentidos atribuída ao termo faz com que a noção de discurso seja diversa e refira-se, ao mesmo tempo, a objetos empíricos e a algo que ultrapassa o limite de todo ato de comunicação. Assim, a noção de discurso é utilizada tanto por teorias de ordem filosófica, na qual se inserem pesquisadores como Foucault, Pechêux e Bakhtin, quanto por pesquisas sociológicas e das ciências da linguagem.

A proposta de Maingueneau (2015) distingue aqueles que trabalham a noção de discurso na Linguística daqueles que desenvolvem a noção fora dela. O discurso pode ser compreendido como o “uso da língua”, e também como “a linguagem além da palavra,

do grupo de palavras e da frase”, essas perspectivas valorizam a dimensão comunicacional. Para deixar o panorama mais transparente, Maingueneau (2015) evidencia três oposições que englobam as noções de discurso existentes na linguística. São elas: discurso e frase, discurso e língua, discurso e texto.

Discurso e frase são opostos, uma vez que, o discurso extrapola os limites da frase, e é considerado uma unidade linguística transfrástica, ou seja, o discurso é composto por um encadeamento de frases. Maingueneau (2015, p. 24) explica que “[...] é neste sentido que Harris (1952) pôde falar de ‘discourse analysis’”. Na oposição entre discurso e língua, a noção de discurso está atrelada ao uso da língua em determinado contexto, que se opõe à língua como sistema. Para Maingueneau (2015, p. 24), “[...] a noção de ‘language in use’, frequente na literatura anglófona como paráfrase de ‘discurso’, associa estreitamente as duas oposições [...]”. Já na oposição entre discurso e texto, a noção de discurso pode ser compreendida de duas maneiras: a relação de um discurso com um conjunto de textos, ou um discurso para cada texto. Na primeira forma, os discursos existem para além dos textos particulares que os compõem. Na segunda forma, a noção de discurso está implícita no texto e pode ser interpretada no ato comunicacional.

Em Maingueneau (2015), o termo “texto” manifesta três eixos principais de uso que interessam à AD. No primeiro eixo, compreende-se texto como texto-estrutura, ou seja, o texto é objeto de estudo da Linguística Textual, disciplina que estuda as regularidades além da frase. Seu objeto é composto por uma rede de relações frase a frase ou de agrupamentos de frases. No segundo eixo, por sua vez, há a possibilidade de assumi-lo como texto-produto, indicando uma atividade discursiva oral, escrita ou visual relacionada a dispositivos de comunicação, a gêneros de discurso. No último eixo, o termo “texto” significa texto-arquivo, devido à sua capaci-

dade de permanência e fixação por meio de um suporte material ou da memória. A noção de texto-arquivo abrange dois fenômenos diferentes: os textos materiais, registrados em determinados suportes de época, e os textos que não dependem de um ou de outro suporte físico particular. As mídias digitais potencializam o uso deste tipo de texto, questionando, assim, a noção de texto como unidade fechada e estável.

São variadas as noções de discurso, algumas advindas das diferentes ciências humanas e sociais interagiram entre si e com a noção que surgiu nas ciências da linguagem, produzindo a multiplicidade de sentidos, o que está diretamente relacionado à forma segundo a qual cada ciência interpreta o termo “discurso”. Na Linguística, mais especificamente nas teorias do discurso, produziram-se consensos sobre essa noção. Em primeiro lugar, o discurso, enquanto uma organização além da frase, mobiliza estruturas de outra ordem, diferentes das da frase. Dessa forma, os discursos são considerados uma unidade transfrástica e estão inseridos num espaço determinado por regras de organização que operam em dois níveis: as regras que condicionam os gêneros de discurso e as regras transversais ao gênero. Em segundo lugar, retoma-se a Retórica para concluir que o discurso é uma forma de ação sobre o outro e não somente uma forma de representar o mundo. A teoria sobre os atos de fala, proposta na década de 1950 por J. Austin e desenvolvida depois por J. Searle, evidenciou que toda enunciação constitui um ato que visa a um objetivo. Butler (2021) desenvolve sua percepção sobre o discurso de ódio com base na teoria dos atos de fala proposta por Austin (1990), ou seja, ela assume que o discurso é uma ação e quando proferido interpela o outro.

Entendemos que o discurso é assumido no bojo de um interdiscurso. Esse consenso apresenta-se de duas formas. Na primeira, os pesquisadores recusam o fechamento do texto e consideram que

cada enunciado participa de uma cadeia verbal interminável. Já na segunda, os inspirados em Lacan ou em Althusser consideram que a enunciação é dominada por um interdiscurso que a perpassa sem que ela se dê conta disso. Nas duas formas de pensar, o sujeito não é a origem da construção de seu discurso. Para Maingueneau (2008, p. 20), “o interdiscurso tem precedência sobre o discurso. Isso significa propor que a unidade de análise pertinente não é o discurso, mas um espaço de trocas entre vários discursos convenientemente escolhidos”.

Discurso religioso

Primeiramente, é preciso compreender a natureza institucional do discurso religioso. De acordo com Krieg-Planque (2014), a presença das instituições em nossa sociedade supõe uma comunidade discursiva, que possibilite a manifestação e a transmissão de crenças e de comportamentos, fazendo-as elaborar seu próprio discurso. Para Nascimento (2020b), a Religião se estabelece como instituição, ou seja, uma construção social, que propõe uma relação de poder sobre os seus fiéis, estabelecendo ideologias que normatizam comportamentos sociais ético-morais. Essa instituição torna-se, então, o lugar de fala dos seus enunciadoreis. Eles enunciam de um lugar institucionalizado, delimitado socialmente.

A fim de validar suas proposições e conquistar a adesão dos seus co-enunciadores, o discurso religioso se constitui, *in essentia*, por meio do interdiscurso teológico que, no caso do cristianismo, é materializado através do *thesaurus* bíblico. Devido à sua característica institucional, a religião produz ritos, que se estabelecem por meio de processos sócio-históricos e culturais. Esses rituais, por sua vez, buscam sua legitimidade no discurso teológico, a fim de afirmarem-

se no interior de uma dada comunidade discursiva. Ou seja, para que o religioso tenha sentido, ele precisa se constituir pelos sentidos do “já-dito” no discurso teológico. Segundo Nascimento (2009), esse interdiscurso teológico “miga” para o discurso religioso legitimando-o e, no interior deste, opera novos efeitos de sentido. O religioso se apresenta, assim, como o único capaz de “interpretar” e “reinterpretar” o teológico e colocá-lo ao alcance dos comuns dos mortais. É o que Maingueneau (2000) denomina como quadro hermenêutico. O discurso teológico é o “arquitexto”, “o monumento”, enquanto o discurso religioso se materializa em gêneros “menos nobres”, como sermões, livros devocionais, revistas e panfletos religiosos.

O interdiscurso teológico, no entanto, não é o único que atravessa o discurso religioso. Uma vez que processos sócio-históricos e culturais permeiam sua identidade, o discurso religioso pode valer-se de outros discursos, como o filosófico, o científico e o literário, a fim de validar seus posicionamentos em uma conjuntura social dada, ainda que o teológico sempre esteja presente. É comum observar-se, em textos religiosos, citações de filósofos ou mesmo de descobertas científicas com o propósito de endossar certos posicionamentos. O enunciador em um discurso religioso pode buscar em uma nova descoberta da medicina ou mesmo em um achado arqueológico recente, o apoio necessário para conquistar a adesão dos seus co-enunciadores. Essa busca pela validação de seus enunciados pode ser observada através das cenografias engendradas. Uma cenografia literária, por exemplo, pode ser construída a fim de transmitir certos preceitos religiosos. Dessa forma, o discurso religioso pode se apresentar na forma de uma poesia, de um conto, de uma música ou mesmo de um romance. É o lugar de fala do sujeito que definirá a essência do discurso. O enunciador em um discurso religioso sempre falará a partir de uma perspectiva institucional religiosa, o que implica certo código linguageiro,

certos posicionamentos éticos-morais, certa busca de validação a partir do teológico. É isso que lhe confere identidade e autoridade perante a comunidade discursiva que representa.

Dessa forma, percebemos que o discurso religioso se torna adaptável às condições sócio-históricas e culturais em sua produção, circulação e recepção. A religião pode, em um dado momento, avalizar certos comportamentos sociais, como a escravização e a ideia de superioridade de raça; e, em outras condições socioculturais pode, justamente, desautorizar os mesmos comportamentos. Esse caráter adaptável do discurso religioso visa sempre a sobrevivência institucional e a perpetuação da própria comunidade discursiva, que gere e produz os enunciados. Isso pode ser percebido através dos gêneros do discurso. Nos dias atuais, por exemplo, o gênero sermão busca adaptar-se à internet e aos veículos de comunicação de massa. O sermão que antes era circunscrito ao templo, alcançou as mídias sociais, ao mesmo tempo em que é transformado em texto escrito, para que os fiéis possam consultá-lo na internet. Isso influi na sua estrutura organizacional, nos mecanismos de fala utilizados e até nos posicionamentos defendidos, uma vez que o público visado não é mais a mera congregação local, mas uma comunidade muito mais ampla e diversa. Outro exemplo é a música religiosa, antes restrita a certos componentes eruditos. Atualmente, a chamada música gospel incorporou os mais variados tipos de gêneros musicais, como rock, samba, jazz, dentre outros. O que vai caracterizar determinada música como discurso religioso será, mais uma vez, o lugar de fala do sujeito, a fim de que seus enunciados sejam validados por uma dada comunidade discursiva que, por sua vez, se inscreve em certas instituições religiosas.

Cenografia e ethos discursivo

Na perspectiva de Maingueneau (2015, p. 122), “enunciar não é apenas ativar normas de uma instituição de fala prévia: é construir sobre essa base uma encenação singular da enunciação: uma cenografia”. Compreende-se, então, que a cenografia se apresenta em um plano enunciativo que o próprio discurso institui, sendo o primeiro elemento encontrado pelo co-enunciador. A cenografia é concomitantemente origem e produto do discurso; ela legitima um enunciado que, em troca, também a legitima. Não se trata de uma cena teatral preestabelecida, uma vez que é no interdiscurso e ao longo da interação que se constrói a legitimação da enunciação. No processo da enunciação, negociam-se a cenografia e o *ethos* discursivo. O *ethos* está inserido na cenografia e só pode ser apreendido por meio dela. Há um interesse que orienta a escolha e o desenvolvimento da cenografia, pois o discurso, desenvolvendo-se a partir de sua cenografia, busca adesão, e o faz instituindo a cenografia que o legitima (MAINGUENEAU, 2008).

O processo de inscrição que envolve um enunciador, um co-enunciador, um *ethos*, um código linguageiro, um lugar (topografia) e um momento (cronografia) de enunciação corresponde à cenografia. A noção de cenografia apoia-se na ideia de que o enunciador organiza a situação a partir da qual pretende enunciar. Isto é, “[...] todo discurso, por seu próprio desenvolvimento, pretende, de fato, suscitar a adesão dos destinatários instaurando a cenografia que o legitima” (MAINGUENEAU, 2015, p. 123). É por meio da escolha da cenografia que o enunciador demonstra sua opção pelo código linguageiro e pelo *ethos* discursivo apropriados àquele universo.

A partir do momento em que foi elaborada por Aristóteles, na obra *Retórica*, a noção de *ethos* vem sendo constantemente revisi-

tada e retrabalhada por muitos autores em perspectivas teóricas diversas. A noção de *ethos* recobre não só a dimensão verbal, mas também o conjunto de determinações físicas e psíquicas ligadas ao fiador pelas representações coletivas estereotípicas. Assim, atribui-se a ele um caráter e uma corporalidade, cujos graus de precisão variam segundo os discursos (MAINGUENEAU, 2008). O caráter, para Maingueneau (2008), corresponde a um feixe de traços psicológicos; já a corporalidade está associada a uma compleição física, a uma maneira de vestir-se. Além disso, o *ethos* implica uma maneira de mover-se no espaço social. Como a complexidade permeia o conceito de *ethos*, torna-se essencial retornar a ele e revisá-lo sempre que considerar necessário. Também é fundamental tomá-lo em diálogo com outras pesquisas e outras abordagens que também o empregam.

No processo de ampliação do conceito de *ethos* discursivo, Maingueneau (2016) propõe que sejam consideradas três dimensões, para analisar com a mesma eficácia todos os tipos de discurso: categórica, experiencial e ideológica. A depender do tipo de discurso analisado, elas podem se tornar mais ou menos relevantes. A dimensão categórica abrange papéis discursivos ou estatutos discursivos; a dimensão experiencial abrange categorizações sociopsicológicas estereotipadas; e a dimensão ideológica refere-se a posicionamentos dentro de um campo. No processo de interação, essas dimensões interagem fortemente entre si. Ao analisar o *ethos* discursivo em comentários retirados de um site de encontros virtuais, Maingueneau (2016) apoia-se na distinção entre *ethos* dito e *ethos* mostrado. As palavras de (NASCIMENTO, 2019) clareiam a distinção proposta por (MAINGUENEAU, 2016):

Na verdade, o ethos discursivo é [...], uma manifestação subjetiva, emerge na enunciação e engloba o ethos dito, sinalizado

por referências diretas, e o ethos mostrado, construído por pistas que o enunciador oferece, no funcionamento do discurso; mas que ele pode não estar explicitamente ali representado, abre-se ao co-enunciador a possibilidade de imaginar e atribuir traços físicos e de caráter, que o corporificam, com base em representações sociais valorizadas ou não por estereótipos culturais, que são reforçados ou transformados (NASCIMENTO, 2019, p. 52).

Discurso de ódio e o conceito de humanidade

Butler (2021) traz importantes contribuições para a discussão do discurso de ódio. Com base nas reflexões de Austin (1990) discute a performatividade da injúria verbal praticada no discurso. Ou seja, até que ponto dizer é o mesmo que fazer? Para Austin (1990), existem dois tipos básicos de atos de fala: aqueles que, ao dizer algo, fazem o que dizem, no momento em que dizem, chamados de atos ilocucionários; e aqueles que produzem certos efeitos sociais como consequência do que é dito, chamados de perlocucionários. Compreendemos que o discurso religioso, como construtor de valores ético-morais na sociedade, atua muito mais de forma perlocucionária, gerando consequências sociais, que podem se perpetuar por séculos numa conjuntura social dada. Ao pensar as características do discurso de ódio, Butler afirma que, independentemente da performatividade, “O que o discurso de ódio faz, então, é constituir o sujeito em uma posição subordinada” (BUTLER, 2021, p. 39). Ela afirma que os interesses que regulam o discurso de ódio são tanto retóricos como políticos. Dessa forma, o discurso, para ser efetivo, precisa ser legitimado por instâncias de poder. Essas instâncias compreendem desde uma ideologia políti-

ca, que busque se perpetuar em um dado contexto, até instituições sociais, que regulem certos comportamentos, como instituições religiosas e científicas.

Fundamentado no exposto supracitado, passamos a compreender o papel do discurso religioso na manutenção do *status quo* em uma determinada estrutura social e a consequente manutenção de uma subordinação imposta a determinados grupos sociais, como comunidades indígenas e de negros. Um dos exemplos mais recentes na história da sociedade ocidental vem do período colonial, aquele em que as potências europeias ampliaram seu poder, colonizando territórios nas terras da América, como também em muitos países africanos e asiáticos. No livro *Aprender Antropologia*, Laplantine (1987) trabalha as diferentes visões produzidas pelos colonizadores no contato com povos não europeus. O Imperialismo europeu com seus diversos atores, entre eles representantes de diferentes ordens religiosas cristãs, produziu discursos depreciativos sobre os povos africanos e indígenas. Laplantine (1987) destaca uma discussão religiosa odiosa sobre a humanização ou não dos africanos e indígenas.

[...] A grande questão que é então colocada, e que nasce desse primeiro confronto visual com a alteridade, é a seguinte: aqueles que [foram] descobertos pertencem à humanidade? O critério essencial para saber se convém atribuir-lhes um estatuto humano é, nessa época, religioso: O selvagem tem uma alma? O pecado original também lhes diz respeito? [Pergunta] capital para os missionários, já que da resposta irá depender o fato de saber se é possível trazer-lhes a revelação (LAPLANTINE, 1987, p. 25).

Como ressalta Laplantine (1987), no período colonial, o critério para reconhecer o não europeu como humano, logo, pertencente à humanidade, é religioso. Entretanto, a filosofia/ciência já havia desenvolvido uma larga discussão sobre a nossa humanidade. Para Wolff (2012), a noção de homem como “animal racional” que se distingue de todos os outros organismos vivos tem origem na filosofia aristotélica. Essa noção atravessou os séculos e foi absorvida pelos padres da igreja, em Santo Agostinho (354-430), “[...] a animalidade [é] o destino do homem depois da queda e a racionalidade a marca do espírito; e em São Tomás de Aquino (1225-1274) [...] recuperou um sentido mais aristotélico – sendo a racionalidade entendida como a forma da animalidade [...]” (WOLFF, 2012, p. 10). Portanto, o discurso religioso do período colonial busca fundamentar-se nos discursos constituintes teológico e filosófico para legitimar suas definições. Nas palavras de Wolff (2012, p. 11), “[...] a Ciência antiga da natureza concebida por Aristóteles baseou-se em certa concepção de homem – aquela que a tradição reteve por meio da fórmula simplificada ‘animal racional’ –, que era para ele o objeto por excelência do conhecimento científico. [...]”. Assim, a construção de Aristóteles também pode ser compreendida como ciência.

Na perspectiva de Wolff (2012), todas as relações construídas entre homens e homens, homens e mulheres, homens e animais e homens e natureza etc., dependem da definição de homem difundida socialmente. Por exemplo, “se os seres humanos, os verdadeiros, são ‘o povo daqui’, em oposição àqueles sub-homens de lá – os negros, os bárbaros, os judeus, os ciganos [...]” (WOLFF, 2012, p. 9). Ainda segundo Wolff (2012, p. 16), “[...] o animal racional que serviu de modelo à Ciência aristotélica também pôde, e durante muito tempo, justificar a escravidão ou a dominação das mulheres”. A definição de homem permite demarcar o lugar que o ser humano, como ser vivente, ocupa no Universo. Entretanto,

[...] o Universo não é simplesmente uma série de locais, uma ordem horizontal e sistemática de espécies subsumidas sob gêneros cada vez mais abstratos e pobres, mas uma série de subordinações, uma ordem vertical e hierarquizada de seres ordenados uns sob os outros, do mais alto ao mais baixo [...].

Nesse universo hierárquico, onde as posições das espécies são repartidas de maneira gradual ao longo de uma escala única, do superior ao inferior, a condição e a posição da espécie humana são claras: no alto da natureza sublunar.

Essa situação no topo da vida terrestre dá ao homem uma função singular: ele é a finalidade da existência e todas as outras espécies naturais vivas (WOLFE, 2012, p. 34, 35).

Na organização hierárquica do universo o homem racional ocupa um lugar privilegiado, “[...] ele está no meio da natureza, nem deus nem animal” (WOLFE, 2012, p. 37). Assim, a definição de homem como animal racional e político que participa da essência divina originou-se “na filosofia de Aristóteles, [ela] atravessou os séculos até a Idade Clássica, tendo sido transmitida ao Estoicismo e ao Cristianismo. Contudo, Aristóteles, em nenhum lugar enuncia claramente a “sua” definição de homem, em todo caso, ele propõe essa fórmula” (WOLFE, 2012, p. 23). Dessa forma, o discurso religioso do período colonial preservou muitas características da perspectiva científica aristotélica, entre elas, a graduação das espécies, que obedece a uma escala única, do superior ao inferior. Mas o discurso religioso acrescentou um ponto determinante que potencializa o discurso de ódio: a superioridade entre os homens (raças). O poder do homem sobre o homem não é apenas resulta-

do da definição de humanidade. Como afirma Wolff (2012),

Por certo, a escravidão [escravização] e a dominação das mulheres, coisificação dos habitantes da biosfera, o totalitarismo ou a biopolítica têm outras causas reais do que esses conceitos do homem, tais ideologias são inegavelmente fruto de condições históricas, econômicas, sociais etc.

No entanto, Wolff (2012, p. 16) admite que

[...] no princípio de todas as ideologias, crenças ou práticas humanas, na origem dos costumes, na raiz da paz, das guerras, das conquistas e de todas as grandes mutações históricas, há, sem dúvida, implícita ou explícita, uma definição particular da nossa humanidade.

No período colonial, como identifica Laplantine (1987, o discurso de ódio acontece pelo viés religioso. O discurso religioso dessa época colocou em dúvida a humanidade dos povos não europeus, retirando deles a essência do ser atribuída a todos os humanos pela perspectiva científica de Aristóteles. “A essência [humanidade] de um ser é aquilo sem o qual ele não seria o que é, aquilo sem o qual ele não existiria de modo algum. Não há, de um lado, a essência e, do outro, a existência” (WOLFF, 2012, p. 26). No período da colonização europeia no Brasil, a Igreja detinha o poder espiritual e influenciava diretamente o poder político e social. O poder espiritual produziu discursos, como os do Padre João Antônio Andreoni, que duvidavam da humanidade dos indígenas e dos negros. Esse tipo de discurso de ódio, que atravessou séculos, orientava os demais poderes no Brasil, os quais, também legitimavam as suas ações com base no discurso religioso.

O discurso religioso foi o espírito, para usar as palavras de Weber (2001), do pensamento antropológico que instituiu uma origem e um desenvolvimento linear para todas as sociedades humanas. Nesse processo, as sociedades deveriam passar obrigatoriamente por três estágios: selvageria, barbárie e civilização. Entretanto, a teoria estabelece que os povos europeus (ocidentais) já haviam alcançado o estágio de civilização, enquanto os outros povos estariam em estágios anteriores. Decorre

[...] da visão de um único caminho evolutivo humano, os povos “não-ocidentais”, “selvagens” ou “tradicionais” existentes no mundo contemporâneo eram vistos como uma espécie de “museu vivo” da história humana — representantes de etapas anteriores da trajetória universal do homem rumo à condição dos povos mais “avançados”; como exemplos vivos daquilo “que já fomos um dia”. Para Frazer, “o selvagem é um documento humano, um registro dos esforços do homem para se elevar acima do nível da besta” (CASTRO, 2005, p. 14).

Essa mentalidade de progresso produziu um discurso que colocou os europeus e os americanos do norte como sociedades avançadas e superiores e os outros povos como inferiores e atrasados. Essa brutalidade é descrita com detalhes por Fanon (1968), quando da invasão da Argélia pela França.

É preciso recordar em todo o caso que um povo colonizado não é somente um povo dominado. Sob a ocupação alemã os franceses continuaram homens. Sob a ocupação francesa, os alemães continuam homens. Na Argélia não há apenas dominação; há, rigorosamente falando, a decisão de não ocupar no fim de contas senão um terreno. Os argelinos, as mulhe-

res de haik, as palmeiras e os camelos formam o panorama, o fundo de um cenário natural da presença humana francesa (FANON, 1968, p. 212).

O discurso religioso legitimou diferentes ações do colonizador, inclusive na questão econômica, a fim de que as riquezas das terras colonizadas fossem despojadas. Césaire (1978, p. 21) mostra a sua indignação ao citar alguns discursos religiosos, como o do padre Barden, que incentiva a espoliação das riquezas dos outros povos, pois, assegura que os bens deste mundo “se permanecessem indefinidamente repartidos, como estariam sem a colonização, não responderiam nem aos desígnios de Deus, nem a justas exigências da coletividade humana?”. Na mesma direção, segue o discurso do padre Muller, “(...) a humanidade não deve, não pode tolerar que a incapacidade, a desídia, a preguiça dos povos selvagens deixem indefinidamente sem uso as riquezas que Deus lhes confiou com a missão de pô-las ao serviço do bem de todos” (CÉSAIRE, 1978, p. 21). Na empreitada colonial europeia, a Religião encabeçou diferentes tipos de discursos de ódio, que tinham como objetivo desumanizar os povos originários. Assim, os representantes da Igreja produziram um discurso que colocou em dúvida a humanidade dos indígenas e dos africanos, abrindo a possibilidade para que os europeus praticassem inúmeras atrocidades contra os diferentes povos com os quais tiveram contato. Portanto, esse discurso de ódio produziu uma escalada de violência sem precedentes contra os indígenas e os africanos. Como exemplo horrendo, podemos citar a escravização dos humanos indígenas e negros. Boris Fausto (2021) descreve com precisão como se constituiu a relação conflituosa entre religiosos europeus, indígenas e africanos.

[...] As ordens religiosas tiveram o mérito de tentar proteger os índios da escravidão imposta pelos colonos, nascendo daí

inúmeros atritos entre colonos e padres. Mas estes [religiosos europeus] não tinham respeito pela cultura indígena. Ao contrário, para eles chegava a ser duvidoso que os índios fossem pessoas. O padre Manuel da Nóbrega, por exemplo, dizia que “índios são cães em se comerem e matarem, e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem” (FAUSTO, 2021, p. 36).

Nas palavras de Fanon (1968, p. 31), “[...] a igreja nas colônias é uma igreja de Brancos, uma igreja de estrangeiros. Não chama o homem colonizado para a via de Deus, mas para a via do [homem] branco, a via do padrão, a via do opressor. E como sabemos, neste negócio são muitos os chamados e poucos os escolhidos”.

Por fim, o discurso religioso tem grande responsabilidade nas atrocidades cometidas pelos europeus no período colonial, das quais vivemos resquícios até aos dias de hoje. Nas palavras de Césaire (1978, p. 14), o discurso religioso é o maior responsável “por haver elaborado equações desonestas: cristianismo = Civilização; paganismo = selvagerismo, das quais só poderiam resultar consequências colonialistas e racistas abomináveis, cujas vítimas deveriam ser os índios, os amarelos, os negros”.

Análise do corpus

Procedemos, agora, ao exame do discurso “Como se há de haver o senhor de engenho com seus escravos – capítulo IX”, que compõe a primeira seção do Livro I da obra *Cultura e Opulência do Brasil: por suas drogas e minas*, produzida pelo Padre João Antônio Andreoni, que, conforme já mencionamos, assume o pseudônimo de Antonil. Nessa primeira parte do Livro I, Padre Antonil traz uma série de recomendações de cunho ético-moral aos senhores

de engenho, ao mesmo tempo que procura fazer uma descrição da realidade sociocultural vivenciada no interior dos engenhos de cana-de-açúcar no Brasil colônia. Ao todo, são doze capítulos, que tratam de temas que vão desde a aquisição de terras, “Como se há de haver o senhor de engenho na compra e conservação das terras e nos arrendamentos delas”, até ao relacionamento familiar, “Como se há de haver o senhor de engenho no governo da sua família e nos gastos ordinários de casa”. No capítulo IX, objeto de nossa análise, Antonil discorre sobre a relação entre senhores de engenho e seus escravos, fazendo a defesa da escravização de negros na lavoura de cana-de-açúcar. Apreendemos essa produção como discurso religioso e procedemos à análise da constituição da cenografia e *ethos* discursivo, com base na AD, em especial na perspectiva enunciativo-discursiva proposta por Maingueneau (2000, 2005, 2007b, 2007c, 2008, 2009, 2010, 2014, 2015, 2016, 2020).

Em princípio, poderíamos pensar que o discurso se constrói a partir de uma cenografia literário-econômica, uma vez que o objetivo da produção do Padre Antonil era descrever a realidade econômica do Brasil. No entanto, percebemos que o lugar de fala do enunciator não pertence ao campo econômico, mas, sim, ao religioso. Conforme vimos anteriormente, o código linguageiro utilizado, a defesa de certos posicionamentos éticos-morais e a busca pela validação de suas proposições através do *thesaurus* bíblico, nos mostram que estamos diante de um discurso religioso e não de um discurso econômico. Ele fala de um lugar institucionalizado, demarcado socioideologicamente. Conforme vimos em Ambires (2008), ao descrever a cultura e a opulência do Brasil colônia, a verdadeira motivação por trás da produção de Antonil era defender os interesses da sua instituição religiosa. Quanto maior fosse o investimento da metrópole por aqui, tanto mais aumentaria o poder religioso do clero local.

O enunciador, então, se coloca em uma posição sacerdotal, uma vez que traz para si o papel de conselheiro e orientador de normas e condutas que deveriam ser praticadas pelos senhores de engenho e suas famílias. Essa é a real cenografia engendrada, aquela onde um conselheiro sacerdotal pode orientar seus fiéis em questões de conduta moral e ética. Isso se evidencia logo no título dado ao discurso: “Como se há de haver o Senhor de Engenho com seus escravos”. A enunciação se destina, assim, a trazer orientações, ou melhor, regras de comportamento que deveriam nortear a relação entre a elite agrária do Brasil colonial e seus escravos. Logo de início, temos a validação da escravização, através de uma declaração de que, sem os escravos, seria impossível manter o modelo econômico criado a partir da plantação de cana-de-açúcar, conforme vemos a seguir:

Recorte 1

Os escravos são as mãos e os pés do senhor do engenho, porque sem eles no Brasil não é possível fazer, conservar e aumentar fazenda, nem ter engenho corrente. E do modo com que se há com eles, depende tê-los bons ou maus para o serviço. Por isso, é necessário comprar cada ano algumas peças e reparti-las pelos partidos, roças, serrarias e barcas.

O enunciador estabelece uma lógica perversa para com os negros escravizados, uma vez que leva a supor que, conceder-lhes liberdade e pagar-lhes o devido salário, levaria à ruína toda uma estrutura social construída para a manutenção dos engenhos. O código linguageiro empregado produz uma violência verbal que

atinge a natureza humana da população negra. Eles são totalmente desumanizados, tratados como “peças”, termo comumente utilizado no mercado de escravos e que designava um escravo negro entre 15 a 25 anos de idade. Ou seja, eram tratados como objetos que deveriam ser divididos entre os diversos campos de trabalho, como as roças, as serrarias e as barcas. Assim, tornam-se essenciais não pelas suas qualidades humanas, mas pela sua serventia para o trabalho, do mesmo modo como um serrote é essencial ao serraleiro ou os tijolos o são para o pedreiro. A enunciação, desde o início, apresenta um *ethos* de superioridade, ou seja, o enunciador, assim como os senhores de engenho, pertence a uma raça “superior” ou “avançada” (branca e europeia), que, por isso, possui certo direito inato de explorar a força de trabalho das raças inferiores. Dessa forma, já no Recorte 1, constrói-se uma legitimidade para o domínio e a subjugação racial, uma vez que os negros africanos são considerados inumanos, constituídos no/pelo discurso em uma posição subordinada. Segundo Butler (2021), essa é uma das características fundamentais do discurso de ódio.

No Recorte 2, percebemos que os escravos são classificados para o trabalho de acordo com a sua origem étnica. Uns seriam mais aptos para determinadas funções, enquanto outros são classificados como “boçais”, termo que trazia em si uma carga semântica pejorativa, indicando “falta de inteligência”, “falta de capacidade mental”.

Recorte 2

E porque comumente são de nações diversas, e uns mais boçais que outros e de forças muito diferentes, se há de fazer a

repartição com reparo e escolha, e não às cegas. Os que vêm para o Brasil são ardas, minas, congos, de São Tomé, de Angola, de Cabo Verde e alguns de Moçambique, que vem nas naus da Índia. Os ardas e os minas são robustos. Os de Cabo Verde e de São Tomé são mais fracos. Os de Angola, criados em Luan-da, são mais capazes de aprender ofícios mecânicos que os das outras partes já nomeadas. Entre os congos, há também alguns bastante industriais e bons não somente para o serviço da cana, mas para as oficinas e para o me-neio da casa.

No Recorte 3, temos a primeira citação direta à religião cristã europeia. Um código linguageiro é utilizado para distinguir aqueles que conseguem aprender a doutrina cristã. Eles são chamados de “ladinos” e “espertos”. Donde se deduz que aqueles anteriormente chamados de “boçais” não conseguem atingir a capacidade mental de um humano europeu branco, a fim de cristianizar-se.

Recorte 3

Uns chegam ao Brasil muito rudes e muito fechados e assim continuam por toda a vida. Outros, em poucos anos saem ladinos e espertos, assim para aprenderem a doutrina cristã, como para buscarem modo de passar a vida e para se lhes encomendar um barco, para levarem recados e fazerem qualquer diligência das que costumam ordinariamente ocorrer. Dos

ladinos, se faz escolha para caldeireiros, carapinas, calafates, tacheiros, barqueiros e marinheiros, porque estas ocupações querem maior advertência. Os que desde novatos se meteram em alguma fazenda, não é bem que se tirem dela contra sua vontade, porque facilmente se amofinam e morrem. Os que nasceram no Brasil, ou se criaram desde pequenos em casa dos brancos, afeiçoando-se a seus senhores, dão boa conta de si; e levando bom cativoiro, qualquer deles vale por quatro boçais.

À medida que a enunciação avança, através do próprio processo de leitura, vai emergindo a corporalidade da voz que enuncia, um *ethos* discursivo. Essa voz tem cor, no caso, branca; tem origem racial, no caso, europeia; tem uma religião, no caso, cristã. Ao mesmo tempo, todo o grupo social composto por afrodescendentes é desumanizado, colocado em posição inferior ao branco europeu. Mesmo os chamados ladinos e espertos são tratados como animais que se pode adestrar para o trabalho. Uns mais aptos para determinadas tarefas do que outros. O simples fato do escravo ser criado na casa dos “brancos” já dava a ele certa vantagem. O discurso de ódio é propagado à medida que afirma a superioridade europeia e renega os afrodescendentes à condição de subalternidade. Cumpre-se a equação citada por Césaire (1978): cristianismo = civilização; paganismo = selvagerismo.

Chegamos ao Recorte 4 e, agora, um ataque verbal é produzido contra os “mulatos”, acusados de serem “soberbos” e “viciosos”. Uma crítica é proferida contra aqueles senhores que tratavam os mulatos de forma muito amistosa. Eles estariam se deixando go-

vernar por mulatos, invertendo a ordem social vigente. Um discurso citado, que já circulava na época em forma de provérbio popular, é evocado para atacar esses que tinham “sangue branco” nas veias: O Brasil é inferno dos negros, purgatório dos brancos e paraíso dos mulatos e das mulatas.

Recorte 4

Melhores ainda são, para qualquer ofício, os mulatos; porém, muitos deles, usando mal do favor dos senhores, são soberbos e viciosos, e prezam-se de valentes, aparelhados para qualquer desafio. E, contudo, eles e elas da mesma cor, ordinariamente levam no Brasil a melhor sorte; porque com aquela parte de sangue de brancos que têm nas veias e, talvez, dos seus mesmos senhores, os enfeitam de tal maneira, que alguns tudo lhes sofrem, tudo lhes perdoa. E não é fácil coisa decidir se nesta parte são mais remissos os senhores ou as senhoras, pois não falta entre eles e elas quem se deixe governar de mulatos, que não são os melhores, para que se verifique o provérbio que diz: que o Brasil é inferno dos negros, purgatório dos brancos e paraíso dos mulatos e das mulatas.

A partir do Recorte 5, o lugar de fala do enunciador se evidencia, como representante de uma instituição religiosa. O *ethos* de branco-europeu-cristão se manifesta na defesa dos rituais religiosos como o batismo, a comunhão da hóstia consagrada e a confissão de pecados. Aqueles senhores de engenho que não se

preocupavam em ensinar aos escravos a doutrina cristã e os ritos católicos são criticados. O interdiscurso teológico é acionado, através do ensino do apóstolo Paulo em I Timóteo 5:8, na tentativa de legitimar a imposição religiosa aos escravos afrodescendentes.

Recorte 5

Outros são tão pouco cuidadosos do que pertence à salvação dos seus escravos, que os têm por muito tempo no canavial ou no engenho, sem batismo; e, dos batizados, muitos não sabem quem é o seu Criador, o que hão de crer, que lei hão de guardar, como se hão de encomendar a Deus, a que vão os cristãos à igreja, por que adoram a hóstia consagrada, que vão a dizer ao padre, quando ajoelham e lhe falam aos ouvidos, se têm alma, e se ela morre, e para onde vai, quando se aparta do corpo. E, sabendo logo os mais boçais [...] dizem os senhores que estes não são capazes de aprender a confessar-se, nem de pedir perdão a Deus, nem de rezar pelas contas, nem de saber os dez mandamentos; tudo por falta de ensino, e por não considerarem a conta grande que de tudo isto hão de dar a Deus, pois (como diz S. Paulo), sendo cristãos e descuidando-se dos seus escravos, se hão com eles pior do que se fossem infieis. Nem os obrigam os dias santos a ouvir missa, antes talvez os ocupam de sorte que não têm lugar para isso; nem encomendam ao capelão doutriná-los,

dando-lhe, por este trabalho, se for necessário, maior estipêndio.

No Recorte 6, o enunciador recorre mais uma vez ao discurso citado, através de um dito popular, altamente racista, que dizia que a mão de obra escrava necessitava de apenas três elementos básicos: pau (castigo), pão (comida) e pano (roupa). Aparentemente existe a defesa dos negros escravizados, advogando que não fossem tratados com tanto rigor. O interdiscurso teológico aparece mais uma vez, agora numa citação do evangelho em Mateus 25: 44, 45. O objetivo é sustentar a argumentação de que, além de castigo, os escravos também eram merecedores da comida e do vestuário. No entanto, percebe-se que a preocupação com os castigos excessivos não diz respeito à dignidade humana dos negros, mas a uma questão de ordem econômica: se fossem maltratados, os escravos fugiriam ou mesmo cometeriam suicídio.

Recorte 6

No Brasil, costumam dizer que para o escravo são necessários três PPP, a saber, pau, pão e pano. E, posto que comecem mal, principiando pelo castigo que é o pau, contudo, prouvera a Deus que tão abundante fosse o comer e o vestir como muitas vezes é o castigo, dado por qualquer causa pouco provada, ou levantada. [...] Se o negar a esmola a quem com grave necessidade a pede é negá-la a Cristo Senhor nosso, como Ele o diz no Evangelho, que será negar o sustento e o vestido ao seu escravo? [...] E se, em cima disto, o castigo for frequente e excessivo, ou se

irão embora, fugindo para o mato, ou se matarão per si, como costumam, tomando a respiração ou enforcando-se, ou procurarão tirar a vida aos que lha dão tão má, recorrendo (se for necessário) a artes diabólicas, ou clamarão de tal sorte a Deus, que os ouvirá.

Por fim, percebemos, mais uma vez, um tratamento desumano para com os negros escravizados. Permitir que os escravos comam dos restos da comida dos filhos dos senhores de engenho é considerada uma boa ação. Também o aborto nas escravas grávidas deve ser evitado, a fim de que elas gerem novos escravos para os seus senhores, perpetuando a escravização.

Recorte 7

O que se há de evitar nos engenhos é o emborracharem-se com garapa azeda, ou água ardente, bastando conceder-lhes a garapa doce, que lhes não faz dano, e com ela fazem seus resgates com os que a troco lhes dão farinha, feijões, aipins e batatas. Ver que os senhores têm cuidado de dar alguma coisa dos sobejos da mesa aos seus filhos pequenos é causa de que os escravos os sirvam de boa vontade e que se alegrem de lhes multiplicar servos e servas. Pelo contrário, algumas escravas procuram de propósito aborto, só para que não cheguem os filhos de suas entranhas a padecer o que elas padecem.

Dessa forma, compreendemos que o discurso religioso produzido no período do Brasil colônia, ao legitimar a superioridade racial europeia em detrimento dos afrodescendentes, acabou por perpetuar um discurso de ódio contra todos aqueles humanos de cor negra. Tendo em vista que o religioso é construtor de valores ético-morais na sociedade, ele acaba atuando como um ato de fala perlocucionário, gerando consequências sociais que se perpetuam até aos dias de hoje no Brasil. Conforme denunciado por Césaire (1978), o discurso religioso produziu perversamente a desumanidade, a desigualdade, a incapacidade de administrar as riquezas dadas por Deus aos povos não europeus e potencializou o aspecto natural da dominação.

Considerações finais

No presente trabalho procuramos compreender a forma como um *ethos* discursivo ganha corporalidade no interior do discurso religioso, contribuindo para a construção de um discurso de ódio e a legitimidade da escravização da população negra no período do Brasil colônia. Para tanto, buscamos o aparato teórico-metodológico da AD, na perspectiva enunciativo-discursiva proposta por Maingueneau (2000, 2005, 2008, 2009, 2010, 2014, 2015, 2016, 2020). Compreendendo o caráter interdisciplinar da AD, buscamos o diálogo com a proposta de Judith Butler (2021), que investiga o discurso de ódio com base na performatividade da linguagem e as instâncias políticas de poder que legitimam tal discurso. Também trazemos as contribuições de Laplantine (1987), Césaire (1978) e Fanon (1968), que buscam examinar a mentalidade imperialista europeia vivenciada no Brasil durante o período colonial.

Compreendendo que o discurso religioso se estabelece a partir de uma comunidade discursiva que viabiliza o surgimento de instituições sociais religiosas, percebemos que o mesmo propõe uma relação de poder sobre os seus fiéis, estabelecendo ideologias que normatizam comportamentos sociais ético-morais. Essa instituição torna-se, então, o lugar de fala dos seus enunciadore. Eles enunciam de um lugar institucionalizado, delimitado socialmente.

A análise do discurso produzido pelo Padre Antonil no Livro 1, Capítulo IX da obra *Cultura e Opulência do Brasil: por suas drogas e minas*, que trata da relação dos senhores de engenho com seus escravos, demonstra que o lugar de fala do enunciador não pertence ao campo econômico, mas, sim, ao religioso. O enunciador se coloca numa posição de conselheiro sacerdotal, engendrando uma cenografia na qual possa orientar seus fiéis em questões de conduta moral e ética. Através dessa cenografia, emerge um *ethos* de branco-europeu-cristão, que se coloca numa posição de superioridade em relação às demais raças. Dessa forma, todo o grupo social composto por negros afrodescendentes é desumanizado, colocado em posição inferior ao branco europeu. O código linguageiro empregado produz uma violência verbal que atinge a natureza humana da população negra. Eles são totalmente desumanizados, tratados como “peças”.

Sendo assim, compreendemos que o discurso religioso produzido no período do Brasil colônia, ao legitimar a superioridade racial europeia em detrimento dos afrodescendentes, acabou por perpetuar um discurso de ódio contra todos aqueles humanos de cor negra. Tendo em vista que o religioso é construtor de valores ético-morais na sociedade, ele acaba atuando como um ato de fala perlocucionário, gerando consequências sociais que se perpetuam até aos dias de hoje no Brasil.

Referências

- AMBIRES, Juarez Donizete. Antônio Vieira e Antonil: práticas e representações na América portuguesa. *Projeto história*. São Paulo: Programa de Estudos Pós-Graduados em História e Departamento de História – PUC/SP, n. 37, p. 95-114, dez. 2008.
- ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil: por suas drogas e minas*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011.
- AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Trad. Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BUTLER, Judith. *Discurso de ódio: uma política do performativo*. São Paulo: Editora Unesp, 2021.
- CÉSAIRE, A. (1978). *Discurso sobre o colonialismo*. Trad. Noêmia de Sousa. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.
- CASTRO, Celso (org.). 2005. *Evolucionismo Cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- COSTA, Robson Pedrosa. As ordens religiosas e a escravidão negra no Brasil. ANAIS DO II ENCONTRO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA COLONIAL. *Mneme – Revista de Humanidades*. UFRN. Caicó (RN), v. 9. n. 24, Set/out. 2008. Disponível em: www.ceres-caico.ufrn.br/mneme/anais. Acesso em: 10 maio 2011.
- DOUGLAS, J. D. (org.). *O novo dicionário da Bíblia*. Tradução de João Bentes. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1995.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FAUSTO, Boris. *História Concisa do Brasil*. 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2021.
- HOORNAERT, Eduardo. A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT, Eduardo et al. (orgs.). *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1983. t.II/1, p. 58.
- KRIEG-PLANQUE, Alice. *Analyser les discours institutionnels*, Paris: Armand Colin, 2014.
- LAPLANTINE, François. *Aprender antropologia*. São Paulo, Brasiliense, 1987.

- MAINGUENEAU, Dominique & COSSUTTA, Frederic. L'analyse des discours constitutants. *Langages*, n. 29, p. 112-125, Paris, 1995.
- MAINGUENEAU, Dominique. Analisando discursos constituintes. **Revista do GELNE**, v. 2, n. 1, 2000. p. 1-12.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Variações sobre o ethos*. Tradução de Marcos Marcionilio, 1. ed. São Paulo: Parábola, 2020.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Análise de textos de comunicação*. Tradução Cecília P. de Souza & Délcio Rocha. São Paulo: Cortez, 2001.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Discurso e análise do discurso*. Tradução de Sírio Possenti. São Paulo: Parábola, 2015.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Frases sem texto*. Tradução de Sírio Possenti. São Paulo: Parábola, 2014.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Doze conceitos em análise do discurso*. Sírio Possenti; Maria Cecília Péres Souza-e-Silva (orgs.). São Paulo: Parábola, 2010.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Discurso literário*. Tradução de Adail Sobral. São Paulo: Contexto, 2009.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Cenas da enunciação*. Sírio Possenti; Maria Cecília Péres Souza-e-Silva (orgs.). São Paulo: Parábola, 2008.
- MAINGUENEAU, Dominique. Leituras e quadro hermenêutico. *Filologia linguística portuguesa*, n. 9, 2007b. p. 279-292.
- MAINGUENEAU, Dominique. *REVEL - Revista Virtual de Estudos da Linguagem*, v. 4, n. 6, março, 2006. p. 1-6.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Gênese dos discursos*. Tradução de Sírio Possenti. São Paulo: Parábola, 2005.
- MAINGUENEAU, Dominique. Polifonia e Cena de Enunciação na Pregação Religiosa. In: LARA, G. M. P.; MACHADO, I. L.; EME-DIATO, Wander. *Análise do discurso hoje*. São Paulo: Lucerna. 2007c, p. 199-218.
- MAINGUENEAU, Dominique. Retorno crítico sobre o *ethos*. In: BARONAS, R. L.; MESTI, P. C.; CARREON, R. O. *Análise do Discurso: entorno da problemática do ethos, do político e de discursos constituintes*. Campinas, SP: Pontes, 2016.

- NASCIMENTO, Jarbas Vargas *et alii*. *A parábola do filho pródigo*. São Paulo: LPB, 2009.
- NASCIMENTO, Jarbas Vargas. Em torno do *ethos* discursivo e de questões de identidade. In: FERREIRA, Luiz Antonio (org.). *Inteligência retórica: o ethos*. São Paulo: Blucher, 2019. p. 45-62.
- NASCIMENTO, Jarbas Vargas. Paratopia, autoralidade teológica e hiperenunciador. In: NASCIMENTO, Jarbas Vargas; CANO, Márcio Rogério de Oliveira; ELIAKIM, Jônatas. *Paratopia*. São Paulo: Blucher, 2020a.
- NASCIMENTO, Jarbas Vargas. O discurso teológico como discurso constituinte. In: NASCIMENTO, Jarbas Vargas & FERREIRA, Anderson. *Discursos constituintes*. São Paulo: Blucher, 2020b.
- VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. 2ª ed. rev. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2001.
- WOLFF, Francis. *Nossa Humanidade: De Aristóteles às neurociências*. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora Unesp, 2012.