

<http://doi.org/10.47369/eidea-25-1-4452>

Recebido em: 12/09/2024

Aprovado em: 02/04/2025



A eficácia da argumentação do hiperenunciador no discurso estético-religioso de Frei Antonio das Chagas

Ricardo Celestino

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

<http://orcid.org/0000-0002-2559-9510>

Jarbas Vargas Nascimento

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

<http://orcid.org/0000-0002-2002-1752>

Este artigo examina a eficácia da argumentação do hiperenunciador no discurso estético-religioso de Frei Antonio das Chagas, com base na interação de duas perspectivas teórico-metodológicas, ou seja, a Análise do Discurso de linha francesa (AD) e a Argumentação no Discurso. A aproximação teórica entre essas duas disciplinas, ou seja, a aliança da AD, nas perspectivas de Maingueneau com a Argumentação no discurso, na abordagem de Amossy, permite-nos uma análise efetiva e produtiva do hiperenunciador como um dispositivo enunciativo-argumentativo intrínseco ao discurso. Embora seja uma categoria complexa, levamos em consideração o lugar que a instância hiperenunciador ocupa para Maingueneau, tendo em mente que o discurso é, efetivamente, dotado de uma dimensão argumentativa, utilizada pelo enunciador para alcançar a adesão do co-enunciador.

Palavras-chave: Análise do Discurso; Argumentação no Discurso; hiperenunciador; discurso estético-religioso; Frei Antonio das Chagas.

La eficacia de la argumentación del hiperenunciador en el discurso estético-religioso de Fray Antonio das Chagas

Este artículo examina la eficacia de la argumentación del hiperenunciador en el discurso estético-religioso de Fray Antonio das Chagas, a partir de la interacción de dos perspectivas teórico-metodológicas: el Análisis del Discurso (AD) y la Argumentación en el Discurso. El enfoque teórico entre estas dos disciplinas, es decir, la alianza del AD, en la perspectiva de Maingueneau, con la Argumentación en el Discurso, en el enfoque de Amossy, nos permite un análisis eficaz y productivo del hiperenunciador como dispositivo enunciativo-argumentativo intrínseco al discurso. Si bien se trata de una categoría compleja, consideramos el lugar que ocupa la instancia del hiperenunciador para Maingueneau, teniendo en cuenta que el discurso está, efectivamente, dotado de una dimensión argumentativa, utilizada por el enunciador para lograr la adhesión del coenunciador. **Palabras clave:** Análisis del discurso; Argumentación en el habla; hiperenunciador; discurso estético-religioso; Fray Antonio das Chagas.

The effectiveness of the hyperenunciator's argument in the aesthetic-religious discourse of Frei Antonio das Chagas

This article examines the effectiveness of the hyper-enunciator's argumentation in the aesthetic-religious discourse of Frei Antonio das Chagas, based on the interaction of two theoretical-methodological perspectives, that is, French Discourse Analysis (AD) and Argumentation in Discourse. The theoretical approach between these two disciplines, that is, the alliance of AD, in Maingueneau's perspectives, with Argumentation in discourse, in Amossy's approach, allows us an effective and productive analysis of the hyperenunciator as an enunciativo-argumentative device intrinsic to discourse. Although it is a complex

category, we take into account the place that the hyper-enunciator instance occupies for Maingueneau, bearing in mind that the discourse is, effectively, endowed with an argumentative dimension, used by the enunciator to achieve the co-enunciator's adherence.

Keywords: Discourse Analysis; Argumentation in Speech; hyperenunciator; aesthetic-religious discourse; Friar Antonio das Chagas.

1 Considerações Iniciais

Com o avanço significativo dos estudos da linguagem, a argumentação transcende o campo da Retórica e adentra o domínio da Linguística, por meio de abordagens semânticas, pragmáticas e discursivas, que analisam como os argumentos são construídos e interpretados na/pela linguagem. A linguagem, assim, passa a ser estudada como veículo de eficácia da argumentação o que, por sua vez, condiciona os objetivos das práticas sociais. Nesse contexto, os linguistas franceses Anscombe & Ducrot (1983) fazem contribuições importantes para a ampliação do debate sobre argumentação, ao postularem que os termos “retórica” e “argumentação” possuem acepções distintas daquelas atribuídas pela tradição aristotélica (Amossy, 2018, p.33). Para eles, os argumentos do locutor estão na língua, lugar onde a argumentação se manifesta. A Teoria da Argumentação na Língua, desenvolvida por Anscombe & Ducrot e fundamentada no estruturalismo, visa a explicar que o sentido se constrói linguisticamente, ou seja, através do dito, secundarizando elementos exteriores à língua e configurando, portanto, um procedimento linguístico, em contraste com o enfoque filosófico da Retórica.

A argumentação é um evento linguístico fundamental e constitutivo da linguagem, pois está inscrita na própria estrutura da língua; por isso, todo e qualquer uso da língua é, em essência, argumentativo. De acordo com Ducrot (1983), a linguagem não pode ser apreendida como um instrumento neutro de comunicação; ela é uma ferramenta de expressão e estruturação dos argumentos. Mais recentemente, as pesquisas de Amossy (2018) situam a argumentação no funcionamento do discurso em uma convergência entre a Análise do Discurso de linha francesa (AD) e a Teoria da Argumentação. Amossy postula que a disciplina Argumentação no Discurso está intrinsecamente ligada à AD, na medida em que essas disciplinas se ocupam com a constituição do discurso, a apresentação dos argumentos e a negociação dos efeitos de sentido para alcançar a adesão do co-enunciador.

Nessa perspectiva, é fundamental apresentarmos, neste artigo, um conceito claro de discurso, já que apresenta sentidos diferentes, dependendo das tradições teórico-metodológicas dos autores que o adotam como objeto de estudo. De nosso ponto de vista, discurso é toda atividade comunicativa entre enunciadores, uma prática enunciativa conectada às dinâmicas institucionais de grupos e comunidades culturais. Nesta perspectiva, o discurso deixa rastros de crenças, valores e posicionamentos políticos, culturais e sociais. Isentar os discursos de um potencial argumentativo seria um gesto de ingenuidade crítica, pois a interação enunciativa possui uma estruturação complexa que transcende a simples sequenciação de enunciados que compõem os processos de discursivização. Essa estruturação é influenciada por elementos linguísticos e extralinguísticos, inseridos na história e em constante negociação de espaço de legitimidade, poder de circulação e adesão.

Estudar a argumentação na perspectiva enunciativo-discursiva, portanto, é considerar os enunciados de um discurso como subordinados às complexidades da prática sociocultural. A negociação de efeitos de sentido exige do co-enunciador, o contato com diversos saberes que, no seu sistema de coerções, podem ser sagrados ou confrontados pelo enunciador. Dessa maneira, ao estudarmos os enunciados de um discurso pela perspectiva enunciativo-discursiva e na interdisciplinaridade com diversas áreas de estudo do pensamento humano, como a psicanálise e o materialismo histórico, base para o estabelecimento teórico-metodológico da AD, amadurecida por pesquisadores como Maingueneau (2005, 2007, 2008a, 2008b), possibilitamos uma compreensão mais profunda das nuances argumentativas de um discurso.

Selecionamos, como referencial teórico-metodológico para a reflexão da relação entre argumentação e discurso, as categorias de interdiscurso e cenas da enunciação propostas por Maingueneau (2008b). Na verdade, o estudo das cenas da enunciação justifica-se pela consideração de que o discurso é o produto de uma prática enunciativa encenada e performatizada. Portanto, é produtivo utilizar uma categoria que permita investigar os papéis performáticos do enunciador e os contratos estabelecidos na prática enunciativa, que desencadeiam um *ethos* discursivo, operando nas tramas do interdiscurso.

Em um segundo momento, examinamos enunciados recortados da “Carta Espiritual IV”, publicadas em *Cartas Espirituais*, escritas por Frei Antonio das Chagas, sob a estética seiscentista do Barroco português. A obra *Cartas Espirituais*, de valor

documental, foi editada postumamente em dois volumes: o primeiro em 1684, com 100 cartas, e o segundo em 1687, com 166 cartas. Analisar essa obra considerando as performances do enunciador como estratégia discursiva de eficácia na argumentação nos permite compreendê-la como um documento histórico-artístico que revela as nuances polêmicas da vida cotidiana no século XVII, cuja formação social, espiritual, religiosa e cultural agrega referências relevantes para nossa contemporaneidade.

Para analisar as estratégias argumentativas na amostra selecionada, investigamos como o enunciador legitima seu posicionamento através da emergência da instância de um hiperenunciador. Nas cenas da enunciação e nas tramas do interdiscurso, o enunciador performatiza a imagem de um mediador entre a palavra divina e seu fiel. Através dessa estratégia enunciativo-discursiva, identificamos o ponto central dos dispositivos de argumentação que visam à adesão do ponto de vista do enunciador pelo co-enunciador fiel e missionário. Maingueneau (2005, 2008b) afirma que a mobilidade da instância do hiperenunciador emerge na cenografia por meio de um sistema de citações presentes no discurso. Assim, ao analisarmos os usos do discurso citado, refletindo sobre as citações encenadas no enunciado e aquelas implícitas no não-dito no interdiscurso, podemos compreender as dinâmicas argumentativas em uma perspectiva enunciativo-discursiva.

2 A argumentação na perspectiva enunciativo-discursiva: interdiscurso, cenas da enunciação e hiperenunciador

O discurso pode ser tomado como a reverberação de uma verdade que nos brota aos olhos, já que tudo pode ser dito e tudo que é dito pressupõe, através do dito, o discurso. Foucault (2012, p.46) considera que *todas as coisas, tendo manifestado e intercambiado seu sentido, podem voltar à interioridade silenciosa da consciência de si*. Nesse sentido, o discurso enunciado é aquele que diz esperando romper com um paradigma contrário, buscando a adesão para que, no futuro, não tenha mais a necessidade de ser dito. Pode ser considerado um tipo de jogo da escritura, leitura e troca por meio do signo, na dinâmica da enunciação, que busca atingir, dentre outros objetivos, a adesão do co-enunciador.

Na perspectiva filosófica, Deleuze (2005) compreende o discurso como a defesa de um valor de verdade do enunciador. Considera que, em um enunciado, revela-se a realidade de razão e desrazão defendida na enunciação. Por essa pressuposição, entendemos que, detrás dos enunciados podemos examinar uma

ação verbal com pretensão de verdade, uma máxima ou asserção sobre determinado tema, um juízo que está intimamente relacionado com o sentido. O enunciado é a materialidade dos sentidos, a porta de entrada que permite proposições e posicionamentos por parte do co-enunciador, localizado em um determinado espaço e tempo.

Amossy (2018) investiga a complexidade e a profundidade do funcionamento discursivo, especialmente em sua dimensão argumentativa. Segundo a autora, o discurso não é apenas uma forma de comunicação, mas um meio de exercer influência sobre a percepção e o pensamento da realidade por parte dos interlocutores. A troca verbal entre enunciador e co-enunciador repousa sobre um jogo de influências, onde o uso da palavra visa agir sobre o outro. Nesse contexto, o dizer é um fazer, e os participantes do discurso exercem uma rede de influências mútuas, fundamentada em três princípios: de influência, de alteridade e de regulação.

O princípio de influência refere-se ao modo como um sujeito pode influenciar o outro através do discurso. Na perspectiva enunciativo-discursiva, essa influência é performatizada e situada em um contexto específico que inclui fatores contingenciais, históricos, sociais e culturais. Comprendemos que o discurso é sempre situado, ou seja, ele ocorre em um contexto que determina as possibilidades e limitações do que pode ser dito e como pode ser interpretado. Amossy (2018) complementa essa visão ao destacar que a argumentação é uma prática social que visa aumentar a aceitabilidade de uma posição controversa. A influência, na argumentação, não é apenas uma questão de persuasão direta, mas envolve a construção de uma performance que torna o enunciador confiável e respeitável. Assim, a influência é um processo complexo que envolve a manipulação de recursos linguísticos e paralinguísticos para moldar a percepção e buscar a adesão do co-enunciador.

A argumentação é uma atividade social e verbal que visa aumentar a aceitabilidade de uma posição controversa. Ela se insere no conjunto das ações humanas cujo intuito é convencer. Nesse processo, o discurso apresenta uma constelação de proposições que justificam uma posição, buscando modificar, reorientar ou reforçar a visão do alocutário. O interlocutor é visto como um alter ego com quem o enunciador compartilha sua visão, tentando fazer com que ele adira a um modo específico de pensar, ver e sentir. Nesse sentido, a argumentação não se

limita a uma simples troca de proposições lógicas; ela é uma prática social complexa que envolve múltiplas camadas de interação e influência. Amossy (2018) observa que a argumentação é uma prática que visa aumentar a aceitabilidade de uma posição controversa, mas essa aceitação não é obtida apenas através de argumentos racionais. Entra em jogo a construção de uma performance que envolve a gestão de uma imagem de credibilidade e confiabilidade que o enunciador projeta ao co-enunciador. Essa estratégia é crucial para que o interlocutor considere a posição do enunciador como válida e digna de adesão.

O princípio de alteridade, por sua vez, envolve a gestão da relação entre os sujeitos, onde cada um reconhece e responde à presença e à perspectiva do outro. Essa gestão é fundamental para a co-construção do sentido no discurso. A alteridade, nesse sentido, é uma dinâmica de reconhecimento mútuo que permite a construção de uma identidade discursiva compartilhada. Amossy (2018) considera que a alteridade é também uma questão de negociação de pontos de vista. Em um contexto argumentativo, o enunciador deve não apenas reconhecer a perspectiva do outro, mas também encontrar maneiras de integrá-la ou contestá-la de forma a avançar sua própria posição. A alteridade, nesse sentido, é um processo dialético onde as identidades discursivas são continuamente negociadas e redefinidas.

A alteridade, portanto, exige uma sensibilidade ao contexto e às expectativas do interlocutor, promovendo uma negociação contínua dos significados. O enunciador muitas vezes busca antecipar possíveis objeções do co-enunciador e responder a elas de maneira que fortaleça sua posição, em uma dinâmica de ajuste e negociação, fundamental para que a argumentação seja eficaz, pois só assim o discurso pode realmente influenciar e transformar as representações do alocutário. Além disso, a alteridade na argumentação também se manifesta na capacidade do enunciador de adaptar seu discurso às diferentes situações comunicativas, reconhecendo que cada interação é única e requer estratégias específicas. Isso inclui a escolha cuidadosa das palavras, o tom utilizado e a estrutura do argumento, todos elementos que devem ser calibrados para maximizar o impacto sobre o interlocutor. Em suma, a argumentação, vista sob a lente do princípio de alteridade, é uma prática complexa e multifacetada que vai além da mera persuasão, englobando um profundo entendimento e respeito pela alteridade do outro.

O princípio de regulação, por fim, trata-se da dinâmica em que cada um dos envolvidos na prática enunciativa possui seu próprio projeto de influência, o que leva

o enunciador a regular a interação discursiva para atingir seus objetivos. Essa regulação é mediada por normas discursivas específicas a cada gênero e contexto de comunicação, implicando um processo de ajuste contínuo onde os interlocutores navegam entre as expectativas normativas e suas próprias intenções comunicativas. Amossy (2018) complementa essa visão ao destacar que a regulação no discurso argumentativo envolve a gestão de estratégias persuasivas. Ela sugere que a regulação é um processo estratégico onde o enunciador deve calibrar suas táticas argumentativas para maximizar a eficácia persuasiva. Isso pode incluir a escolha de argumentos, a organização do discurso e a manipulação de recursos retóricos para criar um impacto máximo no interlocutor.

Para compreender plenamente a dimensão argumentativa do discurso, é essencial examinar a inscrição da argumentação na materialidade linguageira e na situação de comunicação concreta. Isso implica identificar e analisar como os discursos destinados a informar, descrever, narrar ou testemunhar também direcionam o olhar do alocutário, fazendo-o perceber as coisas de uma certa maneira. Nesse sentido, a regulação discursiva não é apenas uma questão de controle unilateral, mas um processo dialógico onde os interlocutores ajustam continuamente suas estratégias em resposta às reações e expectativas do outro. Amossy (2018) observa que a regulação envolve, portanto, uma sensibilidade às normas e convenções do gênero discursivo em questão, bem como uma capacidade de adaptação às particularidades da situação comunicativa. Por exemplo, em um contexto acadêmico, a regulação pode exigir a utilização de terminologia técnica e a adesão a estruturas argumentativas rigorosas, enquanto em um contexto mais informal, pode permitir uma maior flexibilidade e criatividade na apresentação dos argumentos. Além disso, a regulação também implica uma gestão cuidadosa do ethos, pathos e logos no discurso. O enunciador deve construir uma imagem de credibilidade (ethos), apelar às emoções do interlocutor (pathos) e apresentar argumentos lógicos e coerentes (logos) para persuadir eficazmente. Cada um desses elementos deve ser ajustado de acordo com o público-alvo e o contexto, criando uma interação discursiva que é ao mesmo tempo estratégica e responsiva.

Com a intenção de ampliar as possibilidades de compreensão acerca da relação prática enunciativa e prática social e, ainda, a noção de formação discursiva, Maingueneau (2008b) postula o primado do interdiscurso. O interdiscurso é uma categoria que precede o discurso, já que é impossível conhecer a prática social

constante em uma prática enunciativa sem conhecer outros discursos, que dialogam com aquele em análise. O diálogo entre um discurso e outro na prática enunciativa pode ser consensual ou dissensual, levando em consideração um sistema de restrições e coerções globais, uma vez que é por meio da interdiscursividade que encontramos um espaço de embate de diversas formações discursivas que, para o analista, serve de unidade central para o estudo do discurso e, para nós, para a compreensão da argumentação na lógica discursiva. É no estabelecimento de um processo dialógico, de relação nem sempre explícita, entre um enunciado com outros enunciados provenientes de outros discursos, que averiguamos os desacordos de pontos de vista e as estratégias de busca de adesão do ponto de vista em potencial desacordo.

Podemos afirmar que a argumentação no discurso não se dá de forma isolada, mas está profundamente enraizada no interdiscurso, conforme proposto por Maingueneau (2011). A materialidade linguageira e a situação comunicativa concreta são permeadas por uma rede de discursos preexistentes que moldam e influenciam a construção argumentativa. A regulação discursiva, portanto, não é apenas uma questão de ajuste às normas e convenções do gênero, mas também uma negociação contínua com os discursos que precedem e circundam o enunciado atual. Nesse processo, o enunciador deve ser sensível às formações discursivas em jogo, ajustando seu ethos, pathos e logos não apenas em resposta ao público-alvo imediato, mas também em relação ao panorama interdiscursivo mais amplo. Assim, a argumentação se revela como um campo de embate e negociação, onde diferentes pontos de vista se confrontam e se articulam, buscando a adesão do interlocutor através de estratégias que são simultaneamente estratégicas e responsivas, refletindo a complexidade e a dinamicidade do interdiscurso.

Devemos levar em consideração que a diversidade de posições enunciativas faz do discurso um campo de embate e busca de consensos, em meio a inúmeras possibilidades de dissensos. Souza e Silva (2011, p.106) argumenta que essa diversidade confere um conjunto de traços que abrangem todos os planos discursivos. Para a compreensão da argumentação pela lógica discursiva, destacamos dois aspectos principais: o estatuto do enunciador e do co-enunciador e a dêixis enunciativa. Nossa pesquisa busca compreender as premissas argumentativas de um discurso, estabelecendo relações com o interdiscurso e os planos enunciativos, partindo do pressuposto de que os enunciados se constituem mediante uma prática

performática e encenada. No caso de nossa amostra de pesquisa, Carta Espiritual IV, recortada de *Cartas Espirituais*, escritas por Frei Antonio das Chagas, que envolve um discurso literário intimamente relacionado às rotinas institucionais da Igreja Católica, identificamos a presença constante de um enunciador que se expressa sob a orientação de uma instância superior e validatória, a qual chamamos de hiperenunciador. Tanto o enunciador quanto o hiperenunciador são construídos nas cenas da enunciação.

A categoria que encena o que é dito e define o jogo e a performance enunciativa é denominada, em Maingueneau (2008a, 2011), cenas da enunciação. A partir da tríade composta por dispositivos que definem um lugar - a cena englobante e a cena genérica - e uma forma de enunciar e performatizar a partir de papéis construídos e definidos - cenografia - o pesquisador consegue oportunizar uma sistematização para a análise da prática enunciativa que valoriza o texto como um acontecimento. As cenas genérica e englobante definem uma espécie de quadro cênico. A cena englobante possibilita o analista a situar a enunciação em um tipo de circulação de discursos, definindo-a a um quadro espaço-temporal. Ao tratarmos da argumentação, podemos investigar como a categorização por tipos de discurso potencializa efeitos de sentido que garantem ou deslegitima a autoridade do que é dito ou não dito. Em se tratando de uma defesa de ponto de vista sobre o tema segurança pública, por exemplo, evocamos a autoridade de um juiz, extraído de um discurso que circula na esfera de atividade institucional jurídica oferecerá mais ou menos legitimidade na tese defendida? Não é apenas a esfera de atividade que tornará legítimo o argumento de um enunciado, mas podemos afirmar que a esfera de atividade é uma das tramas com potencial discursivo de legitimidade para um argumento.

Para a formação do quadro cênico, também dependemos da cena imposta pelos gêneros de discurso. Neste caso, as rotinas do gênero são encenadas por uma cena genérica pois, na enunciação, podemos destacar os papéis a serem performatizados pelo enunciador e co-enunciador na enunciação que, muitas vezes, são definidos na rede do interdiscurso. O enunciador, assim, executa uma função, performática um papel social e culturalmente atribuído a ele pelo outro. A cena genérica possibilita-nos examinar que o dizer implica, dentre outras funções, a prestação de contas do exercício de um papel social. Argumentar, assim, é uma atividade da linguagem que sofre as pressões das fronteiras delimitadas pelos papéis

que o sujeito desempenha no discurso, em função das rotinas do gênero e do tipo de discurso.

Com a formação do quadro cênico, consolida-se um tipo de palco que possibilita ao enunciador a performance dos papéis para o exercício da enunciação, com a finalidade de dar condições de materialidade àquilo que é dito. A este palco, Maingueneau (2008a) denomina cenografia. É por meio da cenografia que temos condições de examinar as marcas estilísticas, composicionais e temáticas, que determinam as formas de enunciar o discurso. Ainda, a cenografia garante o dizer mostrado, o estilo e a estrutura dos enunciados, revelando o *ethos* discursivo de quem diz e defende um posicionamento na enunciação.

Por se tratar de uma cena que se consolida pela diversidade de formações discursivas, a cenografia está relacionada aos planos da dêixis discursiva, fundamentada por Maingueneau (1997, p41), como *aquilo que define as coordenadas temporais em um ato de enunciação*. A dêixis discursiva situa a enunciação em uma tríade constituída pela relação entre enunciador e co-enunciador, cronografia e topografia. Isso contribui para a compreensão de que a enunciação se inscreve no discurso como uma ação que sofre da intersecção dos três agentes, que podem legitimar ou deslegitimar o que é dito e o que não é dito. A imagem do enunciador, ou seja, seu *ethos*, está, nesse sentido, subordinado às possibilidades de negociação de efeitos de sentido, a partir da qualidade de como os enunciados em análise se inscrevem historicamente - cronografia - institucionalmente - topografia - e performaticamente no laço subjetivo - papéis representados pelo enunciador em interação com o co-enunciador. Por nossa pesquisa priorizar uma amostra que faz uso das estratégias de enunciação literária do Barroco português, mas pertencente ao discurso religioso do século XVII, e ainda, para compreendermos as estratégias de argumentação provenientes por, dentre tantas tramas do discurso, o *ethos* que emerge na cenografia da carta espiritual IV, necessitamos incluir nessa equação a instância do hiperenunciador.

Pela cenografia, Maingueneau (2008a) propõe a categoria de hierenunciador como instância que se associa ao *ethos* discursivo para, dentre outros efeitos de sentido possíveis, fortalecer as estratégias de argumentação e defesa de um ponto de vista. O hiperenunciador emerge por meio de um sistema de citações presentes no discurso em dois planos: pelos procedimentos e pelos lugares. O plano dos procedimentos consiste no uso do discurso citado como um processo, categorizando

à base de critérios diversos como: enunciativos - marcas impressas e aparentes no texto, evidenciando um outro enunciador; tipográficos - marcas impressas e aparentes no texto, evidenciando um outro enunciador; prosódicos - no que diz respeito à forma com que as citações são enunciadas, quer seja, pelo discurso direto, indireto ou indireto livre.

Já o plano dos lugares consiste em citações relacionadas em função dos gêneros, dos tipos de discurso e dos posicionamentos. Dependendo do gênero que estamos lidando, temos regras instituídas de como realizar uma citação. O mesmo acontece, quando tratamos dos tipos de discurso. Responsáveis por conferir a institucionalização do discurso, um tipo de citação pode sugerir maior ou menor credibilidade institucional ao enunciador, a depender de como mobiliza a cenografia para correlacionar a sua imagem com a imagem do hiperenunciador citado.

No caso do discurso religioso, uma das formações discursivas presentes na amostra que selecionamos, o enunciador assume o papel de um porta-voz de um sujeito universal hiperenunciado. A maneira como essa relação é articulada na cenografia irá ofertar maior ou menor adesão aos pontos de vista defendidos no texto. Por fim, também podemos observar como as citações estão relacionadas à função de legitimar ou não posicionamentos como o político, o partidário, o religioso, dentre outros.

Maingueneau (2008a), com isso, observa que pensar sobre o discurso citado na perspectiva enunciativo-discursiva é considerar que, na enunciação, não é apenas o texto de um outro autor que emerge para a defesa de um ponto de vista de um argumento em desenvolvimento, mas a citação implica a participação cênica e performática de um outro enunciador, do texto citado em questão. Assim, citar é uma ação que envolve a própria citação e a participação de um segundo enunciador no discurso, que tem a função de um segundo enunciador no discurso, que tem a função de garantir um dizer, assegurar e reforçar um ponto de vista. À junção de participação e citação, denominamos particitação.

Na particitação, o enunciado citado é um enunciado autônomo, que deve ser reconhecido pelo enunciador e pelo co-enunciador, marcando um deslocamento enunciativo de natureza gráfica, vocabular ou até mesmo sistemática. O enunciado citado marca uma espécie de alteração de voz daquele que o enuncia, em uma lógica de discurso direto: a voz do outro expressa pelo enunciador na enunciação. Contudo,

não consiste em simular o outro na enunciação, mas invocá-lo numa cumplicidade cênica e performática, restituindo-o em uma enunciação que ele não faria parte, mas passa a fazer. A premissa argumentativa da particitação é considerarmos que o enunciador que cita um enunciado mostra adesão a ele, considerando que este faça parte de um *thesaurus* de enunciados de uma comunidade que os faz circular e compartilhar, da qual o co-enunciador também pertence. Maingueneau (2005) afirma que o enunciador cita aquilo que o co-enunciador deveria pensar e refletir, validando seu ponto de vista.

Assim, podemos compreender que a validação de um discurso por meio de um hiperenunciador particitado funciona como uma crença ou uma hermenêutica divina. A instância é produtiva, quando temos o interesse de analisar a sustentação de um ponto de vista, ou a legitimidade de um *ethos* discursivo em discurso artístico-religioso, como é o caso do texto que examinamos.

3 Frei Antonio das Chagas: a religiosidade e a estética barroca no século XVII

Por tratarmos de uma investigação acerca da eficácia da argumentação do hiperenunciador no discurso estético-religioso de Frei Antônio das Chagas, um homem e um estilo do século XVII, com base na interação de duas perspectivas teórico-metodológicas, ou seja, a Análise do Discurso de linha francesa (AD) e a Argumentação no Discurso, dedicamos esta sessão para apresentar as condições sócio-históricas e culturais de produção do discurso que selecionamos para análise.

Em vida religiosa e missionária, Frei Antonio das Chagas ficou conhecido em seu tempo pela forma inovadora de profetizar a palavra cristã. Em seus sermões e cartas, Chagas revelava um jeito irreverente para sua época em compreender a fé cristã o que, muitas vezes, era visto como fora do padrão estabelecido pela Igreja Católica seiscentista. A aproximação que tinha com os fiéis e religiosos proporcionava-lhe orientá-los tanto aos caminhos espirituais, quanto aos institucionais não só como um religioso em seu ofício, mas como um amigo íntimo, que se preocupava com seus interlocutores.

Paes (2006) compreende que o paradigma teológico do período medieval se fundamentou, dentre outros pensadores, na filosofia teológica de Santo Agostinho. No período medieval, a concepção de mundo era a de que o universo se constituía como um todo organizado e orgânico. Agostinho compreende o universo como uma

criação de Deus e pressupõe a existência de um universo teológico e um universo histórico, utilizando a simbologia dos deuses clássicos como arquétipos de um Deus único e criador. A origem da criação do mundo, da vida e do destino dos homens eram por determinação e vontade divina.

Predomina-se na Filosofia medieval a especulação acerca da natureza e da criação divinas, no lugar da busca pela sabedoria, como na Filosofia clássica. A razão passa a ser a iluminação divina e a compreensão da luz verdadeira que era Deus. O conhecimento se dava pela investigação do inconsciente da alma humana e de sua comunicação com Deus. O sentimento de culpa, os pecados do corpo, as práticas pecaminosas do cotidiano da vida mundana, eram fruto do pecado original. O livre-arbítrio serve para a recusa do pecado, e o homem que cede ao pecado deve recorrer ao socorro divino, para se direcionar à liberdade da alma e do vínculo ao corpo pecador.

Outro filósofo do período medieval que influenciou a concepção de religiosidade dos protestantes e da Igreja Católica, no século XVII, foi Santo Tomás de Aquino. Pautado pelo pensamento aristotélico, Paes (2006) afirma que Santo Tomás de Aquino estabeleceu uma distinção entre fé e razão diferente do que era proposto por Agostinho. Para Santo Tomás de Aquino, fé e razão eram autônomas, mas necessitavam de uma concordância, pois se complementavam. Observa que a criação do universo é um ato livre de Deus que, ao criá-lo, dedicou parte de sua perfeição a cada criatura que o habitasse. O corpo físico era o caminho que a alma encontrava para atingir o estado de plenitude, e a vontade de liberdade era o apego ao bem, que só era possível pelo auxílio da razão.

O conceito de cidade é ressignificado por Santo Tomás de Aquino. O homem, animal social e político, necessitava da cooperação de outros homens. A sociedade era construída, a partir da necessidade humana e era realizada pela razão e vontade de constituir-se como comunidade perfeita. Tal concepção de cidade contrapunha o que afirmava Agostinho acerca da dualidade cidade terrestre e cidade de Deus, já que, Santo Tomás de Aquino acreditava que os homens não eram pecadores em sua essência, mas o pecado estava na forma com que cada um conduzia o livre-arbítrio. Contudo, compreendia assim como Agostinho que a cidade funcionava como um corpo místico, cuja cabeça era a autoridade do rei, cuja função era manter o controle e a harmonia das demais partes do corpo do Estado. Ainda preservando a necessidade de hierarquias e funções fixas a cada membro da sociedade, Santo

Tomás de Aquino pressupunha que legislar era a responsabilidade em manter a ordem e a harmonia social, e o rei representava o poder intermediário entre Deus e o mundo, ou seja, um intermediador.

Aquino propunha que as leis do mundo eram formadas por comunidades hierárquicas e governadas por uma lei proporcional às suas naturezas. Havia a lei divina dos desígnios de Deus, a lei natural, que era a impressão do homem às leis divinas, e a lei humana, elaborada pela razão dos homens. A lei natural, baseada e normatizada pelas leis divinas, era inalterável e determinava o comportamento institucional da sociedade no que diz respeito aos valores morais, éticos e políticos. A comunicação tomista foi uma forma de unir à fé as ordens do mundo físico, influenciando o pensamento político medieval da humanidade como corpo místico, a concordância entre civitas e a Igreja, e até mesmo a construção da racionalidade e organização do poder monárquico de Portugal, em decadência no século XVII.

Durante a Contrarreforma, a instituição Igreja Católica foi tema da Arte Barroca em Portugal. Em contrapartida, os discursos religiosos também utilizaram da estética da Arte Barroca como base para a construção enunciativo-discursiva de seus gêneros. A linguagem e a temática utilizada em sermões, cartas espirituais, poemas, romances, atraía ou retraía crentes, levando-os a aceitar ou rejeitar as diretrizes da Igreja Católica. O cultismo e o conceptismo presentes no discurso literário também são encontrados em *Cartas Espirituais* de Frei Antonio das Chagas como forma de legitimar um ponto de vista enunciado e garantir a adesão do co-enunciador aconselhado. As características do pensamento e da literatura do Barroco português são essenciais para o estudo de *Cartas Espirituais*.

O estilo barroco em Portugal nasceu de uma forte depressão política, econômica e cultural, em virtude do grande período de dependência à Espanha. Eclodiu a partir da crise dos valores renascentistas em função das lutas religiosas e pela falência do comércio com o Oriente. O Renascimento, acompanhado pelo período das Grandes Navegações portuguesas, pelas colonizações da África e da América, e pelas expansões marítimas, alimentou um absolutismo existencial no homem português do século XVI. Detentor dos conhecimentos científicos, dos domínios da arte, dos domínios da razão, o homem desse século tudo podia frente ao mundo. Todavia, no final do século XVI e início do século XVII, com os eventos históricos, que culminaram na perda da independência de Portugal, há a ressurreição

de valores abandonados desde o período medieval, junto do que era proposto pelos renascentistas.

O dualismo conceitual frente ao mundo, o estilo artístico e literário caracterizado como pós-renascentista, que mistura elementos característicos do renascimento, do paganismo e do sensualismo com as estruturas medievais de traços arcaizantes promovidos pela Contrarreforma e que comprovam forte religiosidade, que faz lembrar o teocentrismo medieval, é caracterizado como o Barroco. Estende-se não só à literatura como também à pintura, escultura, arquitetura e música produzidas no século XVII, e ainda, gêneros institucionalizados como o discurso religioso seiscentista, que abrange dos anos 1600 ao início dos anos 1700.

O barroco é considerado um tipo de linguagem artística engenhosa e experimental, na medida em que contrapõe ao clássico, sua clareza e sua objetividade. Hansen (2001) observa que a informalidade barroca pressupõe uma forma aberta e dinâmica de produção artística, e o irracionalismo e a clareza relativa são esclarecidos, uma vez que a prática particular do discurso prescreve racionalmente os processos e procedimentos da sua invenção, publicação e consumo. A irracionalidade e a clareza relativa são esclarecidas, quando se tem à luz as condições sócio-histórico-culturais do século XVII, definidas como a mentalidade barroca e a subjetividade psicológica do homem barroco, que em seu tempo vivia sob a influência do cientificismo antropocêntrico e da fé cristã teocêntrica. O esquema evolucionista da história, marcada por atrasos e progressos, que justifica a angústia do homem barroco que busca conciliar, inutilmente, o teocentrismo da Idade Média e o antropocentrismo do Renascimento.

Em relação ao estilo de clareza relativa, Hansen (2001) afirma que os efeitos contrastivos, a intensidade dramática dos versos e prosas, eram de básica fruição para os autores e público do século XVII. A recombinação inesperada de versos e até de sermões e cartas era um artifício retórico de rebuscamento e domínio da arte escrita. Consideram-se as imagens produzidas pelos discursos do século XVII como entimemas ou silogismos retóricos, compreendendo como esquemas figurativos da linguagem, contradefinição e argumentação. A falta de clareza defendida por Hansen (2001) corresponde a inúmeros processos de argumentação, que possuem padrões retóricos coletivizados de alguma maneira, na prática social de gêneros específicos como as cartas espirituais, os sermões, os poemas, os romances, dentre outros do século XVII, que se modernizaram e modificaram em períodos posteriores.

Considerar as antíteses, hipérboles, alegorias dentre outros recursos figurativos da linguagem barroca em decorrência de um irracionalismo, dilaceramento e angústia do enunciador do século XVII, limita a produção artística de uma época. Hansen (2001) defende que é discutível que as artes do século XVII, em especial as de influência gongórica, sejam simplesmente a expressão de angústia dos artistas que as produziram. Os autores representam suas angústias, paixões e anseios em um estilo de texto estruturado segundo *preceitos* técnicos objetivamente partilhados. As artes consideradas barrocas, informais, irracionais do século XVII possuem embasamento estilístico das versões neoescolásticas do *Livro III da Retórica*, que compreendem novas conceituações da dialética e da retórica aplicadas no século XVII.

4 As estratégias de argumentação a partir da instância do hiperenunciador na carta espiritual IV, de Frei Antonio das Chagas

Cartas Espirituais de Frei Antonio das Chagas foi compilada e publicada postumamente em dois volumes: o primeiro em 1684, com 100 cartas, e o segundo em 1697, com 166. Inseridas nos campos discursivos religioso e literário, tem o objetivo de orientar e doutrinar fiéis missionários do século XVII aos caminhos da fé cristã e aos dogmas da Igreja Católica. Escritas durante o período de vida missionária de Frei Antonio das Chagas, entre os anos de 1662 a 1682, refletem o pensamento da época, marcadas pela dualidade entre o sagrado e o profano, o teológico e o institucional, característica do campo discursivo da arte barroca do século XVII. Como forma de fazer perdurar no tempo as doutrinas institucionais e os entendimentos dos valores de espiritualidade seiscentistas, *Cartas Espirituais* retrata sócio-historicamente particularidades do século XVII. Trata-se de um meio de comunicação por escrito, entre o enunciador e o co-enunciador, que não implica apenas uma intenção noticiosa, mas colocar em comunhão um sentimento, um fato e uma doutrina.

Com a finalidade de examinar a amostra selecionada como discurso que desempenha uma função social de orientação e doutrina espiritual e religiosa, e que, pela construção das cenas da enunciação, evidencia o papel do hiperenunciador no gênero carta espiritual, selecionamos a carta espiritual IV. Nosso objetivo é identificar, no discurso encenado, a mobilidade do hiperenunciador por meio dos aspectos que fundamentam os diferentes pontos de vista expressos pelo

enunciador. Além disso, buscamos reconhecer, pelas formações discursivas impressas nas cartas espirituais selecionadas, marcas da estética barroca e da religiosidade do século XVII, que reforçam a mobilidade do hiperenunciador e a construção de um ethos discursivo.

A carta selecionada é desenvolvida a partir de um contato anterior do enunciador com co-enunciador, ou seja, possui uma temática pré-ordenada pelo co-enunciador, cujo desejo é ser orientado pelo enunciador. Contudo, mais do que uma orientação doutrinária pessoal, a carta espiritual selecionada é uma carta-resposta, que se assemelha, muitas vezes, com as epístolas doutrinárias de São Paulo, no discurso bíblico, já que busca orientar seu fiel espiritualmente, evidenciando a necessidade de que só é possível alcançar a espiritualidade plena se se adequar às doutrinas institucionais religiosas, como podemos observar no recorte abaixo:

RECORTE I

Vois sois hum pouco de pó, e cinza, huma pouca de terra esteril, e cheya de espinhos, e hum sacco de podridaõ, hoje que pareceis melhor. E daqui a pouco, esterco, e mantimento de bichos. E nada tendes de vosso, mais que peccary, e naõ saber agradecer a Deos os favores, que vos faz. Tudo que em vós sentis do amor de Deos, saõ obras de seu amor. E Deos o que está fazendo em vós, pode faze rem qualquer creatura, que melhor lho agradecerá. Por seus altissimos juizos mostra que vos quer bem, e que vos ama a vós, ao mesmo tempo que na redondeza do Mundo deixou outros muito melhores que vós, e de melhores inclinações. E neste conhecimento haveis de ir sempre, para que naõ percais a Humildade, que he o alicerce de todas as virtudes. E quanto mais esta se mette por baixo da terra, conhecendo a sua vileza, e a sua ingraticidaõ, tanto mais sabe crecer, e entra pelo Ceo o amor de Deos, que mora nos humildes de coraçãõ, mais que em todos. E para saber isto como he, tende sentido bem no que vos digo.

A carta IV tem como objetivo orientar, espiritual e institucionalmente, um co-enunciador que almeja iniciar a vida religiosa missionária. O discurso é organizado, já no início do Recorte I, pelos enunciados particitados *Vos sois um pouco de pó, e cinza, huma pouca de terra esteril, e cheya de espinhos, e hum sacco de podridaõ, hoje que pareceis melhor. E daqui a pouco, esterco, e mantimentos de bichos. E nada tende de vosso, mais que peccar, e naõ saber agradecer a Deos, os favores que vos faz.* Os enunciados marcam o valor da vida do homem e sua representatividade enquanto sujeito individual, autônomo e antropocêntrico. Refere-se ao corpo do homem e não à sua alma. Ao constituí-los, o enunciador possibilita a sedimentação de um ethos discursivo que busca diminuir o valor da vida mundana do fiel e reforçar a necessidade

do co-enunciador em unir-se ao divino, espiritual e institucionalmente. Tomamos os enunciados como particitados, pois identificamos certa mobilização do aparelho enunciativo, alterando a voz e a imagem do enunciador em relação aos enunciados seguintes.

Com o intuito de definir o homem mundano, o enunciador utiliza uma voz institucional e universal, que transcende os lugares ocupados por ele mesmo e pelo co-enunciador. Os pontos de vista dos enunciados particitados são construídos com a pretensão de serem aceitos por ambos como incontestáveis, pois são legitimados na enunciação e na prática social como *Thesaurus* hiperenunciados por um sujeito universal, pertencente ao campo discursivo religioso. Isso faz com que o dissenso, eixo central da argumentação, seja deixado em segundo plano, para um discurso que só oferece lugar para o consenso. No enunciado *Vois sois um pouco de pó, e cinza*, o enunciador propõe a relação entre a existência física do co-enunciador e sua inexistência mundana ao final de sua vida carnal. Associar a existência humana aos termos *pó*, *cinza*, utilizados pelo enunciador como predicativo, que adjetiva uma característica do homem seiscentista, marcam a efemeridade da vida, a passagem do nascimento à morte.

O enunciador compara, também, a existência do homem com a *terra esteril*, *cheya de espinhos*, e *sacco de podridão*, associando-o como um ser humano que não gera frutos – estéril –, cujos atos está contido o pecado – espinhos, podridão. A associação é pertinente à época, se levarmos em consideração a concepção de vida mundana e vida espiritual presente no pensamento barroco seiscentista. O homem encontra-se dividido entre os prazeres do corpo e os prazeres do espírito, entre o cientificismo e o pensamento renascentista e a cultura medieval, o teocentrismo e as Leis do Estado em semelhança com as Leis Divinas propostas pela religião. Os costumes, as práticas sociais, a concepção de vida, são regulados sob a base de tais coerções conflitantes à época, que geram a antítese do homem barroco. O enunciador, nesse sentido, cerca-se do *ethos* de um sujeito inserido em um lugar institucional, assumindo o papel de representante da doutrina cristã, detendo um posicionamento definido na enunciação em relação ao bem e o mal. Considera-se pecado quaisquer tipos de práticas que não coadunem com o proposto pelas doutrinas religiosas.

Os enunciados, *Vos sois um pouco de pó, e cinza, huma pouca de terra esteril, e cheya de espinhos, e hum sacco de podridão, hoje que pareceis melhor. podem ser*

compreendidos como uma orientação de alguém que promove um desabafo, simultaneamente. O enunciador também é um pecador e, ao enunciar *E nada tendes de vosso*, mais que pecar, e não saber agradecer a Deos os favores que vos faz, reforça a ideia de que o homem, enquanto antropocêntrico, renascentista, centralizador de seus atos, é um pecador que não sabe agradecer os favores de Deos. Já o homem teocêntrico, missionário, que cumpre com os deveres de seu lugar social, que compreende sua condição, também é pecador, mas pareceis melhor, está em vantagem ao outro, pois permite a ação de Deos em seus atos, lembrando que se o fiel religioso cumpre com seu dever, é Deos quem age por ele, sendo o fiel meio pelo qual as ações de Deos se materializam. Ao enunciar *e nada tendes de vosso*, o enunciador recupera a noção de corpo místico e afirma a função social do co-enunciador, que é filiar-se às doutrinas religiosas que são o único caminho para se elevar espiritualmente.

Nos enunciados posteriores ao particitado, o enunciador amplia os argumentos analisados, direcionando-os à temática de como o co-enunciador deve compreender e realizar o trabalho missionário. No recorte VIII, o enunciador reflete como *Deos* atua no fiel e como o fiel deve compreender a ação de *Deos* em seus atos. Reafirma a necessidade do co-enunciador em valorizar o trabalho de *Deos* em suas ações, e não se vangloriar daquilo que faz parte de uma missão maior, identificado nos enunciados *tudo que em vós sentir do amor de Deos, são obras de seu amor. E Deos o que está fazendo em vós, pode fazer rem qualquer creatura, que melhor Iho agradecerá*. O enunciador busca retirar do co-enunciador a concepção de sujeito individual, e concede-lhe a identidade de um sujeito comunitário. *Deos*, para o enunciador, atende por todos, pois todos são iguais.

O enunciador finaliza o Recorte I, enaltecendo a necessidade de humildade no trabalho missionário e chamando atenção para o fato de o religioso ter como alicerce de todas suas práticas a humildade, o que fará com que ele cresça e entre no *Ceo*. Para o enunciador, a humildade, que consiste na valorização do trabalho coletivo e a noção de que o missionário assume uma função institucional, que complementa o corpo místico do Estado, sem se privilegiar, encarando como parte de *Deos*, é sinônimo do amor de *Deos* compreendido. Ao realizar tal analogia, o enunciador busca esgotar a possibilidade de contra-argumentação do co-enunciador, já que legitima seu ponto de vista como universal, a partir de um jogo de conceitos e ideias. Ser humilde tal qual defende o enunciador pressupõe a realização de quaisquer

trabalhos missionários sem a contestação do co-enunciador à organização institucional. Se é o homem desvalorizado em sua individualidade, a instituição Igreja Católica é meio pelo qual o sujeito se coletiviza e aproxima-se do Ceo e o confronto institucional é um confronto divino. Ao enunciar humildade, pressupõe-se também a obediência institucional do co-enunciador à Igreja Católica, ou ao convento no qual atua.

RECORTE II

A Graça de Deos, e o Amor de Deos, he a natureza, e o ser de Deos, que todo he Amor, assim como nós somos Corpo, e Alma. E daqui vem, que quem vive em graça, e em amor, vive em Deos, e Deos vive nelle, e Deos he o que obra nelle. E porque como então a creatura participa da Divina Natureza, assim como a vide, que vive unida á cepa, della recebe o succo, e o humor, de que vive, e de que dá fructo: assim a creatura unida com seu Creador, cresce cada vez mais, e dá fructo de boas obras. E como a Graça, e Amor de Deos, he infino; logo que a creatura tem alguma cousa della, ferve, e deseja ardentemente sahir de si toda, e chegar-se áquelle infinito Senhor, como a panella, que tem grande fogo, este sahe em cachões fora da panella, e se deseja ir, e sahe.

No Recorte II, o enunciador associa a *Graça Divina* e o *Amor de Deos* à natureza e exemplifica, a partir dessa associação, como deve ser compreendida a fé do co-enunciador com *Deos* e sua necessidade de torná-la exterior no trabalho missionário. Nos enunciados *A Graça de Deos, e o Amor de Deos, he a natureza, e o ser de Deos, que todo he Amor, assim como nós somos Corpo e Alma.*, o enunciador cria um conceito para *Graça, Amor, Corpo e Alma*, associando-os à natureza. *Graça* remete ao dom de *Deos* que eleva o homem ao estado sobrenatural de santidade, ou o aproxima desse estado. Também pressupõe à ideia de prática do bem, das palavras e dos atos de *Deos* por parte do fiel. *Amor* refere ao sentimento predisposto de desejar o bem do próximo, com afeto, apego e dedicação. O *Amor de Deos* pode ser compreendido como um sentimento de atração, paixão e inclinação pelo divino. O *Amor* e a *Graça de Deos* estão relacionados ao sentimento de adoração, veneração e devoção a *Deos* e, quando associados à natureza por comparação, em *A Graça de Deos e o Amor de Deos, he a natureza*, identificamos que as condições necessárias para o trabalho missionário e o enriquecimento espiritual do co-enunciador – a *Graça* e o *Amor de Deos* – são naturais, no sentido de que são regulados por fenômenos universais e inquestionáveis, inatos e inerentes a si mesmos, que independem da vontade e da atuação humana.

Trata-se o natural como algo genuíno, puro, o originário e oriundo de todas as coisas, a antítese de artificial. Por natureza, entende-se como aquilo exterior ao homem, que possui um Sistema de leis e um funcionamento autônomo e que explicam o mundo como um todo. A natureza possui uma organização, uma lógica indiscutível e exata, uma essência que, mesmo não conhecida pelo homem, existe e funciona. A natureza é o berço de nascimento de todos os seres e o estado primitivo do homem, antes de fazer parte da civilização. Associar a *Graça Divina* e o *Amor de Deos* à natureza é reforçar o pensamento teocêntrico de que tudo está suscetível e centralizado em *Deos*. A associação permite, também, uma oposição ao cientificismo do século XVII, que busca distanciar e dissociar o divino dos fenômenos naturais e sociais, compreendendo o meio e a sociedade de forma mais racional do que metafísica. Muitos cientistas do século XVII eram rotulados de pecadores imorais por negarem, em suas pesquisas, a associação de um fenômeno natural ou de uma lei institucional com o divino. Destacam-se pensadores como Maquiavel, Descartes inoza, Leibniz, que polemizaram esta relação entre o natural e o divino, muito presente na edificação do pensamento teocêntrico.

O enunciador associa a *Graça* e o *Amor de Deos* à constituição do ser de *Deos*, comparando-o aos homens – *assim como nós* – constituídos por *Corpo* e *Alma*. Em Santo Tomás de Aquino e Santo Agostinho, no que se refere à relação *Corpo* e *Alma*, o *Corpo* é necessário e fundamental para o cumprimento da missão e do papel o qual o indivíduo está pré-determinado na sociedade estamental e que carrega em sua *Alma*. O *Corpo* é sagrado, pois é ele quem executará as funções preestabelecidas pelo divino materializado nas instituições Estado e Igreja Católica. O fiel é parte do *Corpo* do Estado, sendo o Estado a simetria perfeita do *Corpo Místico* de Deus. A Igreja Católica tem a função de estabelecer o elo entre o *Corpo* do fiel com *Deos*, e esta ligação só é possível pela *Alma* do fiel. A *Alma* é o que transcende o *Corpo* e continua após a morte do fiel. O *Corpo* é efêmero, morre, vira pó e cinzas; a *Alma* é o que permanece e será julgada pelas Leis Divinas no dia do juízo final. A simetria perfeita de *Corpo* e *Alma* para o enunciador, e segundo o paradigma cristão seiscentista, é o cumprimento missionário do fiel em suas funções institucionais, com a *Alma* preenchida de *Graça* e *Amor de Deos*. Ao definir *Graça* e *Amor*, pressupõe-se uma ação missionária e uma contemplação espiritual em harmonia. Retomando o Recorte I, compreende-se que a antítese criada entre o homem antropocêntrico e autônomo e o sujeito comunitário está implicada nos enunciados, que reforçam a necessidade de

harmonia entre *Corpo* e *Alma* pela *Graça* e *Amor* de *Deos*, já que se constrói, anteriormente, a concepção de que o indivíduo é parte de um todo que constitui um corpo unificado.

Como forma de legitimar os posicionamentos contidos nos enunciados destacados, o enunciador mobiliza o aparelho enunciativo com o enunciado particitado *que quem vive em graça, e em amor, vive em Deos, e Deos vive nelle, e Deos he o que obra nelle*. Compreendê-lo como uma particitação é pertinente, pois o enunciado tem caráter definitivo do que foi dito anteriormente. Ainda, é posterior ao enunciado *E daqui vem* e recorre a uma voz de outro dentro da própria voz enunciada. O hiperenunciador desta particitação não é identificável pelos envolvidos na enunciação, mas é aceito e tomado como valor de verdade por contemplar os campos discursivos, que constituem as coerções do discurso religioso do século XVII.

Nos enunciados *E porque* como então a criatura participa da Divina Natureza, assim como a vide, que vive unida à cepa, della recebe o succo, e o humor, de que vive, e de que dá fructo, o enunciador estabelece uma relação de comparação entre *Deos* e natureza, com a finalidade de defender o ponto de vista criado de que *Deos* é natureza, no sentido de que ele age nos fenômenos internos da *Alma* para valorizar o *Corpo*. Assim como a natureza é responsável pela união de vide, que é o braço ou a vara da videira, ou se recorrermos à etimologia latina, *vitis.is*, que significa cordão umbilical, com a cepa, que é o tronco da videira, se ampliarmos para um efeito de sentido possível no campo religioso, a parte principal da árvore, o organismo materno, ou que permite a vida da vide, é responsável pela alimentação vital da videira, assim como a criatura, segundo o enunciador, é pela Divina Natureza.

O enunciado anteriormente destacado acentua a noção de corpo místico e a responsabilidade da missão do religioso, a partir de um jogo de ideias que institucionaliza seu discurso. Ao afirmar que a criatura é responsável pela *Divina Natureza*, pressupõe-se que a criatura que estiver unida a *Deos* está plantada em um solo fértil e dará bons frutos. Por sua vez, aquele que não serve a *Deos*, está em solo ruim e prejudicará os frutos. Trata-se de uma institucionalização do discurso, ao passo que o enunciador propõe uma relação de bem e mal com aquele que está ligado a *Deos* e àquele que tem outra postura religiosa ou de espiritualidade, que é identificado nos enunciados *assim a criatura unida com seu Creador, cresce cada vez mais, e dá fructo de boas obras*. O enunciado serve também de alternativa para o

destino traçado no início do recorte II. O uso das palavras *creatura* e *Creador* pressupõe a institucionalização de seu discurso às coerções cristãs.

Com a finalidade de reforçar a adesão do co-enunciador aos enunciados analisados, o enunciador utiliza, novamente, um enunciado particitado: *e como a Graça e Amor de Deos, he infinito*. Afirmar que a *Graça* e o *Amor* são infinitos pressupõe que *Deos* é eterno e contrapõe com a efemeridade da vida apresentada no início da Carta IV, a qual destacamos no Recorte VIII. Pressupõe-se afirmar que *Deos* é superior ao fiel, mas por ser bom e constitutivo a ele, é o único caminho para livrar a *Alma* da efemeridade do *Corpo*. Reforça, ainda, a condição de *Graça* e *Amor*, a bondade e o trabalho missionário, que para o fiel são finitos mas para *Deos* não. Reforça, então, a noção de sujeito coletivo, em detrimento do sujeito individual, sem *Deos*. A repetição de *Graça* e *Amor* busca reforçar a adesão do co-enunciador e a legitimidade do ponto de vista criado pelo enunciador.

Nos enunciados seguintes, o enunciador amplia a definição particitada e conclui os argumentos contidos em todo o Recorte IX. Para ele, o *Amor* e a *Graça* de *Deos* é a essência das ações do missionário. São infinitos não pela vida terrestre, mas pelo que o fiel missionário semeia e deixa para a posteridade. Para explicar a definição de *Graça* e *Amor* infinitos, compara ambos os sentimentos com a ação da panela sob grande chama. A conclusão do Recorte, bem como a comparação do *Corpo* com a panela e a *Alma* com o fogo, recuperam a noção de que todos os fenômenos são naturais e devem ser compreendidos, aceitos e inquestionáveis pelo co-enunciador, já que estão no âmbito da espiritualidade, ao propor a sintonia *Corpo* e *Alma*, justificando a existência de cada um. Também se propõe institucional, ao passo que a *panela* ao fogo serve para cozer o alimento, assim como o *Corpo* e a *Alma* servem para garantir um produto maior ao outro, o cumprimento missionário do fiel com *Graça* e *Amor*. A espiritualidade do co-enunciador, o apego à *Graça* e ao *Amor de Deos* servem para a realização de um bom trabalho missionário e para a compreensão da necessidade deste e sua prática com *Graça* e *Amor*. A comparação entre *panela* e *Corpo*, *fogo* e *Alma* traduzem a necessidade do equilíbrio espiritual para o bom trabalho institucional.

5 Considerações finais

Compreendemos, ao término esse artigo que o enunciador e o co-enunciador são instâncias que influenciam e são influenciadas pela instituição a qual

representam. Nossa amostra selecionada nos auxilia compreender que os enunciados constituídos revelam posicionamentos e formações discursivas, que nos permitem a consolidação de um espaço discursivo que determina o que pode e o que não pode ser dito. Ao examinar as condições sócio-histórico-culturais de produção dos enunciados analisados, identificamos que tanto o enunciador quanto o coenunciador se deparam com a polêmica do sacroprofano, das reformas religiosas, da valorização do cientificismo e da decadência da espiritualidade, e buscam posicionar-se de forma a não estabelecer um equilíbrio entre um posicionamento e outro, mas institucionalizar-se e defender uma verdade absoluta. Assim, o enunciador mostra-se adepto a um posicionamento de forma a invalidar todos os demais, utilizando da retórica gongórica do cultismo e do conceptismo, frequentes na arte Barroca, para convencer o co-enunciador, que possui sensação de fragilidade de sua fé e de sua devoção institucional frente às antíteses do mundo seiscentista, quanto a qual posicionamento deve aderir.

Nesse sentido, o hiperenunciador assume função no interior do discurso encenado como aquele que legitima e garante os enunciados do enunciador, assim como o ponto de vista expresso no discurso epistolar. Diante de inúmeros pontos de vista possíveis que marcam temas do século XVII, o hiperenunciador auxilia na adesão do co-enunciador a um ponto de vista ideal, uma vez que tanto o enunciador quanto o co-enunciador integram uma comunidade que reconhece os enunciados particitados que emanam da autoridade de um sujeito universal hiperenunciado. O uso de uma instância hiperenunciada, na amostra selecionada, é uma estratégia enunciativa do enunciador, que tem como finalidade valorizar a instituição a qual representa e a mensagem espiritual a qual permite transmitir. A utilização de tal instância pauta-se em um jogo de ideias, conceitos e palavras, que inserem o discurso como estético do Barroco português, da mesma forma que autores institucionalizados do discurso religioso como cultores da Literatura Barroca, dos quais destacamos Padre Antonio Vieira, Padre Manuel Bernardes, dentre outros.

Portanto, notamos que Frei Antonio das Chagas é tomado como grande cultor da palavra cristã e um estudioso humilde dos cânones religiosos. Sua estratégia era fortalecer os laços dos fiéis com a instituição Igreja Católica e a espiritualidade cristã, como que se tornando íntimo e amigo de cada orientado, o que o influenciava na busca pela adesão do ponto de vista do outro, a seu discurso. Tal prática reflete na enunciação das Cartas Espirituais, ao passo que notamos confissões que, se tomadas

no universo institucional o qual ambos os envolvidos da enunciação vivenciam, implicariam severas punições, levando em consideração o ambiente rígido e tradicional que era o universo formal dos conventos e seminários. O fato de o enunciador mostrar-se cúmplice e caridoso ao co-enunciador fortalece a adesão deste ao discurso enunciado, somando isso ainda às demais estratégias, que encenam Cartas Espirituais como discurso de doutrina espiritual e institucional.

Referências

- AMOSSY, Ruth. **A argumentação no discurso**. São Paulo: Contexto, 2018.
- ANSCOMBRE, Jean-Claude; DUCROT, Oswald. **L'Argumentation dans la langue**. Bruxelas: Mardaga, 1983.
- CHAGAS, Frei Antonio das. **Cartas Espirituais**. Porto: Campo das Artes, 2000.
- DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Tradução de Cláudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 22. ed. São Paulo: Loyola, 2012.
- FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense-universitária, 1987.
- HANSEN, João Adolfo. Prefácio. In: PÉCORA, Antonio Alcir Bernárdez. **Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos Sermões de Antonio Vieira**. EDUSP: São Paulo, 1994. p. 15-36.
- HANSEN, João Adolfo. Barroco, Neobarroco e outras ruínas. **Teresa – Revista de Literatura Brasileira**, São Paulo, n. 2, p. 10-68, 2001. Disponível em: <https://revistas.usp.br/teresa/article/view/116560>
- HANSEN, João Adolfo. Educando príncipes no espelho. **Floema Especial**, ano II, n. 2, p. 133-169, 2006.
- MAINGUENEAU, Dominique. A noção do hiperenunciador. **Polifonia**. Cuiabá: EDUFMT, n. 10, p. 75-97, 2005.
- MAINGUENEAU, Dominique. **Cenas da Enunciação**. São Paulo: Parábola, 2008a.
- MAINGUENEAU, Dominique. **Gênese dos discursos**. São Paulo: Parábola, 2008b.

MAINGUENEAU, Dominique. **Análise de Textos de Comunicação**. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **Tratado de argumentação**. A Nova Retórica. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PAES, Maria Paula Dias Couto. **A sociedade do corpo místico**: a formação do Império e a fundação da América portuguesa. Tese de doutoramento do Programa de Pós-graduação em história UFMG. Belo Horizonte, 2006.

SOUZA-E-SILVA, Maria Cecília. **Comunicação e Análise do Discurso**. São Paulo: Contexto, 2011.