

Artigo Original

Literatura, Memória e Discurso

Letras, v. 70, p. 01-16, e88818, 2025 - DOI:10.5902/217614858818 - ISSN 2176-1485
Submissão: 30/08/2024 Aprovação: 13/02/2025 Publicação: 28/11/2025

O discurso católico-cristão na conexão dos dizeres em *As Doenças do Brasil*, de Valter Hugo Mäe

Catholic-Christian discourse in the connection of utterances in
The Diseases of Brazil, by Valter Hugo Mäe

Elaine Pereira Daróz

Universidade Católica de Pernambuco

Romero Lopes da Silva

Universidade Católica de Pernambuco

Resumo: O presente artigo aborda como o discurso católico-cristão é presente na tessitura da construção narrativa do romance *As Doenças do Brasil* (2022), de Valter Hugo Mäe. Para tal, utilizaremos as noções de formação ideológica, que, em nossa análise, entendemos como pertencente à colonizadora e de memória discursiva, com base em Pêcheux (2014) e Courtine (2022). Assim, ao se observar a relação do discurso colonizador com o enredo de Valter Hugo, foi possível perceber que a obra, desde os pré-escritos do texto fictício, aloca discursos tecidos sob a égide da colonização. Desse modo, foi-nos perceptível o modo como os dizeres animalizadores acerca da pessoa negra ressoam no grupo ficcionalizado – o povo abaeté – que, na narrativa, assim como o personagem negro, opõe-se à colonização.

Palavras-chave: Formação ideológica; Discurso católico-cristão; *As doenças do Brasil*

Abstract: This paper covers how the Catholic-Christian discourse is present in the narrative construction of the novel *The Diseases of Brazil* (2022) by Valter Hugo Mäe. For this purpose, we use the notions of ideological formation that, in this analysis, we understand as belonging to the colonizer and of a discursive memory, based on Pêcheux (2014) and Courtine (2022). When observing the relationship between the colonizer discourse with the plot of Valter Hugo, it was possible to notice that, since the pre-written of the fictional text, the work places discourses under the aegis of colonization. Thereby, it was noticeable the way the animalizer utterances about the black people reverberated around the fictionalized group – the abaeté people – that, in the narrative, as the black character, oppose colonization.

Keywords: Ideological formation; Catholic-Christian discourse; *The Diseases of Brazil*

Introdução

No *Sermão da Visitação de Nossa Senhora* (1638), Pe. Antônio Vieira expõe, de modo alegórico e comparativo ao Pecado Original, quais seriam os motivos da “enfermidade” do Brasil. Expõe, assim, uma administração colonial voltada às benesses de certas porções e, em certa medida, problematiza a invasão para fins exploratórios. Diz, portanto, que “Esta foi a origem do pecado original, e esta é a causa original das doenças do Brasil: tomar o alheio, cobiças, interesses, ganhos e conveniências particulares, por onde a justiça não se guarda, e o Estado não se perde” (Vieira *apud* Mâe, 2021, p. 16).

Transcorridos mais de trezentos e oitenta anos, o escritor angolano-português Valter Hugo Mâe parafraseia um dos trechos do sermão para intitular seu romance, que se ambienta no cenário colonial brasileiro. A obra, aliás, já é de imenso interesse, pelo o viés discursivo, por trazer escritos históricos após o prefácio, redigido pelas palavras escreventes de Conceição Evaristo, e o início do texto fictício. Desse modo, as escritas pré-narrativas são atadoras de alguns sentidos que apontam para o leitor-ouvinte alguns discursos que chegam à nossa contemporaneidade sobre a temática do colonial e anticolonial.

Assim, com base na análise materialista/pecheutiana, percebeu-se que o discurso católico-cristão, inserido na formação ideológica colonizadora, é recorrente no dizer de sujeitos, aqui entendidos como figuras históricas, que, ainda que surjam para instaurar a oposição a partes dos mecanismos de operação social da ideologia colonizadora, não se desprendem do viés religioso. Com isso, desde o seu “batismo” enquanto território reconhecido pela matriz apossadora, há um dizer que aponta para os povos originários, em que o personagem principal — Honra — é reconhecidamente pertencente, que versa sobre a conversão religiosa de tais povos como forma de dominação. Nessa concepção, instaurou-se, discursivamente, o imaginário de povos à espera de uma fé que se conjugasse ao cenário edênico representado no discurso religioso. Como, por exemplo, na impressão primária traduzida ao modo ideológico português da época: “[...] não duvido que eles, segundo a santa tensão de Vossa Alteza, se farão cristãos de hão de crer na nossa fé, à qual preza a Nosso Senhor os traga, porque certamente esta gente é boa e de bela simplicidade” (Caminha, 1963 [1500], n.p.).

Por entender que a memória discursiva, pela via das formações discursivas, segundo Pêcheux (2014), pode ser retomada para fazer deslocamentos de sentidos já cristalizados via discurso transverso, observar o devir dos sentidos, dos pré-escritos à narrativa, é analisar, também, ainda que de forma sumária, as retomadas do discurso católico-cristão, mesmo para se opor à dominância. A memória discursiva, portanto, é responsável pela atualização da formação discursiva ligada à ideologia, pondo a obra de Mâe num entremeio entre dois aspectos da memória: a conservação

de uma matriz de sentidos, por conseguinte, de uma ideologia, e sua retomada parafrástica como um contradiscorso à hegemonia.

[...] A memória discursiva seria aquilo que, face a um texto que surge como acontecimento a ser lido, vem restabelecer os “implícitos” (quer dizer, mais tecnicamente, os pré-construídos, elementos citados e relatados, discursos-transversos, etc) de que sua leitura necessita: condição do legível em relação ao próprio legível (Pêcheux, 1999, p. 52, grifos do autor).

Desse modo, a relação da memória discursiva com o texto em análise procurará cotejá-la como, do assentimento à oposição ao colonialismo, as formações discursivas, formas dadas pelo interdiscurso, são operacionalizadoras das formações ideológicas. Será enfatizado, ao longo deste trabalho, que a memória discursiva “diz respeito à existência histórica do enunciado no interior de práticas discursivas regradas por aparelhos ideológicos” (Courtine, 2022, p. 105–106, grifos do autor). Além disso, verificou-se, na ficção em análise, uma oposição declarada à formação ideológica colonizadora, que se entoa na recusa à língua, mas que, no entanto, ainda que na luta contra a dominação, perfaz-se algo da formação ideológica que se visa combater. Como observado por Evaristo (2021, p. 9), “a narrativa traça uma ferrenha peleja de sentidos entre a existência do eu colonizador e do outro colonizado, que não aceita ser inventado pelo invasor”; e é sobretudo na língua colonizadora que reside a construção discursiva na qual o personagem Meio da Noite será representado pelo povo abaeté.

Das doenças às curas: discurso colonial e anticolonial nos pré-escritos fictícios

No início do romance *As Doenças do Brasil*, são trazidos alguns excertos escritos por personalidades, algumas consideradas históricas, que se ancoram em algumas posições e deixam revelar filiações ideológicas. Ainda que soe como uma espécie de anacronismo, ao olharmos como base teórica a Análise do Discurso Materialista, é concebível enxergarmos algumas hegemonias sociais, verificadas pelo discurso, e alguns contrapontos ao funcionamento da ideologia.

No livro de Valter Hugo, antes do que consideraríamos o texto fictício, são apresentados, para o leitor-ouvinte, alguns dizeres que se relacionam com o pensamento colonial em menor ou maior medida. Percebemos ser pelo discurso católico-cristão, redigido por personalidades eclesiásticas, que algum aspecto da colonização é problematizado. Cabe a advertência de que, mesmo que não tenham sido escritos especificamente para a narrativa, dela fazem parte pelo processo criativo do autor e, com isso, aglutanam-se à discursividade da obra.

O primeiro dos textos que preambulam a ficção é tido como a certidão de batismo do Brasil – *A carta de Pero Vaz de Caminha*. O trecho desvela, como toda A Carta, uma afeição à posse e já reside, com isso, a ideia de fácil aculturação dos povos nativos: “Acarretavam dessa lenha quanta podiam, com mui boas vontades, e levavam-na aos baates. E andavam já mais mansos e seguros ante nós do que nós andeávamos antre'eles” (Caminha, *apud* Mãe, 2021, p. 13).

Em seguida, a escritura de Frei Vicente do Salvador revela uma condição na qual há um discurso que ecoa por meio de uma posição de prestígio na estrutura colonial.

O dia em que o capitão-mor Pedro Álvares Cabral levantou a cruz [...] era 3 de maio, quando se celebra a invenção da Santa Cruz [...] e por esta causa pôs nome à terra, que havia descoberta, de Santa Cruz [...] Porém como o demônio com o sinal da cruz perdeu também o muito que se tinha nos desta terra, trabalhou para que se esquecesse o primeio nome, e lhe ficasse o de Brasil, por causa de um pau assim chamado, de cor abrasada e vermelha [...] (Do Salvador *apud* Mãe, 2021, p.13).

Nota-se que o comparecimento do discurso de nomeação do território pelo viés religioso revela um dizer fundacional dos objetivos colonizadores. No entanto, há uma crítica à nominação conforme o principal atrativo econômico para a Metrópole à época. O esquecimento do primeiro nome é decorrente da condição de um território já previamente projetado para a exploração, que responde a um projeto de acúmulo mercantil. Assim, Do Salvador considera não ser a melhor denominação por desatrelá-la da esfera discursiva religiosa e aproximar-a do projeto macro da colonização: o enriquecimento da Metrópole por meio da exploração. Em outro trecho do mesmo redigido, trazido por Valter Hugo, há uma reafirmação da posição contrária, numa ideia que se desfilia do modelo de administração econômica adotado na colônia, mas que ainda se ancora na justificativa religiosa apresentada anteriormente:

[...] e deste modo se haviam os povoadores, os quais mais arraigados, que na terra estivessem, e mais ricos que fossem, tudo pretendiam levar a Portugal, e se as fazendas e bens que possuíam soubessem falar também lhes haveria de ensinar a dizer como os papagaios, aos quais a primeira coisa que ensinam é papagaio real para Portugal; porque tudo querem para lá, e isto não tem só os que de lá vieram, mas ainda os que cá nasceram, que uns e outros usam da terra, não como senhores, mas como usufrutuários, só para a desfrutarem, e a deixarem destruída (Do Salvador *apud* Mãe, 2021, p. 15).

Em sequência, igualmente a Frei Vicente, é trazido o sermão do Pe. Antônio Vieira, que também nomeia a obra, em que são tecidas críticas relativas à administração da colônia, sempre buscando, em passagens religiosas, analogias para suas observações da organização social. Na ideia de que existe um aspecto fundante a ser rompido, o sermão de Vieira, recorre ao “Pecado Original”, texto bíblico que versa sobre a desobediência ao divino: “Mas como a experiência ensina que, para a saúde ser segura e firme, não basta sobressamar a enfermidade, se não se arrancam

as raízes e se cortam as causas dela, é necessário vermos ultimamente quais são e quais foram as causas desta enfermidade do Brasil (Vieira *apud* Mâe, 2021, p. 15).

É interessante notar que há, tanto nas palavras de Frei Vicente como nas do Pe. Antônio Vieira, uma remissão aos dizeres que se professam dentro de uma fé: a católico-cristã. Com relação a isso, é importante contextualizar a tessitura desses enunciados que preambulam a ficção do enredo: o Brasil colonial. Na estrutura colonial, a relação Estado-Igreja (leia-se a sujeição à legislação da Coroa, representada pelo rei, e aos dogmas católicos, por meio de suas autoridades eclesiásticas) formou um corpo homogêneo para incutir aos povos dominados práticas de servidão.

No espectro da violência, essas repressões foram mais operadas pela legislação aplicada na colônia, tendo o aparato das leis de caráter geral e os Forais. Mas houve, também, nessa comunhão, violações de cunho simbólico que funcionaram num processo de aculturação das matrizes culturais subjugadas, em que a Igreja Católica, pela via catequista, esteve à frente. Temos o que Althusser (2023) chamará de aparelhos ideológicos de Estado – doravante AIE. A perspectiva althusseriana faz uma revisão com relação à ideologia, de modo a entender que ela possui uma existência material, os lugares da estrutura determinam os lugares de produção dos discursos. Dirá, pois, que “a ideologia é uma ‘representação’ imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência” (Althusser, 2023, p. 94, aspas do autor).

Diremos pelo nome de aparelhos ideológicos de Estado certo número de realidades que apresentam-se ao observador imediato sob a forma de instituições distintas e especializadas [...] podemos, por ora, considerar como aparelhos ideológicos de Estado as seguintes instituições (a ordem das enumerações não tem nenhum significado especial): AIE religiosos (o sistema das diferentes igrejas) [...] AIE jurídico (Althusser, 2023, p. 74).

O papel do discurso católico-cristão funcionou simbolicamente, e podemos dizer que discursivamente, para aculturar tanto os povos nativos quanto o contingente transladado para a escravidão. É sob o reconhecimento de uma fé dita “verdadeira”, professada numa língua que também serviu como mecanismo de perda dos referentes culturais dos povos subjugados, que irão ser repassados todos os valores nos quais se calcou o processo colonialista. Não são raros os exemplos de externação ideológica que testemunham isso. Eles vão desde relatos enviados às autoridades em Portugal até criações artístico-literárias. Tal estrutura, que aglutinou Igreja e Estado, funcionando como regionalizações da ideologia colonizadora, criou o estigma de povos descivilizados (não cristãos).

Em vista disso, as nações modernas europeias do século XVI, que, a essa altura, já apresentavam seus territórios e línguas relativamente bem traçados, transpuseram para os povos originários de suas colônias o jugo calcado numa estruturação respondente ao monarca e à Igreja. Afinal, viu-se que, no território apossado, “[...] não tem fé, não tem lei, nem Rei, e desta maneira vivem desordenadamente” (Gandavo, 2008, p. 134). E é nesse imbricamento, observado por Chauí (2000)

como teoria do direito natural, já vigente na nação portuguesa antes da “chegada” ao que hoje podemos entender como Brasil, que a colonização irá se marcar repressiva, muitas vezes mais simbolicamente, no desígnio de respondência a uma ordem.

A teoria do direito natural objetivo parte da ideia de Deus como legislador supremo e afirma haver uma ordem jurídica natural criada por Ele, ordenando hierarquicamente os seres segundo sua perfeição e seu grau de poder, e determinando as obrigações de mando e obediência entre seus graus, em que o superior naturalmente comanda e subordina o inferior, o qual também naturalmente lhe deve obediência (Chauí, 2000, p. 64).

A consciência de expansão do Estado ligada à fé católico-cristã perfez uma relação justaposta em que, por vezes, a questão religiosa foi tida como a razão para as nações recém-construídas se apossarem de outros territórios. Essa relação indissociável entre os Estados Modernos europeus e a religião oficializada (a católica) enlaçou o imaginário daquelas identidades, de tal modo que o texto literário tido como o instaurador da língua portuguesa moderna o retoma. Camões, em seu poema épico *Os Lusíadas*, recobre tal indissociabilidade: “E também as memórias gloriosas/ Daqueles Reis que foram *dilatando/A Fé, o império, e as terras viciosas/De África e Ásia devastando* [...]” (Camões, 2000, p. 01, grifos nossos).

Com as elucubrações supracitadas, entende-se que se criou, ao longo da História, um campo discursivo afeito à colonização, ancorado nas formações discursivas que sustentam o AIE colonizador. E, ao serem trazidas no preâmbulo da ficção de Valter Hugo sob a evidência do discurso católico-cristão, sobretudo, as formações discursivas dialogam com o discurso dominante. Discurso dominante esse que a narrativa, por meio do seu enredo, antagoniza, porém evidenciando os modos como o pensar colonial se calca, mesmo quando se pretende combatê-lo.

São cabíveis importantes análises acerca dos discursos destacados no preâmbulo da ficção de *Mãe* com relação aos excertos das figuras eclesiásticas. Como dito, há, tanto em Frei Vicente como em Vieira, críticas com relação à organização social regida pelo mercantilismo. Tais discursos, no entanto, estão respaldados pela ideologia súpera que rege suas atuações na estrutura colonial. Sendo assim, seus dizeres são evidências da não unicidade ideológica mercantilista, visto que criticam a exploração e o acúmulo de riquezas, retornando aos seus saberes litúrgicos. Mas, no contexto da ideologia mercantil colonial, seus discursos não se alocam fora dela, já que o discurso católico operou uma repressão simbólica para que se visse na figura do rei e, portanto, de uma legislação, uma vontade divina.

Em outras palavras, diante de suas posições de “homens de fé”, respondentes ao AIE Igreja, há dizeres que irão se deslindar de outros AIE e, no nosso exemplo, verifica-se que é do jurídico. Com isso, é possível pensar as formações discursivas, segundo Pêcheux (1980, p. 196, tradução nossa), “a um só tempo, como idênticas e divididas”. Isso reforça a heterogeneidade e a fragmentação dos sujeitos que delas se apropriam para suas inserções na formação ideológica.

A isso, acrescenta-se que “uma ideologia não é idêntica a si mesma, só existe sob a modalidade da divisão e apenas se realiza na contradição que com ela organiza a unicidade e a luta dos contrários” (Pêcheux, 1980, p. 191).

Ainda assim, essa subordinação, em partes, com relação aos saberes totais da formação discursiva não faz com que os sujeitos se desfiliem da ideologia, pois há sempre algo que é mantido e atualizado como um saber que nela se inscreve. Assim, no nosso gesto de análise, por estarem no entremeio dos escritos que encetam a obra e pelo viés religioso comparecer, ainda que sejam demonstradas posições contrárias a algumas práticas colonizadoras, não é possível desfiliar o discurso das figuras eclesiásticas da ideologia colonizadora.

É perceptível, levando isso em conta, que as sequências destacadas até agora são materialidades que expressam a ideologia de modo dissonante. Porém, não podem, dada a conjuntura vigente à época da manifestação ideológica, ser lidas como ideias anticoloniais. Adequam-se, para o reforço de nossa análise, atrelando-se à noção de formação discursiva, as elucubrações de Orlandi (2020, p. 41), que assevera: “O discurso se constitui em seu sentido porque aquilo que o sujeito diz se inscreve numa formação discursiva e não em outra para ter sentido”.

A noção de memória discursiva, embora tenha sido por bastante tempo renegada nos estudos discursivos materialistas, ressurge trabalhada por Courtine (2022) para estabelecer a relação da articulação dos sentidos nas formações discursivas via processos sócio-históricos. Assim, ainda que velada no teórico matriz da vertente discursiva, Courtine (2022) entende que os principais tópicos da análise do discurso fundada por Michel Pêcheux têm a memória como ponto fulcral de construção da sua noção de ideologia. E, assim como a ideologia, que não surge do vazio, segundo Althusser (2023), de igual modo, “[...] os aparelhos de poder de nossas sociedades geram a memória coletiva” (Pêcheux, 1999, p. 03).

Após os textos de figuras reconhecidamente eclesiásticas, começa a haver um deslocamento da formação discursivo-ideológica evidenciada nos escritos pré-narrativa. Passa-se de críticas a algum aspecto da colonização para serem tecidos discursos que se opõem a ela. Desse modo, instaura-se o discurso anticolonial, no qual sujeitos pertencentes aos povos originários revelam outras práxis que não estavam presentes nos trechos anteriores.

Os brancos se dizem inteligentes. Não somos menos. Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm de nossos antepassados. Porém, não precisamos, como os brancos, de peles de imagens para impedi-las de fugir da nossa mente. Não temos de desenhá-las, como eles fazem com as suas. Nem por isso elas irão desaparecer, pois ficam gravadas dentro de nós. Por isso nossa memória é longa e forte (Kopenawa *apud* Mâe, 2021, p.17).

Em seguida, e encerrando os fragmentos que antecedem o início da ficção, há um trecho do já clássico *Ideias Para Adiar O Fim Do Mundo*, de Ailton Krenak, a quem a obra *As Doenças do Brasil* é dedicada.

A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma *humanidade obscurecida*, trazendo-a para essa *luz* incrível. Esse chamado para o seio da *civilização* sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa *verdade*, ou uma *concepção de verdade*, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história (Krenak *apud* Mäe, 2021, p. 17).

Nos dizeres das lideranças indígenas, é perceptível o rompimento com as matrizes de sentido colonizadoras. Em Kopenawa, há uma relação a ser retomada durante a redação deste texto – a relação língua-ideologia – quando tece comentários acerca da perspectiva inferiorizada das línguas indígenas frente a que se institucionalizou no processo de dominação. É possível entendermos, também, como uma crítica à perspectiva a-histórica do entendimento de línguas indígenas, que desconsidera os seus sentidos no imaginário de seus povos. Desse modo, o desenhá-las sugere um processo em que há uma sobrevalorização da escrita, incutida pela cultura beletrista colonizadora, que vai apequenar os sentidos das línguas indígenas à perspectiva da estrutura mórfica presa a um único sentido.

Somando-se à ideologia anticolonial, é em Krenak que se evidencia uma crítica contudente à dominação simbólica exercida pelo AIE igreja. Esse AIE, como mencionado anteriormente, foi responsável por regular o modo como os clérigos – trazidos por Valter Hugo em seu preâmbulo fictício – distanciam-se, de certo modo, da ideologia colonizadora. Contudo, mesmo nessa dissidência, permanecem inscritos nos trilhos dos AIE. É nos termos *humanidade obscurecida* e *luz* que entendemos a transposição da noção de salvação, a conversão ao Catolicismo, em que pesa a noção de um dos processos de aculturação, o reconhecimento à única fé aceita. *Civilização e concepção de verdade*, consequentemente, são a ordem social e a ideologia dominante imperando de forma harmônica, possíveis pela via primária da aculturação, dada na relação mútua entre aprendizado da língua colonizadora e conversão.

As relações interdiscursivas são postas como pontos observáveis na demonstração de sujeitos que instauram novos discursos na formação ideológica, mas que se ancoram em suas posições-sujeitos e também no AIE para tal. É nesse sentido que a interdiscursividade, a nosso ver, é o ponto de partida para a construção fictícia de *As Doenças do Brasil*, alocada no pensamento anticolonizador. No entanto, para que se chegue ao pensamento anticolonial, demonstra as ranhuras da ideologia colonizadora pela via do discurso religioso imposto. Com isso, “O interdiscurso funciona, assim, como discurso-transverso, a partir do qual se realiza a articulação com o que o sujeito enunciador dá coerência ‘ao fio de seu discurso’” (Courtine, 2022, p. 75, aspas do autor).

Outrossim, a formação discursiva católico-cristã funciona como a dominante por reverberar o AIE imposto na colônia, mas é ela, pelo discurso transverso, fruto do desdobramento dos sujeitos na ideologia, que instaura novos dizeres sobre a colonização.

Pêcheux (2014) categoriza modalidades de desmembramento do sujeito interessantes para nosso propósito. Categoriza, assim, as seguintes modalidades: *identificação*, *contraidentificação* e *desidentificação*. A identificação reconhece o “bom sujeito”, aquele que se identifica com os saberes da formação discursiva sem a ela se opor, evidente no excerto de Pero Vaz de Caminha, onde o discurso religioso colonizador está em consonância com um projeto de dominação. A contraidentificação é um entremeio, ao revelar um sujeito que instaura uma “*separação* (distanciamento, dúvida, questionamento, contestação, revolta...)” (Pêcheux, 2014, p. 199), com relação à formação discursivo-ideológica que o interpela. É nesse ponto, dado isso, que os discursos de Vieira e do Salvador são significados.

Para melhor exemplificar, como as relações Estado-Igreja trabalharam para que houvesse convergências entre seus discursos no ato de colonizar, o fato de não demonstrarem consonância com políticas de condução administrativa aloca-os como sujeitos discordes na formação ideológica. A terceira modalidade, a da desidentificação, ocorre via tomada de posição que não indica, de modo algum, a erupção de alguma interpelação. O que há é que ocorrem reiterados processos de contraidentificação do sujeito que faz com que haja afastamentos consideráveis, sendo assim, ele nega as matrizes de sentido das formações que antes o interpelava para se filiar à outra.

A ideologia é “eterna” enquanto categoria, isto é, enquanto processo de interpelação dos indivíduos em sujeitos – não desaparece; ao contrário, funciona de certo modo *às avessas*, isso é, *sobre e contra si mesma*, através do “desarranjo-rearranjo” do complexo das formações ideológicas (e das formações discursivas que se encontram intrincadas nesse complexo) (Pêcheux, 2014, p. 202, grifos do autor).

A recusa à “língua infértil do colonizador” no vestígio do antagonismo ideológico

Com o processo de independência política dos territórios reconhecidamente colonizados, vieram, no bojo das correntes de pensamento que visam repensar os legados ideológicos dos AIE’s colonizadores, o que chamaremos de ideologia anticolonial. Assim, surgiram contradiscursos que, de algum modo, opõem-se aos oficializados e autorizados pelos projetos de construção de nações que estiveram sob dominância europeia.

Sendo uma palavra com vasta rede de acepções, que se amolda aos objetivos de estudo das várias áreas das Ciências Humanas, mas que, sucintamente, abrange uma variedade de reflexões, posturas e atitudes que questionam as mazelas dos territórios e dos povos que os constituem,

anticolonialismo diz respeito à ruptura de práticas ratificadas pelo arbítrio dos Estados Modernos que se lançaram além-mar em busca de posses.

Sob esse aspecto, o Anticolonialismo implica uma linha de pensamento que apresenta veementemente objeções ao estatuto colonial, seja ele situado no século XVI, seja ele percebido como fenômeno contemporâneo; esteja ele ligado a determinado período de nossa história ou relacionado à vida cotidiana de nossos dias (Chauvin, 2015, p. 05).

É na relação com a língua, debruçada pelos estudos discursivos materialistas, que a ideologia dominante tem o seu lugar de conservação. O pensamento anticolonial recortado e entremeado por nós, na perspectiva analítico-discursiva, portanto, será centrado em um dilema instaurado pelo enredo do autor angolano-português: como aprender uma língua sem ser significado e sem significar mediante os dizeres nela já contidos?

O enredo, narrado em terceira pessoa, apresenta o povo fictício abaeté, que identificamos como um grupo de povos originários que, conscientemente, sabe dos perigos de internalizar os significados da “língua branca”. O personagem Honra é o guerreiro abaeté incumbido de aprender a língua dos colonizadores para usá-la como arma de guerra.

Os guerreiros submetiam Honra a rituais de purificação para que seu corpo aceitasse sem vulnerabilidade o uso de uma *língua inimiga*. Era fundamental que pudesse entoar *sem* estar *abrigado nesse discurso*, para o *empunhar enquanto instrumento* mas nunca lugar de caber. *Não podes caber em palavra alguma*. Terás de entoar como quem liberta a onça [...] E a palavra fará sua maldade *porque está vocacionada para a maldade*, mas tu terás de estar fora da palavra para que não te possam abater no instante em que coagular teu significado (Mãe, 2021, p. 67, grifos nossos).

A citação acima exemplifica o que nos salienta Pêcheux (2014), é impossível haver discursos, ou seja, construção de sentidos, sem que eles sejam possibilitados pelo seu arrimo. É “[...] pois, sobre a base dessas leis internas que se desenvolvem os processos discursivos, e não enquanto expressão de um puro pensamento, de uma pura atividade cognitiva etc; que utilizaria ‘accidentalmente’ os sistemas linguísticos” (Pêcheux, 2014, p. 82, grifos do autor). Diz ele, referindo-se à materialização da ideologia (os sentidos) na língua. Pode-se dizer, portanto, que há uma consciência, por parte do povo abaeté, que é pela discursividade um dos caminhos para se instituírem as subjetividades de um grupo imperante no corpo social.

Assim, podemos entender língua inimiga como um termo que revela oposição ideológica ao pensar o europeu colonizador; mas não só isso: incute-se, sobretudo, no papel da língua no processo de aculturação, a recusa enquanto luta. O ato de empunhar enquanto instrumento reforça que a peleja de sentidos travada no texto reflete a soberania de uma língua; saber utilizá-la no campo discursivo torna-se, portanto, essencial para combater as ideias que nela se inscrevem. O

cabimento na palavra do outro seria justamente o modo simbólico de se deixar ser colonizado, uma vez que a palavra está vocacionada para a maldade.

Levando-se em conta que “a língua é condição de possibilidade do discurso” (ORLANDI, 2020, p. 20) e que os discursos coadunam na perpetuação de práticas e das relações de força, há a consciência do povo abaeté em não se deixar ser dominado pela língua, sobretudo.

Podemos intuir que a ficção sugere que a língua encabeça a violência colonial para, então, extenuarem-se repressões que vão mais avante do contido nos discursos. Afinal, antes de se impor como língua de colonização, aquela que precisa ser reconhecida como coadunante das instituições, que são regionalizações do projeto de comando, ela já traz consigo resquícios dos AIE desde a Metrópole.

Conforme Mariani (2004):

É um discurso que se impõe pela força e pela escrita, ou melhor, impõe-se com a força institucionalizada de uma língua escrita gramatizada que traz consigo uma memória, a memória do colonizador sobre a sua própria história e sobre sua própria língua (Mariani, 2004, p. 24).

Usar esse discurso incutido na língua como recurso para não ser ferido é o impasse que se cria nas tramas do narrado, como também em: “Subitamente, percorrendo o discurso branco que assomava à sua cabeça, Honra teve a impressão de estar dentro de uma identidade distinta que, talvez por esperança, poderia conferir-lhe uma robustez que não tinha ainda no discurso abaeté” (Mâe, 2021, p. 76). O que nos leva à questãoposta sobre a recusa à língua, vista aqui como reiteração de sentidos que se lançam como contradiscuso à colonização. Além dos escritos pré-ficção, que são parte da obra, a tessitura narrativa demonstra, no receio do personagem de matriz indígena, como as formações discursivas podem, transversalmente, atualizar tanto a ideologia na qual se é interpelado, como a antagônica; dessa forma, algo do discurso do outro pode entremear-se ao que se aloca como distinto no campo discursivo-ideológico.

A ideologia colonizadora no imaginário do povo abaeté

No capítulo *O cadáver de todas as coisas está na língua*, a narrativa introduz o encontro de um personagem negro com o grupo étnico indígena, a partir das intuições do líder do grupo, Pai Todo: “Vai abeirar a aldeia um curumim negro. Um negro. Conheci que será um pouco de corpo nocturno, assustado e com fome. Conheci que seu desespero pede aos abaeté piedade. A voz coral chefia piedade. Chefia perante a todos” (Mâe, 2021, p. 77).

A partir daí, instaura-se, na narrativa, o contato entre as duas matrizes étnicas subjugadas pelo processo colonizatório, o que revela certos processos de significação formados pelo discurso

dominante. É no encontro do povo abaeté com o personagem negro, Meio da Noite, que se delineará algo da dominância europeia ressoando no dizer do grupo indígena: a animalização do negro.

O enredo mostra a relação conflituosa do encontro com o primeiro negro que chegara à tribo: “o primeiro negro que aparecera nas ilhas os guerreiros mataram. Movera no escuro, parecia a ausência num pé, tombou em seu gemido animal” (Mãe, 2021, p. 78, grifos nossos); mas que, segundo as fabulações encadeadas, foi essa morte que propiciou ao grupo indígena reconhecer um afinco ideológico entre eles e os povos negros.

E o espírito do negro, confuso, reviveu numa arara azul que sobrevoou a tatajuba central do terreiro e ficou observando. Os abaeté acreditam que foi essa primeira arara enternevida que levou maior consciência às araras que rondavam o terreiro, até que se fizesse a Arara Mais Consciente, animal observador em que Pai Todo lia com bastante precisão as intuições abençoadas que abundavam dos ancestrais (Mãe, 2021, p. 79).

É válido, em nossa análise, retornarmos para a questão do discurso católico-cristão. Segundo Souza (2020), a colonização portuguesa, no Brasil, foi operada para a conversão dos povos indígenas ao Catolicismo, o que podemos entender como a representação edênica. Diferentemente, o trabalho escravo foi massivamente exercido pelo contingente trasladado para a escravidão pelo discurso de redenção incutido na ideia de pecado atrelado à cor. E é nesse processo de assegurar a escravidão como redenção do contingente escravizado que o discurso católico-cristão se revela como AIE perpetuante. Dentre tantas manifestações discursivo-ideológicas da ideia de absolvição advinda da sujeição à prática escravocrata, decidimos eleger Padre Antônio Viera como exemplo. Parafraseado na ficção aqui analisada e, como dito, contrário a algumas manifestações da colonização à sua época, Viera (Vieira, 1951, v. XI, p. 305) busca a justificativa religiosa e, por conseguinte, a ancoragem no AIE católico para asseverar: “oh se a gente preta tirada das brenhas da sua Etiópia, e passada ao Brasil, conhecera bem quanto deve a Deus, e a sua Santíssima Mãe por este que pode parecer desterro, cativeiro e desgraça, e não é senão milagre, e grande milagre”.

É nessa construção discursiva de povo que precisa ser salvo – o que também acontece com os povos indígenas, porém pela via catequética – pela obediência ao sistema, submetendo-se às práticas da escravidão, que irão se perpetuar duas representações de pessoa negra.

Para exemplificar, recorremos ao que diz Sodré (1999). Na construção representacional do negro escravizado, há a imagem do negro bom, o domesticado, o que não se rebela à condição a ele imposta. E, de modo inverso, a do negro mau, aquele que, mesmo na condição de domesticado, teria a “natureza” afeita à ira, a se rebelar contra os dogmas sociais dos AIE aos quais foi submetido.

Assim, o negro passa a ser representado ora como “negro bom” (em geral, infantilizado, subserviente, soridente, nos termos da representação social do “bom selvagem” de Rousseau, ora como “negro mau” (animalizado, homicida, impiedoso, mais ou menos conforme os traços do selvagem Caliban, personagem shakespereano de *A tempestade* (Sodré, 1999, p. 148, grifos do autor).

Dito isso, verificamos que é na representação do negro animalizado, ou seja, na representação ideológica colonizadora, que o negro é visto pelo povo abaté. Assim, no encontro do personagem Meio da Noite com a etnia ficcionalizada, já há uma permissividade de contato físico, mas ainda resiste o ideário colonizador até que o sinta integrado à mesma formação ideológica.

Quando chegaram ao terreiro, os guerreiros carregando o negro demasiado assustado, a comunidade cercou. Descobriram os olhos do animal e todos se assombravam, os que soam e o animal [...] e entoavam que era feroz, olhava com ferocidade, tinha mãos largas [...] Deve comer sem fogo, bichos ainda vivos que tenham o azar de abeirar sua mão, sua boca (Mâe, 2021, p. 81).

Abre-se uma possibilidade de enxergar a significação do discurso hegemônico presente nos abaeté, representado pelo escravismo. Ressoa, desse modo, o ideário católico-cristão construído em torno da ideia de negro mau, uma vez que os dizeres abaeté vêm acompanhados de ressonâncias, na ideia de negro sem alma, que necessita-se redimir diante da fé que o construiu discursivamente sem alma: “Vejam os dentes, a força dos dentes, o amplo da boca, tão grande toca para um *animal* de tão pouco *espírito*” (Mâe, 2021, p. 81, grifos nossos).

Há, por parte do povo abaeté, a consciência de que o negro, dentro da estrutura colonial, manteve relações mais próximas ao branco, em razão de ter sido o principal agente da produção colonial, o que o pôs na condição animalizada: “O negro era um animal domesticado pelo branco. Traria seus vícios e chefias” (Mâe, 2021, p. 88). A narrativa é assertiva em demonstrar o processo de reluta à integração branca nos discursos abaeté e o negro é visto como uma ponte para os sentidos da língua inimiga, muito em decorrência das relações mais estreitas com a matriz branca.

[...] mas o negro temeu e entoou, na suja língua branca, um pedido: – ‘Deus me ajude’. E seu bafo fedeu muito entre todos. E todos escutaram e sentiram aquele nojo e Honra entendeu. Honra entoou: – ‘é a língua branca. A língua e o fedor da língua da língua branca, a palavra que apodrece na boca e apodrece a boca’ (Mâe, 2021, p. 86).

Esse imaginário do povo abaeté pode ser pensado como a força hegemônica na construção dos sujeitos, nos lugares em que são representados. O que evidencia a tese althusseriana de que a ideologia parte das condições materiais, das relações postas e mediadas pelos AIE's para as formações discursivo-ideológicas. Pois, ainda que antagonize ideologicamente com a matriz colonizadora e perceba na língua o poder simbólico de dominação, já há algo do discurso colonizador que perfaz o imaginário do grupo abaeté, que se calca numa construção religiosa de pessoa negra bestializada.

A fé católica foi transformada, então, em meio de legitimação da posse de escravos, e mesmo o relacionamento entre senhores e escravos tinha seu cotidiano normatizado pela fé. A interação entre senhor e escravo se dava, afinal, a partir de fórmulas ceremoniais e hierárquicas que eram também expressões de fé (Souza, 2020, p. 49).

A ideia de pertencimento à formação ideológica que se contrapõe ao colonial advém da noção do povo abaeté estar inserido no processo de subjugo da matriz colonizadora e reconhecer o negro também nesse vínculo.

Fugi. Estou livre. Entendes o que falo, rapaz branco. Tu entendas o que falo. O guerreiro branco, ainda sem saber o que sentir acerca maneira de se lhe dirigir, decodificou: – ‘é em fuga, procura a liberdade’. Pai Todo sentiu: – ‘tem o inimigo comum’. O nosso inimigo comum. Aqui, é livre dele. Declaro o abandono dos ninhos (Mãe, 2021, p. 90).

Reconhece-se, desse modo, por meio de liberdade, dita na língua suja, as afinidades das relações materiais de existência entre os indivíduos. Como bem exposto por Sodré (1999), ao trazer o caso da condenação pelo Vaticano de “Beata Mocinha”, em 1894, pelos seus fenômenos místicos. Mostra que “o argumento da Sagrada Congregação da Inquisição Universal era de que a religiosa, parceira do legendário Padre Cícero, provinha ‘do cruzamento de duas raças desprezíveis’ (o negro e o índio). Por isso, tinha ‘alma execrável’ (Sodré, 1999, p 149)”. Em que pesem as diferenças representacionais com que povos indígenas e negros foram significados pelo discurso dominante na colonização brasileira, a ideia de debilidade, de descompasso, sempre esteve marcada na/pela fé, sobretudo.

Considerações finais

A análise do romance *As doenças do Brasil*, de Valter Hugo Mãe, permitiu-nos evidenciar como a formação ideológica católico-cristã esteve intrinsecamente ligada ao processo colonizatório e como o discurso religioso ressoou, por meio de figuras eclesiásticas, como dissonante em algum aspecto da colonização. Os pré-escritos da narrativa evidenciam essa influência ao retomarem materialidades discursivas de autores como Frei Vicente do Salvador e Padre Antônio Vieira. Mesmo quando formulam críticas à administração colonial, seus discursos permanecem atravessados por formações discursivas que, em última instância, justificaram a posse da terra e a aculturação de povos nativos e transladados.

Nossa análise buscou demonstrar, por meio do resgate empreendido por *Mãe* na construção da obra, que a formação ideológica identificada permanece atuando nas subjetividades – tanto dos colonizados quanto do colonizador –, reproduzindo, assim, marcas persistentes do discurso colonial. A resistência do povo abaeté à língua colonizadora demonstra a compreensão simbólica dos meios de dominação, que se dão, após a representação material das condições reais dos indivíduos na estrutura, pela via discursivo-ideológica. Além disso, as contradições da formação ideológico-discursiva são postas no rastro da contradição, evidenciando que o discurso hegemônico encontra espaço para se infiltrar, mesmo quando é ele que se visa combater.

Dessa forma, a Análise do discurso Materialista foi mediada para estabelecer vínculos e questionar os desdobramentos e permanências de uma ideologia regida por um AIE tão normatizador da organização colonial. A análise realizada demonstra como a formação discursiva católico-cristã, longe de atuar apenas no espectro religioso, foi e continua sendo um dos pilares de sentido de uma nação com a marca indelével de ter tido atuado no controle social pelas vias simbólicas da fé.

A perspectiva discursiva adotada na leitura do romance contribui para problematizar as figuras vinculadas à fé, muitas vezes consagradas como símbolos de vanguarda em seus contextos históricos, mas que, a partir de suas interpelações, reatualizam enunciados fundantes da relação de unificação entre Igreja e Estado. Além disso, enfatiza-se a função da memória discursiva como elemento que permite o deslocamento e a reconfiguração dos sujeitos na e pela história.

Agradecimentos

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo financiamento da bolsa na modalidade integral do mestrando Romero Lopes da Silva, por meio do Programa de Suporte à Pós-Graduação de Instituições Comunitárias de Ensino Superior (PROSUC) – Código de Financiamento 001.

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem da Universidade Católica de Pernambuco (PPGCL-UNICAP).

Referências

ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos ideológicos de Estado**. Tradução de Walter José Evangelista. 16. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2023.

CAMINHA, Pero Vaz. **Carta a El Rei D. Manuel**. Dominus: São Paulo, 1963. Disponível em: <https://portalabel.org.br/images/pdfs/carta-pero-vaz.pdf>. Acesso em: 20 de ago. de 2024.

CAMÕES, Luís de. **Os lusíadas**. E. ed. Lisboa: Ministério dos Negócios Estrangeiros; Instituto Camões, 2000.

CHAUÍ, Marilena. **Brasil**: mito fundador e sociedade autoritária. 1. Ed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2000.

CHAUVIN, Jean Pierre. ANTICOLONIALISMO. **Revista de Estudos de Cultura**, [s.l.], v. 1, n. 03, p. 49-55. DOI: 10.32748/revec.v0i03.4773. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/revec/article/view/4773/3993>. Acesso em 15 de jul. de 2024.

COURTINE, Jean-Jacques. **Análise do Discurso Político**: o discurso comunista endereçado aos cristãos. 2. ed. Tradução de Cristina de Campos Velho Birck et al. São Carlos: EDUFScar, 2022.

EVARISTO, Conceição. **Prefácio**. In: MÃE, Valter Hugo. As doenças do Brasil. 1. ed. Rio de Janeiro: Biblioteca Azul, 2021.

GANDAVO, Pero de Magalhães. **Tratado da terra do Brasil**. História da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos de Brasil. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008.

MÃE, Valter Hugo. **As doenças do Brasil**. 1. Ed. Rio de Janeiro: Biblioteca Azul, 2021.

MARIANI, Bethania. **Colonização lingüística**. Campinas, SP: Pontes, 2004.

ORLANDI, Eni. **Análise de discurso**: princípios e procedimentos. 13. ed. Campinas: Pontes Editores, 2020.

PÊCHEUX, Michel. **Papel da memória**. In: ACHARD, Pierre et al. (org.). Papel da memória. Tradução de José Horta Nunes. Campinas, Pontes, 1999.

PÊCHEUX, Michel. **Remontemonos de Foucault a Spinoza**. In: TOLEDO, Mario Monforte (org.). El discurso político. México, Nueva Imagen, 1980.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. 5. Ed. Campinas: Ed da Unicamp, 2014.

SODRÉ, Muniz. **Claros e escuros**: identidade, povo e mídia no Brasil. 2. ed. Petrópolis RJ: Vozes, 1999.

SOUZA, Ricardo Luiz de. **Catolicismo e escravidão**: o discurso e a posse. 1. ed. Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2020.

VIEIRA, Antônio. **Sermões**. Porto: Lello e Irmão, 1951.