

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA**  
**INSTITUTO DE CIENCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

Paulo Victor Zaquieu-Higino

**TODOS OS CAMINHOS LEVAM A CEDAMUSA**  
**O antimodernismo pós-moderno de Padre/Dom Rifan na constituição do**  
**neotradicionalismo da Administração Apostólica Pessoal São João Maria Vianney**

Juiz de Fora

2019

Paulo Victor Zaquieu-Higino

**TODOS OS CAMINHOS LEVAM A CEDAMUSA**

**O antimodernismo pós-moderno de Padre/Dom Rifan na constituição do  
neotradicionalismo da Administração Apostólica Pessoal São João Maria Vianney**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em  
Ciência da Religião, área de concentração Religião, Sociedade  
e Cultura, da Universidade Federal de Juiz de Fora como  
requisito parcial à obtenção do título de Mestre.

Orientador: Dr. Rodrigo Portella

Juiz de Fora

2019

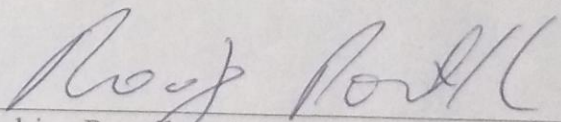
PAULO VICTOR ZAQUIEU HIGINO

TODOS OS CAMINHOS LEVAM A CEDAMUSA: O antimodernismo pós-moderno de Padre/Dom Rifan na constituição do neotradicionalismo da Administração Apostólica Pessoal São João Maria Vianey

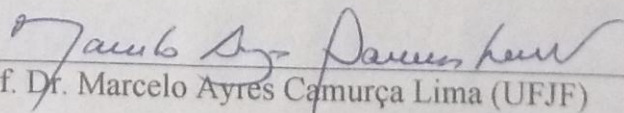
DISSERTAÇÃO apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de MESTRE EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO.

Juiz de Fora, 19/02/2019.

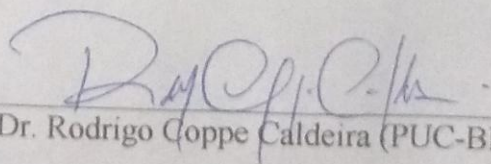
Banca Examinadora



Prof. Dr. Rodrigo Portella – Orientador (UFJF)



Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça Lima (UFJF)



Prof. Dr. Rodrigo Coppe Caldeira (PUC-BH)

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática  
da Biblioteca Universitária da UFJF,  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Zaquieu-Higino, Paulo Victor.

TODOS OS CAMINHOS LEVAM A CEDAMUSA : O  
antimodernismo pós-moderno de Padre Dom Rifan na constituição  
do neotradicionalismo da Administração Apostólica Pessoal São  
João Maria Vianney / Paulo Victor Zaquieu-Higino. -- 2019.  
133 p. : il.

Orientador: Portella Rodrigo

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de  
Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós  
Graduação em Ciência da Religião, 2019.

1. Catolicismo. 2. Antimodernismo. 3. Tradicionalismo. 4. Ethos  
Discursivo. I. Rodrigo, Portella, orient. II. Título.

*Aos meus pais, Carlos Eduardo e Rosângela (in memoriam), pelo dom da vida e àqueles/as que, após a morte de minha mãe, ajudaram na continuação de uma afetuosa formação humana: Vô Dimas, Vó Conceição, Tio Celso, Tia Cicida, Tia Neiva, Tia Ducarmo, Tia Nadir, Tia Preta e minha madraستا Odineia. Myguthycara!*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Amor, por ter concedido pessoas tão especiais em minha vida, fazendo de minha existência uma experiência sublime!

Aos meus pais e família, pelo carinho, valores e lições, que só a maturidade me faz entender o quão agraciado eu fui.

À minha tia, Maria do Carmo, que sempre propiciou livros e lápis de cor desde que me descobri um canhoto.

À minha melhor e doce amiga, Dra. Marcelita, obrigado pelos puxões de orelhas e risadas.

Aos amigos seminaristas do tempo em que vivi no Seminário Diocesano Maria Imaculada: é possível vida e sonhos depois do seminário!

Aos professores e professoras do Instituto de Filosofia e Teologia *Sedes Sapientiae*, de modo especial Pe. Luciano Gomes, Dom Francisco Ferreria Paz e Pe. Marco Antônio Soares, que me influenciaram na formação de um pesquisador sério e crítico diante de respostas cômodas e hegemônicas: “*Sapere Aude*”!

À minha eterna professora de português no Seminário, Dith Jones, muito obrigado por não deixar que cortassem as asas deste *gauche*, que quer ser professor a sua estatura.

Aos membros das pastorais vocacionais, de modo especial, Dona Nelza e Márcio Cozendey. Obrigado pelo apoio durante e após minha experiência religiosa.

Aos professores e colegas, com os quais convivi durante os anos de mestrado no Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, de modo especial, os amigos Dra Cecília Simões, Vinícius Tobias, Thales Moreira Maia Silva, Maria Schetino e Tiago Luiz de Souza.

Aos funcionários e terceirizados da Universidade Federal de Juiz de Fora, na pessoa da Tia Léia, servente do Restaurante Universitário que me emprestava sorrisos e porções generosas para atenuar a saudade de minha família.

Ao meu orientador, Dr. Rodrigo Portella, de cuja humanidade é tão excelente quanto sua capacidade intelectual e profissional. Obrigado pelo exemplo e ensinamentos.

À Capes, pelo apoio através do oferecimento de bolsa durante meu mestrado.

*“Timeo hominem unius libri”*  
(*São Tomás de Aquino*)

## RESUMO

Atualmente, observa-se o crescimento do número de adeptos às vertentes conservadoras de movimentos políticos e religiosos no cenário brasileiro e no mundo. Dentro do catolicismo, destacam-se os chamados tradicionalistas, representantes da ala ultraconservadora da Igreja. Os “tradicionalistas de Campos”, em específico, encontram-se divididos entre as ideias apologéticas do Concílio de Trento, as exigências da sociedade (pós)moderna e a reforma proposta pelo Vaticano II, necessitando desenvolver adaptação do seu modo de comunicar seu ideal antimodernista, sem romper sua identidade idealizada. Nesse contexto, é produzida uma nova identidade (a Administração Apostólica Pessoal São João Maria Vianey) dentro de uma pluralidade de identidades, comunicando-se com estas, ainda que para negá-las – a Igreja Pós Conciliar e a sociedade onde está inserida. Deste modo, nesta pesquisa, pretende-se analisar o *ethos* discursivo de Padre/Dom Rifan, nos seus livros *Quer agrade, quer desagrade*, escrito quando era porta voz da cismática União sacerdotal São João Maria Vianey, e o livro *Sementes*, escrito como bispo e administrador apostólico da referida Administração Apostólica. A partir da metodologia e referencial teórico da Análise do Discurso de filiação francesa, busca-se uma compreensão das bricolagens feitas pelo atual bispo administrador, que constituem o neotradicionalismo da Administração Apostólica São João Maria Vianey, a qual, inspirada por seu líder, desenvolve um antimodernismo pós-moderno.

Palavras-chave: Catolicismo. Antimodernismo. Tradicionalismo. *Ethos* Discursivo.



## ABSTRACT

Nowadays, there is an increase in the number of adherents to conservative trends in political and religious movements in Brazil and in the world. Within Catholicism, there are the "so-called" traditionalists, representatives of the ultraconservative wing of the Church. The "traditionalists of Campos" are divided between the apologetic ideas of the Council of Trent, the demands of the (post) modern society and the reform proposed by Vatican II, needing to adapt to their way of communicating their antimodernist ideal without breaking their idealized identity. A new identity (the Personal Apostolic Administration of St. John Mary Vianey) is produced within a plurality of identities, communicating with them, even if denying them - the Post-Council Church and the society in which it is inserted. Thus, in this research we intend to analyze the discursive ethos of Father / Dom Rifan, in his books "*Quer agrade e desagrade*" written as spokesman for the schismatic Union of Saint John Mary Vianney, and the book "*Sementes*" which was written as a bishop and apostolic administrator of the said Apostolic Administration, from the methodology and theoretical reference of the Analysis of the Discourse of French affiliation, for the understanding of the diy made by the current bishop administrator who constitute the neotraditionalism of the Apostolic Administration are John Maria Vianney, which, inspired by his leader, develops a postmodern antimodernism.

Keywords: Catholicism. Antimodernism. Traditionalism. Discursive *Ethos*.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO: <i>Introibus ad altare Dei</i></b> .....	<b>10</b>
<b>2</b>	<b>INTROITO</b> .....	<b>15</b>
2.1	TRADIÇÃO .....	15
2.1.1	A tradição, um fenômeno antropológico .....	17
2.1.2	Tradição como horizonte hermenêutico .....	18
2.1.3	Historicidade das tradições.....	19
2.1.4	Posições Interpretativas .....	21
2.1.5	A Hermenêutica da Continuidade .....	25
2.2	DA MODERNIDADE À PÓS-MODERNIDADE: O ANTIMODERNISTA .....	27
2.2.1	Modernidade, fim da cosmovisão medieval .....	27
2.2.2	Contra quem? O Antimodernismo católico .....	30
2.2.3	Na Pós-modernidade, reage o Tradicionalismo.....	34
2.3	MAS O QUE É ISSO, O TRADICIONALISMO? .....	38
2.3.1	Peregrinação de uma identidade “tão antiga e tão nova” .....	39
2.3.2	As três ondas tradicionalistas.....	41
<b>3</b>	<b>NEM “<i>TODOS CAMINHOS LEVAM A ROMA</i>”</b> .....	<b>48</b>
3.1	O “PROTOTRADICIONALISMO” .....	48
3.2	A UNIÃO SACERDOTAL: COMBATER A “FUMAÇA DE SATANÁS” NA IGREJA .....	52
3.3	A ADMINISTRAÇÃO APOSTÓLICA PESSOAL: ESTRUTURA E ATIVIDADE PASTORAL .....	57
3.4	BIOGRAFIA DE PADRE/DOM RIFAN .....	62
3.4.1	No limiar de um novo mundo.....	63
3.4.2	O modelo tridentino de seminário .....	66
3.4.3	Itinerário formativo .....	68
3.4.3.1	Patrística .....	69
3.4.3.2	Santo Atanásio.....	70
3.4.3.3	Tomismo.....	71
3.4.3.4	Vida clerical .....	71
<b>4</b>	<b>O PADRE <i>VERSUS</i> O BISPO: A CONSTRUÇÃO DO <i>ETHOS</i> DISCURSIVO DE PADRE/DOM FERNANDO ARÊAS RIFAN</b> .....	<b>73</b>
4.1	CONCEITUANDO A ANÁLISE DO DISCURSO.....	74

4.1.1	Entre o discurso e a produção de sentido: A Análise do Discurso de linha francesa.....	75
4.1.2	Formação ideológica: a linguagem como ponte entre o homem e o mundo .....	77
4.1.3	Formação discursiva .....	79
4.1.4	A enunciação e suas regras .....	81
4.1.4.1	O enunciado.....	83
4.1.4.2	O enunciatário .....	84
4.1.5	A construção do <i>ethos</i> : a imagem de si no discurso.....	85
4.1.6	O <i>antiethos</i> .....	87
4.1.7	A credibilidade do discurso .....	88
4.2	A CONSTRUÇÃO DO <i>ETHOS</i> DISCURSIVO DE PADRE RIFAN: DEFENSOR INJUSTIÇADO E INTRANSIGENTE DA TRADIÇÃO .....	89
4.2.1	Lugar que Pe. Rifan atribui para si em seu discurso .....	91
4.2.2	A construção da imagem de si de Padre Rifan .....	94
4.2.3	Fiel guardião da verdadeira Tradição.....	94
4.2.4	Combatente dos erros do Vaticano II.....	97
4.2.5	Perseguido pela Hierarquia.....	99
4.3	A CONSTRUÇÃO DO <i>ETHOS</i> DISCURSIVO DE DOM RIFAN: DIPLOMATA FIEL E APAZIGUADOR AO MAGISTÉRIO VIVO.....	103
4.3.1	Lugar que se atribui .....	106
4.3.2	A construção da imagem de si de Dom Rifan .....	109
4.3.3	Custódios da tradição tridentina .....	110
4.3.4	Defensor do Magistério Vivo .....	112
4.3.5	Combatente do tradicionalismo protestantizado.....	115
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS: <i>Ite Missa Est</i> .....	119
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	122
	ANEXO I – CAPA DO LIVRO <i>QUER AGRADE, QUER DESAGRADE</i> .....	122
	ANEXO II – CAPA DO LIVRO <i>SEMENTES</i> .....	130
	ANEXO III – PADRE RIFAN .....	131
	ANEXO IV – DOM RIFAN.....	132

## 1 INTRODUÇÃO: *INTROIBUS AD ALTARE DEI*

Há uma história contada em forma de anedota na Diocese de Campos, que ilustra, ainda que de forma caricata, este nosso trabalho. Certo padre idoso, no dia da sagração episcopal de Dom Rifan, teria se voltado para o novo bispo e dito: “Dom Rifan, o senhor é igual a São Paulo!”. Após breve silêncio, causando a impressão de se tratar de um elogio, o padre completa: “Deixou de ser perseguidor da Igreja e se tornou um apóstolo”.

Este suposto colóquio, ainda que sua autoria seja questionável, evidencia a percepção de muitos clérigos e leigos, da Diocese de Campos, da Administração e outros tradicionalistas, de que houve uma mudança substancial, ou melhor, uma transubstanciação de identidade entre o Padre Rifan e o bispo Dom Rifan, Administrador apostólico da Administração Apostólica São João Maria Vianney, que para tal, tornou-se bispo titular de Cedamusa.

Segundo o costume católico, todo bispo deve possuir sua sede episcopal em algum território eclesiástico, ou seja, deve ser titular de uma diocese. Apesar disso, durante as perseguições aos cristãos nos primeiros séculos do cristianismo, muitos bispos eram obrigados a fugir ou perdiam o acesso ao território geográfico de sua diocese, passando a viver no território de outros bispos, tornando-se bispo auxiliar de algum irmão de episcopado, sem, contudo, deixar de ser o bispo titular da sua diocese original.

Ao ser sagrado bispo, Dom Fernando Arêas Rifan foi nomeado bispo titular da Diocese de Cedamusa, uma diocese “morta” localizada na antiga Mauritània Sitifense, hoje território da Argélia (BONIFACIUS, 1931).

Com a invasão islâmica do século VII, a Sé de Cedamusa tornou-se uma diocese virtual, possuindo um território, mas destituída de fiéis cristãos. A Administração Apostólica Pessoal São João Maria Vianney, por sua vez, possui fiéis, mas não possui territorialidade<sup>1</sup>.

O atual bispo titular de Cedamusa, longe de sua Sé episcopal, desempenha seu ministério no território eclesiástico do bispo titular da Diocese de Campos-RJ. Este foi o recurso canônico utilizado para que Dom Rifan, agora em comunhão com Roma, fosse bispo e administrador apostólico da Administração Apostólica São João Maria Vianney, resolvendo o cisma dos “Padres de Campos”. Mas antes de tratarmos acerca das “identidades” de Padre/Dom Rifan, é importante apresentar o itinerário pessoal do autor desta pesquisa.

---

<sup>1</sup> Cf: <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/d2c90.html>.

Tendo nascido no ano de 1985 em Cardoso Moreira-RJ, cidade pertencente ao território da Diocese de Campos, fui educado no seio de uma família católica conservadora que frequenta a Igreja do Imaculado Coração de Maria, vinculada à TFP (Tradição, Família e Propriedade) até os dias atuais, cujo responsável é o padre David Francisquini.

Aos 18 anos, comecei o bacharelado em Ciências Biológicas na Universidade Federal do Norte Fluminense, período em que deixei a bolha tradicionalista e tive meu primeiro contato com o mundo moderno, ou melhor, pós-moderno. A velha cosmovisão começava a ser desnaturalizada. Passei a frequentar a Igreja Matriz da cidade, a qual desde criança era proibido de entrar por ser “progressista”.

Neste interim, deixei a faculdade para fazer uma experiência vocacional no Seminário Diocesano Maria Imaculada na Diocese de Campos. Mesmo tendo me afastado do tradicionalismo, eu ainda trazia as bases de um conservadorismo intransigente. E segundo a antiga “lenda”, passei bem pela filosofia, mas tive minha primeira crise existencial na teologia ao aplicar o conceito de “historicidade”, aprendido na filosofia, aos livros do Antigo Testamento e da Patrística. Bastou-me ler Basílio Magno para que o resquício de tradicionalismo se fosse de vez.

Todavia, o tradicionalismo, em Campos, não consiste em mera opção de interpretar o Catolicismo, mas, sim, em certo “elefante branco na sala”, acerca do qual, todos veem, mas não comentam abertamente. Todavia, seminaristas, em sua prática cotidiana, percebem a Igreja sem véus e, através das conversas dos padres e leigos durante os estágios pastoreis e como ocupam um “não lugar”, trocam entre si as informações.

Não importa o que padres ou bispos dizem em público, um seminarista sempre saberá o que de fato acontece nos bastidores. A nós, seminaristas de Campos, apesar dos muitos eventos com os seminaristas e padres da Administração Apostólica, era evidente o que não se poderia dizer publicamente: há, entre os padres e leigos, uma disputa entre tradicionalistas e diocesanos no território da Diocese de Campos, encoberta pelo acordo de cavalheiros imposto por Roma.

Assim, durante as aulas de Direito Canônico com Dom Roberto Ferreria Paz, ao tratar das administrações apostólicas, meu interesse pelos tradicionalistas de Campos se aguçou. E como eu estava engajado na criação da Pastoral da Educação naquela diocese, percebi que, em muitas igrejas pertencentes à Administração, havia muitas escolas paroquiais. Então, pensei na hipótese de que as escolas paroquiais eram um mecanismo de formação

tradicionalista dos filhos e filhas dos tradicionalistas, que, como meus familiares, temiam a contaminação de sua prole pelos “males do modernismo”.

Após os desdobramentos da crise existencial e eclesial, que permaneceu até a escrita desta dissertação, deixei o seminário. Contudo, havia um receio de que o tradicionalismo não interessaria aos programas de pós-graduação, pois conservadorismo era pecado no mundo acadêmico. Foi, então, que tive contato com a tese do Dr. Rodrigo Coppe Caldeira, que não só se debruçava explicitamente sobre o tradicionalismo católico, como problematizava a falta de pesquisas sobre os conservadores (CALDEIRA, 2009).

Assim, cheguei ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Após uma busca na internet, encontrei alguns possíveis orientadores, dentre eles, o Dr. Rodrigo Portella, meu orientador de mestrado, que possui um artigo que explica claramente a situação e existência dos tradicionalistas de Campos (PORTELLA, 2013). Inicialmente, minha pesquisa versaria sobre as estratégias que as escolas paroquiais da Administração Apostólica utilizavam para a transmissão do tradicionalismo às novas gerações.

Curiosamente, após telefonema, e-mail e carta, não obtivemos uma resposta do bispo administrador, que não respondeu a nenhuma de nossas tentativas. Não obtivemos como resposta nem um *sim*, nem um *não*. Fomos obrigados a repensar a pesquisa, uma vez que o campo estava inacessível. Diante deste imbróglio e durante a busca por nova temática, Dom Rifan emitiu uma nota sobre as acusações que um leigo havia feito contra a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) nas redes sociais.<sup>2</sup> Percebemos, em seu discurso, um tom moderado, que não condenava nem o acusador nem os acusados. Mas também não lhes poupava críticas. Tornou-se patente que o discurso de Rifan estava muito amistoso, bem diferente dos tradicionalistas de modo geral.

Foi assim que começamos a problematizar o hiato entre os discursos do Padre Rifan e os do Bispo Rifan. O que houve? Durante as leituras, ficava claro que o movimento tradicionalista no Brasil não era tão homogêneo como se apresentava, muito menos no interior dos grupos, e no caso de Padre/Dom Rifan, nem mesmo na história pessoal dos indivíduos tradicionalistas. Deste modo, não intentamos fazer uma análise moral ou eclesiológica dos grupos e indivíduos. Também não almejamos uma pesquisa histórica do cisma dos “padres de Campos”.

---

<sup>2</sup>“A respeito da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), têm surgido ultimamente entre os católicos muitos questionamentos, alguns, justificados pela retidão e merecedores de explicação, outros, agressivos, carentes de espírito católico e respeito, que perdem assim toda a credibilidade.” (RIFAN, 2018)

Apesar de poucos, alguns estudos já se debruçaram sobre a história do cisma e sua solução canônica, como observaremos ao longo deste trabalho. Não obstante, objetivamos compreender os tradicionalistas de Campos após o cisma. Que mudanças poderiam ter ocorrido na compreensão de mundo e na concepção eclesial após o retorno à plena comunhão com Roma? Para isto, dado o curto período do mestrado, decidimos nos ocupar da figura do bispo e administrador da Administração Apostólica, haja vista que o mesmo era o porta voz dos discursos polêmicos na mídia.

E uma vez que o bispo estava inacessível para contato, optamos, pela via da linguagem, analisar o *ethos* discursivo presente em dois de seus livros: o primeiro, *Quer agrade, quer desagrade* e o último até a defesa desta dissertação, *Sementes*. Para tal empreitada, recorreremos à Análise do Discurso de filiação francesa como instrumental de pesquisa.

O *ethos* discursivo é construído a partir da intenção, explícita ou não, do sujeito-enunciador e é materializado pelo ato de enunciação, onde, a partir da escolha do modo como diz e através dos recursos da linguagem, almeja persuadir o enunciatário por meio de uma imagem de si que facilite a sua aceitação social para um grupo. Para tal, o sujeito-enunciador, ao expressar suas ideias, recorre à sua formação discursiva a partir de seu contexto histórico-social e ideológico do grupo que lhe origina.

Neste processo de produção de seu discurso, observa-se como o próprio sujeito se percebe e se projeta no ato de enunciação, possibilitando a análise de seu *ethos* discursivo, verbal ou escrito. Assim, ao construir seu discurso, o enunciador apresenta uma imagem de si a partir de seu contexto e ideologia em negociação com os enunciatários.

Destarte, para apreender este *ethos*, recorreremos à metodologia da Análise do Discurso de filiação francesa, cujo referencial teórico, embasado nas reflexões de seus principais autores, como Dominique Maingueneau (1997; 2008), Patrick Charandeau (2009) e Eni P. Orlandi (2003), compreende a estrita interação entre sujeito, história e ideologia expressa na linguagem.

Se o contexto histórico-social do Padre Rifan é distinto do de Dom Rifan, mesmo sendo o mesmo sujeito, os discursos devem apresentar alguma distinção ideológica. Se para persuadir um determinado público, Padre Rifan construiu um *ethos* dentro do cisma dos tradicionalistas, superado tal situação conflituosa, é perceptível o surgimento de outro *ethos*, o do bispo, uma vez que discursa a um novo público em outro contexto sócio-histórico.

Sendo assim, esta pesquisa foi norteada pelas seguintes questões: 1) Há mudança substancial no *ethos* discursivo de Padre/Dom Rifan? 2) Quais são as mudanças e semelhanças entre os dois *ethe*<sup>3</sup> apresentados?

Para este intento, foi realizada uma análise interdisciplinar do conceito de *Tradição*, o qual é localizado dentro de um itinerário histórico da origem e desenvolvimento do movimento tradicionalista católico a partir dos embates em torno do Vaticano II até a atualidade do tradicionalismo vivido pelos católicos da Administração Apostólica, cuja identidade é influenciada pelo *ethos* discursivo de seu atual administrador apostólico, Dom Rifan.

Logo, esta pesquisa, está dividida estruturalmente em três capítulos:

Capítulo 1: *Introito*: apresenta, interdisciplinarmente, o conceito de *Tradição*, cerne da disputa dos tradicionalistas, as compreensões de Modernidade, Pós-Modernidade, Antimodernismo e a identidade do tradicionalismo brasileiro ao longo da história em suas três etapas.

Capítulo 2: *Nem ‘todos os caminhos levam a Roma’*: este capítulo faz uma contextualização de Padre/Dom Fernando Arêas Rifan, recorrendo às origens do tradicionalismo que lhe influenciou, o “Prototradicionalismo”, passando pela União Sacerdotal São João Maria Vianney do período cismático até a criação da Administração Apostólica, bem como pela estrutura e biografia de seu atual administrador apostólico.

Capítulo 3: *O padre versus o bispo: a construção do ethos discursivo de Padre/Dom Fernando Arêas Rifan*. Neste capítulo, apresentamos, primeiramente, os pressupostos teóricos da análise do Discurso de filiação francesa e, em seguida, é feita uma breve análise do *ethos* discursivo do Padre Rifan e de Dom Rifan, considerando os respectivos contextos históricos sociais e as ideologias religiosas que lhes sustentam, elucidando as distinções dos dois discursos nos livros *Quer agrade, quer desagrada* e *Sementes*, apresentando a imagem de si que o sujeito constitui a partir de sua formação discursiva em relação-tensão com o conceito de Tradição, com a Hierarquia da Igreja, com o Concílio Vaticano II e com os próprios tradicionalistas.

Finalmente, feitas as análises de cada *ethos* discursivo, respaldadas nos referenciais teóricos, são apresentadas as considerações finais, contendo as distinções entre a imagem de si construída pelo Padre Rifan e a imagem de si construída por Dom Rifan, responsáveis pela identidade neotradicionalista da Administração apostólica São João Maria Vianney.

---

<sup>3</sup> Plural de *ethos*.



## 2 INTROITO

*Entendemos bem, todavia, que “continuidade” não significa “imutabilidade”. Em todas as sociedades, a continuidade é garantida sempre na e pela mudança. E essa mudança coloca inevitavelmente as novas gerações em oposição às antigas.*  
(Danièle Hervieu-Léger, 2008).

Na celebração da Missa Tridentina<sup>4</sup>, ponto nevrálgico para os tradicionalistas, após os Ritos Iniciais há o *Introito*, o qual consistiria num conjunto de ritos que fazem a introdução nas leituras da Liturgia da Palavra e sucedida pela Liturgia Eucarística.

Este capítulo objetiva ser um *introito* para os dois capítulos subsequentes. Assim, neste, apresentaremos, não sem esforço, o conceito de tradição a partir dos diversos campos de saberes que o problematizaram.

Dado a relevância e vastidão de conhecimento acerca deste conceito, optou-se por autores e perspectivas que corroborassem mais diretamente com o objetivo central deste trabalho: o discurso tradicionalista da Administração Apostólica São João Maria Vianney.

Após circunscrever o conceito de Tradição, realizou-se um breve apanhado histórico-teológico sobre a gênese do *espírito antimodernista*, surgido na Igreja em reação à Modernidade com o influxo ultramontano e sua perpetuação ao longo da Pós-modernidade entre os grupos Tradicionalistas.

Por fim, será apresentado o Tradicionalismo, em sua história, principais pensadores, vertentes e sua atuação especialmente no Brasil, onde, na Diocese de Campos-RJ, sob influência de Dom Antônio Castro Mayer, de padres e de outros leigos formaram a antiga União Sacerdotal São Joao Maria Vianney, uma sociedade reativa ao Concílio Vaticano II.

### 2.1 TRADIÇÃO<sup>5</sup>

As disputas acerca do conceito de tradição são a fonte e centro das discussões deste trabalho. Afinal, o que é a Tradição? Teologicamente, a Tradição é um conceito muito caro ao catolicismo, pois junto à Escritura e ao Magistério dos Bispos, compõe a garantia da verdadeira doutrina cristã. Assim, na compreensão conservadora, em seu caminho milenar, a

<sup>4</sup> Missa desenvolvida a partir do Concílio de Trento (1545-1563)

<sup>5</sup> Para uma diferenciação didática, quando iniciado por “T” em maiúsculo, refere-se ao conceito teológico e ao conteúdo (escritos, dogmas, liturgia, moral) do catolicismo que exerceram hegemonia ao longo da história. Ao utilizar “t” minúsculo, trataremos da tradição, e ou tradições, enquanto produção humana presente em todas as sociedades. Ao longo do texto aprofundaremos esta distinção.

Igreja estaria obrigada a não modificar o que anteriormente estava definido em seus concílios e declarações papais (LIBANIO, 2005); haveria, pois, um conteúdo doutrinário imutável.

A partir do Vaticano II, com a disputa entre conservadores e progressistas, surgem novas compreensões da Tradição e embates em torno da mesma. A Tradição é fundamental para compreensão da tradição católica. Contudo, este conceito teológico remete à capacidade humana de produzir tradições.

Etimologicamente, a palavra tradição é oriunda do latim (*-traditio, -tradere* = "entregar", "passar adiante") e designa a ação de dar, entregar, transmitir e ensinar.

Segundo o Dicionário Houaiss (2009, p. 367), tradição é

**1**Ato ou efeito de transmitir ou entregar; transferência **2** comunicação oral de fatos, lendas, ritos, usos, costumes etc. de uma geração para outra **3.1** conjunto dos valores morais, espirituais etc., transmitidos de geração em geração **4** transmissão de uma notícia ou de um fato (t. oral) **5** em certas religiões, conjunto de doutrinas essenciais ou dogmas não explicitamente consignados nos escritos sagrados, mas que, reconhecidos e aceitos por sua ortodoxia e autoridade, são, por vezes, usados na interpretação dos mesmos **6** aquilo que ocorre ao espírito como resultado de experiências já vividas; recordação, memória, eco **7** tudo o que se pratica por hábito ou costume adquirido **7.1** uso, costume.

Neste esteio, Japiassú e Marcondes afirmam que tradição “é a continuidade, permanência de uma doutrina, visão de mundo, de costumes e valores de uma sociedade, grupo social ou escola de pensamento, que se mantêm vivos pela transmissão sucessiva através de seus membros” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2008, p.269).

Toda tradição, e também a tradição cristão, é um processo de transmissão de um conteúdo às novas gerações. Assim, ainda que num *continuum*, há que se diferenciar, apenas didaticamente, o conteúdo transmitido (*traditum* ou *traditio obiectiva*), a transmissão-recepção (*actus tradendi et recipiendi* ou *traditio subiectiva*) e os sujeitos da tradição (*tradentes* ou *subiectiva*). Nesta perspectiva, a tradição não é identificada com o conteúdo somente.

Para Pottmeyer:

O homem é um ser de tradição. Acolhe tradições e as transmite, cria tradições e as destrói. Transmitir é um evento cultural, social e pessoal. A tradição é um elemento constitutivo da cultura humana. Embasa-se em dois fatos antropológicos fundamentais: por um lado, na finitude, mortalidade e historicidade do homem; por outro, na necessidade de construir sobre experiências, conhecimentos e habilidades adquiridas por outros, para que possa crescer e desenvolver-se uma cultura. Transmitem-se habilidades, costumes, ritos, normas, relatos e doutrinas. (1994, p.1015)

Deste modo, a tradição é tanto o ato de entregar algo feito por alguém quanto o conteúdo entregue à geração que sucede. Neste processo de transmissão estão envolvidos um transmissor, um receptor, um conteúdo e um modo de transmitir.

### 2.1.1 A tradição, um fenômeno antropológico

A tradição seria totalmente uma força conservadora se compreendida estritamente como formas do passado, mantidas inertes e imunes no e ao presente. Todavia, se esta perspectiva fosse válida, o presente deveria repetir o passado, alheio à influência das estruturas sociais. Mas não é assim que observamos a tradição atuar.

Há, pois, um processo dinâmico de transmissão com muitos sujeitos e etapas envolvidos, não podendo ser restringidos tão somente a uma arqueologia de objetos-conteúdos cristalizados no passado. Todavia, há também uma implicação e engajamento dos indivíduos ou sociedades que estão a transmitir, as negociações e adaptações daqueles que estão recebendo, e neste intercâmbio entre gerações, as mudanças que aquilo que está sendo entregue-recebido sofre para ser compreendido, e as transformações que causa no presente. Deste modo,

[...] a ligação que a tradição estabelece entre o passado e o presente é mais complexa do que poderia parecer à primeira vista: se as *tradita* são permanências do passado, elas existem *no presente*, onde desempenham normalmente a função de emprestar sua chancela de autoridade a atos *do presente*. Para cumprir tal função, a tradição será, como aponta Raymond Williams, sempre seletiva, “uma versão intencionalmente seletiva de um passado modelador e de um presente pré-modelado, que se torna poderosamente operativa no processo de definição e identificação social e cultural” (CASTRIOTA, 2014, p.3).

Assim, os elementos do passado, ao adentrarem o presente, num momento sempre de tensão em construção, geram mudanças em si, no presente e na compreensão de passado. A imutabilidade da tradição é inviabilizada por ela mesma, enquanto também processo de transmissão. A menos que a tradição morra no passado, ela não consegue adentrar o presente, ou seja, estabelecer comunicação com as novas gerações, sem se modificar, por um mínimo que seja.

Contudo, sem uma tradição que anteceda os indivíduos, uma nova geração também não se sustenta. A existência de um substrato cultural é necessária, um passado parturiente de presente, no qual possa brotar a novidade da geração seguinte, presente atualizado. Como evidencia Soares:

Nenhum ser humano vem ao mundo partindo de um ponto zero cultural. Ele nasce já inserido em um contexto, em uma história, e durante muitos anos não fará muito mais do que absorver qual esponja a linguagem, as estruturas de pensamento, os valores, a tradição cultural-religiosa que o antecedeu. Será daí que, ao menos parcialmente, irão brotar suas premissas epistemológicas e ontológicas (...), ou seja, os pressupostos de sua compreensão e de seu julgamento da realidade. Mais até: de sua autocompreensão (SOARES, 2015, p.985).

Eis a dinâmica atualizadora da tradição! E é este processo de transmissão de elementos do passado que garante viabilidade do futuro presente. Seria trabalhoso à humanidade um constante recomeçar do nada. A tradição mais que um processo de passado passivo, é um processo ativo de construção do presente.

O passado, no decurso de se perpetuar, acaba por produzir um novo através de sua atualização. Assim, não somente os receptores possuem a força criativa e a necessidade de inovar-adaptar, mas está no processo desencadeado pelos transmissores. Ao analisar a cultura enquanto processo humano, Larraia entende que

O homem é o resultado do meio cultural em que foi socializado. Ele é um herdeiro de um longo processo acumulativo, que reflete o conhecimento e a experiência adquiridas pelas numerosas gerações que o antecederam. A manipulação adequada e criativa desse patrimônio cultural permite as inovações e as invenções (LARRAIA, 1986, p. 45).

Paradoxalmente, é justamente no contato com o substrato cultural produzido pelo passado, que o indivíduo, dotado desta capacidade de revolucionar, atualiza e constrói o presente, que em vias de se tornar também passado, possibilita o futuro de outras gerações que o sucederão.

Este paradoxo, que abre o caminho de possibilidades infinitas oriundas da tensão entre passado e presente, é a tradição agindo e construindo indivíduos. Como frisa Geertz, “um dos mais significativos fatos sobre nós pode ser finalmente a constatação que todos nascemos com um equipamento para viver mil vidas, mas terminamos no fim tendo vivido uma só” (Apud LARAIA, 1986, p. 62).

### **2.1.2 Tradição como horizonte hermenêutico**

O indivíduo, que se constrói dentro de uma determinada tradição, só se compreende a partir desta tradição. É neste sujeito existente, imerso no presente que, a tradição, está

materializada e operante, numa interação entre o passado, o seu projeto e a condição concreta do indivíduo.

Neste lugar de tensão, o sujeito histórico interpreta o mundo e constrói sua consciência histórica, inclusive o conceito de tradição.

A tradição é essencialmente conservação e como tal sempre está atuante nas mudanças históricas. No entanto, a conservação é um ato da razão, ainda que caracterizado pelo fato de não atrair a atenção sobre si. Essa é a razão por que as inovações, os planejamentos intentem mostrar-se como única ação e resultado da razão. Isso, no entanto, apenas parece ser assim. Inclusive quando a vida sofre suas transformações mais tumultuadas, como em tempo revolucionários, em meio à suposta mudança de todas as coisas conserva-se muito mais do que era antigo do que se poderia crer, integrando-se com o novo numa nova forma de validade. Em todo caso, a conservação representa uma conduta tão livre como a destruição e a inovação. Tanto a crítica à tradição, como a sua reabilitação romântica, ficam muito aquém de seu verdadeiro ser histórico (GADAMER, 2002, p. 423).

Conforme evidenciou Gadamer (2002), não existe uma história linear natural, nem uma compreensão evolutiva da mesma. Não há progresso histórico, ao contrário, percebe-se uma disputa de concepções históricas ao longo do tempo, alinhavadas tão somente pela consciência histórica, percebe a atuação da história sobre si e se esforça em demonstrar tal atuação. Segundo o autor, a tradição consistiria em uma compreensão histórica formada no passado atuando no sujeito do presente.

E cada compreensão histórica, segundo Gadamer, está repleta de preconceitos. São estes, os preconceitos, a possibilidade e abertura para projeções do sujeito no mundo e compreensão histórica: é a partir dos preconceitos que a tradição lhe entrega à consciência histórica da nova geração, a partir da qual irá operar, quer para dar continuidade ou refutar a tradição que lhe antecedeu (PALMER, 1969). Este é o ponto frugal e decisório entre continuidade e ruptura da tradição.

Evidentemente, graças aos preconceitos, não existe ruptura radical nem continuidade perene. A continuidade requer adaptações e a ruptura não pode anteceder ou imunizar os preconceitos já existentes, ainda que na tentativa de negar, ali estão (GADAMER, 2002).

### **2.1.3 Historicidade das tradições**

Ao olhar para o passado, ou até mesmo para os conceitos de *história* e *tradição*, está ali a tradição atuando sobre a consciência histórica do existente humano por meio de seus preconceitos já ressignificados e na tarefa de dar novo sentido.

Não obstante, pode-se contemplar tais afirmações nas diversas compreensões e filosofia da história: as gregas, a medieval e o projeto de ruptura iluminista. Mas este volver de olhar se dá a partir dos olhos pós-modernos, atuais, de determinada cultura e todas as singularidades que foram trazidas ao tocar desta página.

Destarte, compreender a tradição, ou como nesta empreitada, compreender a Tradição, é um esforço da nossa consciência histórica concreta impregnada de preconceitos, os quais tenderão para muitas possibilidades.

Dentre as muitas interpretações cuja contingencialidade deste está propiciando e induzindo desde a leitura do título, pode-se evidenciar duas posturas diante dos recorrentes empenhos em compreender a Tradição no meio católico: revolucionário (ou progressista) e conservador. Ante uma vasta gama de expressões da tensão renovação-conservação, estas duas formas de consciência histórica são comumente utilizadas como classificação de compreensão da Tradição.

Côncio da recorrência deste dualismo interpretativo, o filósofo e teólogo alemão Paul Tillich, em sua obra “Era Protestante”, apresenta-nos sua filosofia da história, dividida entre absolutas e relativas.

Não é de interesse deste trabalho, enveredar-se por todas as formas de expressão da consciência histórica, mas, a fim de compreender as disputas hermenêuticas acerca da Tradição católica, serão expostas as filosofias da história absolutas, as quais estão classificadas em duas formas: revolucionárias e conservadoras.

A filosofia revolucionária caracteriza-se pela compreensão de uma tensão entre o presente concreto e o futuro vindouro, sendo quase palpável: “o Reino de Deus está próximo”! O Reino está tão próximo, cuja iminência já se faz perceber:

Poderíamos chamar este tipo de interpretação da história de revolucionário-absoluto. Concebe o alvo da história no “reino que desce do céu” ou na vitória da razão dentro deste mundo. Nos dois casos sentencia-se um “não” absoluto sobre o passado e um “sim” absoluto sobre o futuro (TILLICH, 1992, p. 66).

E no tardar da *Parusia*, cada vez mais postergada, surge, com o processo de institucionalização eclesiástica, a forma conservadora, a qual se estabelece com esforço de pensadores como Agostinho de Hipona contra movimentos *quiliásticos*<sup>6</sup>. Assim, se o

---

<sup>6</sup> “movimentos quiliásticos, o termo origina *quilia*, ou seja, milênio. Apoiando-se no livro neotestamentário Apocalipse (Ap 20,2-7) se espera que Cristo reinará mil anos na terra antes do fim do mundo e do juízo final.” (SILVA, 2012, p. 84)

movimento revolucionário está à espreita do evento transformador e decisivo que está muito próximo, no movimento conservador, este evento já se deu:

Pode haver melhoria, derrotas e vitórias parciais, mas, certamente, a catástrofe final com a destruição do mal e o fim da história. Mas não se pode esperar nada de novo na história. Exige-se, pois, em relação às coisas dadas, a atitude conservadora (TILLICH, 1992, p. 67).

Em ambos os casos, o mesmo risco está em jogo: absolutizar uma determinada realidade histórica. A compreensão revolucionária da história tende a desprezar o passado em detrimento do futuro. No conservador, é o passado idealizado, renunciando o futuro.

Tillich chega a denominar de idolatria toda tentativa de cristalizar, quer elementos do passado, quer do futuro, ao atribuir incondicionalidade, ou seja, divinizar estas contingências (igreja, doutrinas, tradição, etc.) que são puramente históricas, como incondicional.

Ao olharmos para hierarquia católica, a forma conservadora é melhor contemplada. Em seu discurso *A história da Igreja é a história universal*, explicitando em si toda a novidade revelada. E mesmo ameaçada por seus inimigos, ela resistirá até o fim.

#### 2.1.4 Posições Interpretativas

A Tradição, enquanto categoria teológica, dentro do catolicismo é ampla e disputada. Portanto, como são muitas as definições de tradição ao longo da história da Igreja, optou-se pela divisão proposta por Libanio (2012), o qual partindo de uma postura mais reconciliadora, apresenta a problemática da Tradição em três posições interpretativas: o horizonte fixista, o historicismo e a posição dialética.

Por “fixismo”, compreende-se a concepção do mundo e da histórica de modo estático, organizado e imutável, uma vez que reflete uma ordem maior, e mais especificamente, a vontade e plano divinos. Desta maneira, existiria uma verdade objetiva e universal, a qual o sujeito deve apreender, por tanto, evitar erros neste processo de *adequatio* e conservar esta ordem eterna, pois se encontra nela. Logo,

A hermenêutica tradicional moldou-se segundo a imagem do mundo antigo que situa a matriz da natureza no centro, com suas leis fixas, imutáveis, cíclicas, rítmicas. Além do mais, esta natureza é vista como espelho da vontade e do plano de Deus, ganhando assim uma sacralidade e imutabilidade únicas. A verdade pensada nesse esquema adquire um caráter de objetividade, de imutabilidade, de universalidade, de modo que o espaço interpretativo subjetivo fica reduzido aos erros e defeitos do sujeito que conhece. Algo acidental ou fruto da maldade humana. Em relação à

tradição, como depósito consagrado das verdades, esta posição caracteriza-se pela conservação. Por isso, é chamada de “conservadora, “tradicional”, já que procura conservar (conservadora) intacta a tradição passada (tradicional) (LIBANIO, 2005, p. 15).

Conservar torna-se então, um dever do homem enquanto cooperador do Deus Criador, que estabelecendo leis eternas, convoca a humanidade, especialmente aos cristãos, a contribuir para a perenidade de tudo quanto foi criado e posteriormente, revelado e confiado à Igreja.

Não obstante, conceitualizações formais das verdades são favorecidas, sempre tendendo a uma universalidade: o intelecto é capaz de apreender a objetividade da verdade na realidade. Sendo assim, “a doutrina de fé que Deus revelou não é uma teoria filosófica que possa ser aperfeiçoada e completada pela inteligência humana, mas é Depósito divino entregue à Esposa de Cristo para guardar fielmente e declarar infalivelmente” (LIBANIO, 2012, p. 396).

Deve-se então, captar a verdade objetiva, defende-la contra os erros dos inimigos e ensinar aos que a ignora. Portanto, conservar estas verdades consiste desdobrar-se numa batalha contra o erro e o diferente, ou seja, uma visão apologética.

Consequentemente, a tradição, nesta perspectiva fixista e objetiva, desempenha papel fundamental na transmissão das verdades já alcançadas por ilustres personagens, necessitando transferir este conhecimento vinculado às autoridades, para as novas gerações evitando toda possibilidade de equívoco ou mudança, pois poderia corromper estas verdades.

Neste processo, onde a transmissão resume-se tão somente a entrega de verdades prontas e estabelecidas, não se daria qualquer interpretação, mas apropriação passiva do que foi ensinado: “*Magister dixit*”!

No limite, o que se pode operar é somente a busca por melhores palavras ou expressões para explicitar esta verdade real e objetiva, como declarou o Concílio Vaticano I:

Espírito Santo não foi prometido aos sucessores de Pedro para que por sua revelação eles manifestassem uma nova doutrina, mas para que, com sua assistência, santamente custodiassem e fielmente expusessem a revelação transmitida pelos apóstolos, ou seja, o depósito da fé (DENZINGER, 2007, p. 1836).

Além disto, incorreria numa grande traição à Tradição, pois esta não é passível de evolução em sua essencialidade. Segundo Libanio,



Tal posição tem seus argumentos sérios. Há uma tradição respeitável na Igreja de traduzir em fórmulas fixas e lapidares as verdades de fé. Por isso, a tradição eclesial, os Concílios elaboraram “credos” que deviam ser mantidos imutáveis. Assim a linguagem da fé adquiria uma sacralidade própria, uma fixidez na materialidade das palavras. Prefere-se mesmo manter expressões arcaicas, ainda que ininteligíveis diretamente pelo ouvinte, que substituí-las por outras. Em cada caso que se usam tais formas, o fiel é introduzido no arcaísmo (LIBANIO, 2012, p. 396).

Entretanto, esta visão tradicional tem por principais objetivos garantir a universalidade da fé e a fidelidade à Tradição aquém da historicidade humana. Todavia, esta imutabilidade epistemológica e teológica é impossibilitada pela condição dos sujeitos destinatários, como evidenciado anteriormente.

Após séculos num constante esforço de ensinamentos de santos, de declarações e profissões conciliares e de decretos papais, esta posição tradicional começa a ruir diante do que Libanio (2012) denomina de “virada hermenêutica”:

O homem sempre foi um intérprete da realidade. Suas verdades foram sempre interpretações históricas que ele fazia de realidades que se lhe apresentavam em sua objetividade. Mas a consciência de seu papel realmente de intérprete se foi desenvolvendo com o tempo e chegou com o início da modernidade a uma nova etapa, a tal ponto que se considera tal momento como nascimento da hermenêutica propriamente dita. Houve uma passagem de uma compreensão moderna. Sem captar tal mudança não se consegue entender a novidade das questões levantadas hoje a respeito do pluralismo das interpretações da fé na Igreja (LIBANIO, 2012, p. 398).

Muitos são os fatores que contribuíram para esta mudança interpretativa, que se denominou Modernidade. Com as mudanças iniciadas pela Idade das Luzes, o modelo tradicional é esvaziado. É nesta virada que se inicia o antimodernismo, que será tratada mais abaixo juntamente com o conceito de Modernidade.

Por hora, queremos nos ater à nova interpretação de verdade. Ao contrário do modelo epistemológico tradicional, as ciências modernas passam a adotar modelos, no plural, da realidade, necessitando de testes e verificações. Surgem novas explicações para os fenômenos, destituídas de qualquer pretensão absolutista, cedendo espaço para outros modelos mais adequados e assim por diante, uma vez que o conhecimento sobre qualquer fenômeno é provisório.

Contribuem também as descobertas alcançadas com as navegações, que além da ampliação da percepção sobre o cosmo, propiciou contato com outras culturas, confrontando as verdades do mundo Ocidental com outros pensamentos.

Neste esteio, os estudos históricos ganham força, lançando as sementes para uma compreensão histórica, e até mesmo historicista, do conhecimento humano. Com isto, abriu-

se caminho para uma autonomia da consciência, que se percebendo histórica, agora busca compreender a partir de sua existência concreta, condicionada por questões sociais, políticas, econômicas, raciais, sexuais e de gênero, culturais e religiosas donde “*cada lugar possibilita ver um ângulo da verdade, mas ao mesmo tempo impede de ver o outro*” (LIBANIO, 2012, p. 400).

Cada doutrina, teologia e profissão de fé encontram-se inserida em um contexto específico que lhe propicia e ao mesmo tempo limita, cujos avanços culminaram numa compreensão historicista da realidade.

O historicismo, que não é um movimento homogêneo, de cunho positivista, ao visitar os textos, fixa-os no passado com técnicas historiográficas, donde tentam captar o sentido no passado, desconsiderando a condição existencial do intérprete.

Tal posição, que pode parecer, à primeira vista, semelhante à posição tradicional por sua reivindicação de objetividade, difere profundamente dela. Pois faz emergir a verdade do texto, não por causa da captação de sua essência, mas em virtude da objetividade do método empregado. Este é sempre perfectível. Por conseguinte, tal resultado, ainda que dado por objetivo está aberto a outras correções “objetivas”, à medida que se descubram ou se aperfeiçoem os métodos de pesquisa ou se encontrem novos dados históricos desconhecidos. Este historicismo permite verdadeiras revoluções na compreensão de verdades passadas, ao serem descobertos novos elementos através das pesquisas históricas. Cada verdade fica sempre aberta à espera de novas descobertas. Daí seu caráter relativista (LIBANIO, 2012, p. 401).

A objetividade e credibilidade não estão nos conteúdos ou autoridade, como a hermenêutica tradicional, mas nos métodos empregados, os quais podem ser substituídos por novos métodos, alcançando maior sentido do texto, relativizando qualquer pretensão definitiva de interpretação. Sendo assim, dogmas, doutrinas, tradições e verdades absolutas são impossíveis.

Numa perspectiva de superação das posições anteriores, que Libanio (2012, p.403) chama de “falsos extremos” a posição dialética almeja uma síntese entre o homem (destinatário) situado na história e a mensagem da Revelação e da Tradição. Assim, o homem que crê, é um sujeito imenso em sua contingencialidade existencial e somente a partir dessa sua dimensão situacional é que pode se relacionar com a Tradição:

Não há verdade absoluta e literal do texto. A sua releitura produz significações diversas. A Escritura e a tradição são recebidas como um testemunho da comunidade eclesial, que reenvia o leitor a eventos históricos reais e que foram interpretados historicamente na fé e necessitam ser reapropriados hoje também na fé. Esta é a condição necessária da historicidade da verdade e do homem, sujeito que

interpreta. A historicidade é a condição de toda restauração de sentido (LIBANIO, 2012, p 404).

Deste modo, é inserida a compreensão de que no processo de recepção da tradição, especialmente da Tradição, o destinatário é um interprete e não mero receptor passivo. Onde, a Tradição, ao longo dos séculos, a cada geração, é recebida e interpretada a partir do contexto novo em que é acolhida e não somente por uma essência imutável e imune à historicidade garantida pela autoridade de quem a entregou.

Mantem-se o antigo, mas já adaptado e reconfigurado de novo. Como enfatiza Libanio:

Logo, o que é superado não é a Tradição, mas sim o horizonte histórico concreto dos sujeitos que a acolheram. Quando se percebe que determinado horizonte já está superado por novos elementos e fatores culturais, é o todo da verdade que se reinterpreta no novo momento, de tal modo que não se pode distinguir a essência da verdade do acidente do tempo. Nessa nova síntese, a dimensão absoluta da verdade persiste reinterpretada em nova linguagem, como corpo e alma inseparáveis (LIBANIO, 2012, p. 405).

Até mesmo aqueles que defendem uma compreensão conservadora da Tradição, só percebem-na assim – e a defendem com grande ardor – porque estão num determinado cenário situacional: a Pós-Modernidade.

Em breve será tratado a Pós-modernidade como *locus* favorável ao “tradicionalismo católico”. Por hora, e por fim, cabe apresentar, brevemente, a chamada “*Hermenêutica da Continuidade*”, uma interpretação teológica que ambiciona ser a *virtus in medium* entre conservadores e progressistas católicos.

### **2.1.5 A Hermenêutica da Continuidade**

Durante e após o Concílio Vaticano II, estes grupos divergentes, conservadores e progressistas, lutaram pela hegemonia. Com uma suposta vitória dos progressistas, o último Concílio teria criado uma ruptura com a Tradição da Igreja. Em torno desta afirmativa se aglutinaram uma parcela mais radical de católicos conservadores, os automeados Tradicionalistas.

Contudo, ao assumir seu pontificado, o Papa Bento XVI, teólogo que durante o pontificado de João Paulo II ficou conhecido por sua ação conservadora na Congregação para

a Doutrina da Fé, desenvolveu uma nova interpretação, que neste trabalho optamos denominar *Hermenêutica da Continuidade*:

Os problemas da recepção derivaram do fato de que duas hermenêuticas contrárias se embateram e disputaram entre si. Uma causou confusão, a outra, silenciosamente mas de modo cada vez mais visível, produziu e produz frutos. Por um lado, existe uma interpretação que gostaria de definir "hermenêutica da descontinuidade e da ruptura"; não raro, ela pôde valer-se da simpatia dos *mass media* e também de uma parte da teologia moderna (BENTO XVI, 2005).

E continua o Papa Ratzinger:

Por outro lado, há a "hermenêutica da reforma", da renovação na continuidade do único sujeito-Igreja, que o Senhor nos concedeu; é um sujeito que cresce no tempo e se desenvolve, permanecendo porém sempre o mesmo, único sujeito do Povo de Deus a caminho. A hermenêutica da descontinuidade corre o risco de terminar numa ruptura entre a Igreja pré-conciliar e a Igreja pós-conciliar. Ela afirma que os textos do Concílio como tais ainda não seriam a verdadeira expressão do espírito do Concílio (BENTO XVI, 2005).

Bento XVI teria pretendido assim, atrair católicos conservadores, especialmente os grupos cismáticos. Em parte, obteve grande êxito ao reintroduzir elementos como paramentos e ritos anteriores ao Vaticano II na Igreja reformada pelo Concílio. O pontificado deste papa, não em vão, mas sim muito aclamado pelos tradicionalistas.

Com o seu *Motu Proprio Summorum Pontificum*, o Papa Ratzinger libera o ritual tridentino, ponto principal nas disputas com o tradicionalismo:

Após este memorial discurso de posicionamento de coerência com a história e filosofia da Igreja, um processo gradual se arrostou até os dias atuais e que culminou na questão litúrgica. Somente no terceiro ano do pontificado de Bento XVI é que foi publicado o *Motu Proprio Summorum Pontificum* dando plena liberdade à liturgia romana anterior à reforma de 1970. A liturgia, de fato, parece ser o ponto nevrálgico para tal ação papal, pois ela reflete de maneira visível, simbólica, os pensamentos do papa e sua ação como modelo a ser imitado por toda a cristandade católica. Dar plena liberdade a uma forma litúrgica anterior ao Concílio é dar peso à tradição, é garantir que haja continuidade (DIAS, 2009, p.2).

Deste modo, a *hermenêutica da continuidade* possui dois gumes: por um lado, combate os progressistas com ideais de uma ruptura em prol de uma nova Igreja; por outro, desarticula os conservadores que afirmavam uma ruptura com a Igreja de "sempre". Como bem demonstra Dias (2009, p. 9), "a palavra do papa é de continuidade e não de retorno. Mas, novas atitudes de Bento XVI fazem retomar este passado de modo simbólico". Ao tratar

especificamente da Administração Apostólica ficará mais claro a influência destas ações de Bento XVI sobre o tradicionalismo brasileiro.

Esta perspectiva, a Hermenêutica da Continuidade, reflete, portanto, uma tentativa de síntese entre a postura que ambiciona conservar uma tradição que idealiza o modelo de cristandade medieval e outra que ambiciona romper com uma suposta tradição arcaica e descompromissada com os avanços da humanidade. Esta última postura tem seu início e ápice na modernidade.

## 2.2 DA MODERNIDADE À PÓS-MODERNIDADE: O ANTIMODERNISTA

Em reação ao pensamento medieval, que se pautava na tradição cristã e na autoridade religiosa, a Modernidade inaugura uma desconfiança e rejeição à ideia de tradição. Sendo assim, os sujeitos modernos, dotados de racionalidade e ansiosos pelo progresso vindouro, desprezam as tradições ou as olham com desconfiança.

A ideia de Modernidade disposta neste trabalho é fundamental para o movimento tradicionalista que iremos apresentar mais adiante. Este grupo, em oposição ao moderno se articula a partir dos documentos e declarações de papas pré-conciliares. Contudo, vale ressaltar que a modernidade que se constrói possui compreensão diferente da modernidade concebida pelo Iluminismo: no *orbi* católico, tudo que é moderno é perigoso para a Igreja e para seus membros, pois questiona a metafísica que dá sustentação e estabilidade ao mundo (SANDRINI, 2009).

### 2.2.1 Modernidade, fim da cosmovisão medieval

Ser moderno, portanto, é recusar a Tradição e, confiando na razão humana, alcançar uma autonomia racional. A própria origem da palavra “*moderno*” possibilita a compreensão desta nova visão de mundo que se inaugura em detrimento da Idade Média:

Na Idade-Média, nas cidades administrativas por “*échevin*” (norte da França) ou consulado (sul da França), isto é, por carta constitucional, os magistrados eleitos ou designados para a função, eram chamados “*modernos*”. Aqueles cujos mandatos expiravam eram denominados “*antigos*” em relação aos “*modernos*”. Este último termo envolvia uma dupla ideia, a de uma renovação e a de uma regularidade na renovação; a eleição era efetuada segundo um modo (*modus*) bem determinado pela carta constitucional e pela tradição municipal. Esta ideia de regularidade cíclica na mudança e da norma da mudança apagou-se rapidamente. Nos diferentes setores da vida social e política, e, sobretudo da cultura, o termo aparece em datas variadas e

carrega-se sempre de um sentido polêmico. (...) Mais tarde, o sentido polêmico se apaga; sem desaparecer, subordina-se à auto-exaltação do “modernismo” e dos gostos “modernos”. O modernismo, isto é, o culto do novo pelo novo, sua “fetichização”, aparece claramente quase no fim do século XIX (com o “estilo moderno”) (LEFEBVRE, 1969, p. 24).

Assim, após se espalhar por todo o mundo medieval, moderno, como a história consagrou, é todo um posicionamento que rompe com o medieval, apelidado de Idade das Trevas, e adere ao novo, como desejou o projeto Iluminista. Uma nova ordem sobre o mundo que ambiciona reinterpretar a realidade para além do pensamento teológico desenvolvido no Medievo.

Em seu clássico *O mal-estar da pós-modernidade*, ao dissertar sobre o processo de constituição da Idade Moderna, Zygmunt Bauman afirma que a modernidade não ambicionou outra coisa senão:

Criar uma nova ordem que desafiasse a presente; quando, em outras palavras, o cuidado com a ordem significou a introdução de uma nova ordem, ainda por cima, artificial – constituindo-se, por assim dizer, um novo começo. Essa grave mudança no status da ordem coincidiu com o advento da era moderna. De fato, pode-se definir a modernidade como a época, ou o estilo de vida, em que a colocação em ordem depende do dismantelamento da ordem “tradicional”, herdada e recebida; em que “ser” significa um novo começo permanente (BAUMAN, 1998, p. 19-20).

Contudo, esse novo não se deu imediatamente na história, não existindo um consenso entre pesquisadores quanto ao término da Idade Média e início exato da Modernidade. A própria passagem para o pensamento moderno teve muitos eventos que lhe antecederam e propiciaram. Sendo assim, vamos nos ater, brevemente, aos movimentos destacados por Hall (2006, p. 25-26) em *A identidade cultural na Pós-Modernidade*: a Reforma Protestante, o Humanismo renascentista e o Iluminismo.

#### a) Reforma Protestante

Dentre os muitos eventos que desencadearam o período conhecido por Modernidade, é unânime o reconhecimento dos historiadores quanto aos impactos e importância da Reforma Protestante iniciada pelo monge Martin Lutero (1483-1546).

A Reforma (século XVI), para além de um movimento religioso, foi um evento sócio-político fundamental, pois possibilitou a retirada das consciências das mãos dos Dogmas católicos:

A Reforma surge em um momento de transição na história, um *turning point*, no qual Idade Média e Idade Moderna coexistem, a primeira, como que em seus estertores de morte, e a segunda, em dores de parto. Isto fará com que tensões aconteçam<sup>2</sup>. Desta maneira, encontramos uma circunstância que é, no mínimo, curiosa: Lutero, um Humanismo Renascentista homem medieval, que, certamente sem disto ter consciência, pavimentou o caminho para o que se convencionou chamar de *modernidade* (CALDAS FILHO, 2017, p. 433).

Ainda que se utilizasse de argumentos religiosos, Lutero coloca o indivíduo diante da Revelação, sem mediações do Magistério e Tradição católicas: “*Sola Scriptura*”.

#### b) Humanismo Renascentista

Mas só a Reforma Protestante não foi, sozinha, decisiva no surgimento da Modernidade. Um novo movimento cultural em Florença, o Humanismo do Renascimento, desempenhou grande influência durante os séculos XIV e XVI.

A partir dos campos filosóficos, artísticos, literários e científicos, e inspirados na Antiguidade Clássica (greco-latina), o homem se torna o centro da vida social, do cosmos e até da religião. Aprimora-se a concepção de homem, propiciando o surgimento da categoria de sujeito:

O humanismo italiano representa toda a formação do homem moderno, pois enquanto na Idade Média se conhece somente como raça, povo, corporação ou mesmo outra forma de um conceito geral, na renascença ele é apresentado com toda força da subjetividade, como sujeito ou como indivíduo espiritual, adquirindo, desse modo, um significado ímpar (MARQUES, 1999, p. 135).

Esse novo sujeito, moderno, é fruto de reflexões acerca da dignidade humana, iniciada já na Baixa Idade Média, mas agora, com o Humanismo, é enriquecida, aos poucos pela compreensão de História.

Se, pois, o projeto medieval buscava a “inserção do homem na inteligibilidade da natureza, do cosmo e de Deus”, o projeto humanista, garantiu a “inserção do homem na inteligibilidade de si mesmo” (NEPOMUCENO, 2005, p. 125).

#### c) Iluminismo

Esse sujeito moderno, mediador e centro de si, terá sua síntese final com o movimento cultural denominado Iluminismo, que em resumo, enfatizava a razão humana como, única

instância capaz de libertar o homem de toda ignorância e interferências tendenciosas dos ensinamentos da Igreja e dos abusos das autoridades políticas deste período.

Assim, no século XVIII, a ideia de que o rei e o sistema monárquico tinham sua origem por mandato divino, perde seu poder. O Absolutismo, vigente desde o século XVI, é combatido pelos iluministas que, acusando este sistema monárquico como responsáveis pela subjugação da razão humana, defendem um governo liberal.

A razão humana seria capaz de tirar o homem de sua menoridade racional, garantindo autonomia e centralidade no cosmo, tornando o homem um sujeito:

Isto não significa que nos tempos pré-modernos as pessoas não eram indivíduos, mas que a individualidade era tanto "vívida" quanto "conceitualizada" de forma diferente. As transformações associadas à modernidade libertaram o indivíduo de seus apoios estáveis nas tradições e nas estruturas. Antes se acreditava que essas eram divinamente estabelecidas; não estavam sujeitas, portanto, a mudanças fundamentais. O *status*, a classificação e a posição de uma pessoa na "grande cadeia do ser" - a ordem secular e divina das coisas - predominavam sobre qualquer sentimento de que a pessoa fosse um indivíduo soberano. O nascimento do "indivíduo soberano", entre o Humanismo Renascentista do século XVI e o Iluminismo do século XVIII, representou uma ruptura importante com o passado. Alguns argumentam que ele foi o motor que colocou todo o sistema social da "modernidade" em movimento (HALL, 2006, p. 25).

Com o Iluminismo, está sintetizado o início da Modernidade: a humanidade livre da tradição e autoridade religiosas e, do Absolutismo, possibilitando o efetivo e pleno uso da racionalidade, a qual busca conhecer o homem e o cosmo a partir de si.

Não obstante, uma vez que as consciências individuais assumem sua sorte, se desenvolve o pluralismo, donde os sujeitos devem ler a realidade a partir de múltiplos olhares. Somado ao declínio da influência do modelo católico, o dossel sagrado (BERGER, 1985) que direcionava a vida social, deflagra o processo de secularização, onde questões religiosas são restringidas à dimensão privada.

Esta novidade, o homem moderno, racional e emancipado, despertará uma reação católica, muito evidente a partir da Contra Reforma, gerando animosidades e centenas de anátemas e condenações que culminarão no Antimodernismo católico, hegemônico até o Concílio Vaticano II.

### **2.2.2 Contra quem? O Antimodernismo católico**

O Antimodernismo é o centro gerador dos ideais tradicionalistas, onde combater as ideias modernas é sua grande motivação. Compreendida a concepção de Modernidade



(católica) pré-conciliar, são desenvolvidos os riscos e consequências desta influência na Igreja (CALDEIRA, 2009). Aqui, surge a retomada da linguagem bélica no discurso religioso: *combate, luta, guerra*. O ideal da Cristandade é evocado e, portanto, todo tradicionalista deve ser um cruzado a defender a Igreja dos erros do Modernismo.

Este tom grave, outrora destinado aos movimentos ditos heréticos ocorridos até a Idade Média, agora se concentra ao Modernismo, expressão que passa a abarcar todos as concepções e as práticas contrárias aos valores eclesiais de até então. Confrontada com a Modernidade, a Igreja, hierárquica e oficial, reage numa postura de fechamento que vai se instalando no caminhar dos novos tempos, os quais são grande risco para a Tradição, empregando todos os meios que dispõe para sua defesa.

Deste modo, a Igreja passa a afirmar sua autoridade e centralização na Cúria Romana, cujas motivações e práticas ficaram conhecidas por Ultramontanismo:

[...] é por reação ao perigo revolucionário que se avivam as tendências autoritárias; assim, a evolução interna do catolicismo, caracterizada pelo progresso do ultramontanismo, ao mesmo tempo como doutrina e organização, o reforço da centralização romana, a afirmação da soberania absoluta do papa, acentua ainda mais a oposição entre o espírito do século e a fé tradicional (RÉMOND, 1974, p. 170).

Os pontificados do século XIX passam a adotar um discurso mais coercitivo, ou seja, através de análise de documentos condenam as ideias desenvolvidas na modernidade e desenvolvem uma teologia de afirmação da essencialidade entre o magistério e a Revelação, papel desempenhado tradicionalmente até então pelos bispos e sinodos (ALBERIGO, 1995).

O Ultramontanismo, uma vez que centralizou em Roma toda autoridade, passa a desenvolver uma uniformização das igrejas e sua dependência: liturgia padronizada, visitas *Ad limina*, maior intervenção de nuncios apostólicos e imposição de consulta aos organismos vaticanos. Sob idealização da Roma Eterna, o autêntico espírito religioso deveria ser identificado ao modelo religioso italiano (MARTINA, 1996), cujo o genuíno ser católico tradicional consistia na reprodução do catolicismo da Itália daquele período.

Não tardaram a surgir os muitos documentos, repletos de condenações, contra os erros da modernidade. O Papa Pio IX inicia este processo anatematizador com sua *Mirari vos Arbitramur* (1832). Contudo, como as ideias modernas ainda não estavam totalmente acentadas, esta encíclica não repercutiu. Através de sua *Syllabus Errorum Modernorum* (1864), um documento na forma de sumário (*silabos*, sumário) que o embate iniciou de fato.

Dentre as muitas condenações, destaca-se a oposição ao liberalismo, não só em suas ideias, mas nas consequências sociais que dele emergiam como afirma Martina (1996):

[...] o liberalismo não é condenado somente por suas doutrinas, que se referem às relações entre Estado e Igreja, ou por suas asserções de natureza puramente política: [...] condena[-se] sobretudo uma concepção de vida no sentido mais amplo da palavra, uma concepção que rejeita ou limita os direitos de Deus sobre as criaturas (MARTINA, 1996, p. 241).

A mentalidade moderna, como vimos, pleiteou a emancipação do homem em relação à Deus. Consequentemente, se o divino não é instância última, tampouco será a importância da Igreja. Deste modo, para Pio IX, Igreja e liberalismo são incompatíveis, uma vez que limitaria a influência eclesiástica.

Tendo a *Syllabus* como modelo do ultramontanismo, nada mais era tão urgente para este movimento que um concílio ecumênico. Foi então que, por meio da bula *Aeterni Patris* (1868), é aberto em 1869 o Concílio Vaticano I, ápice do pensamento ultramontano. Este concílio, apesar de sua interrupção ocorrida pela guerra entre a França e a Prússia, em 1870, se tornou referencial para o antimodernismo do século XIX ao condenar muitas ideias racionalistas e principalmente ao definir dogmaticamente a Infallibilidade Papal como testemunha a Constituição Dogmática *Pastor Aeternus*:

Se, pois alguém disser que ao Romano Pontífice cabe apenas o ofício de inspeção ou direção, mas não o pleno e supremo poder de jurisdição sobre toda a Igreja, não só nas coisas referentes à fé e aos costumes, mas também nas que se referem à disciplina e ao governo da Igreja, espalhada por todo o mundo; ou disser que ele só goza da parte principal deste supremo poder, e não de toda a sua plenitude; ou disser que este seu poder não é ordinário e imediato, quer sobre todas e cada uma das igrejas quer sobre todos e cada um dos pastores e fiéis seja excomungado (DENZIGER, 2007, p. 1870).

O papado - e a cúria romana - estão blindados contra interferências e ingerências da sociedade hostil. E assim, poderiam intervir e impor a “*verdadeira*” doutrina católica no mundo: “*Roma locuta, causa finita!*”<sup>7</sup>

Mas a modernidade não estava somente nas ideias *extra murus*. Interpelados pelas novas compreensões, muitos teólogos católicos se viram inquiridos a adequar a doutrina católica aos avanços científicos e filosóficos, propondo-se a reler toda a Tradição sob a perspectiva sociedade moderna. Os dogmas católicos são problematizados e reelaborados a partir dos estudos científicos e histórico-críticos (VIDLER, 1961).

<sup>7</sup> Expressão latina cujo significado literal diz: “Roma falou, a causa está encerrada”.

Essa nova tendência teológica foi denominada “modernismo”<sup>8</sup>, surgida na passagem do século XIX para o XX será alvo dos ultramontanos. Em reação ao modernismo, e revestido de sua Infallibilidade papal, Pio X se torna o maior opositor à modernidade ao estabelecer um *Index* de textos proibidos e inicia uma repressão em escolas, seminários e outros espaços católicos.

Expressão deste antagonismo, o papa institui o “Juramento contra os erros do modernismo” (*Motu Proprio Sacrorum Antistitum*) onde obriga a todos do clero, religiosos, professores e seminaristas, a jurar e seguir todos os artigos contidos no texto:

Finalmente, declaro que sou completamente oposto ao erro dos modernistas, que mantêm nada haver de divino na Tradição sagrada; ou, o que é muito pior, dizer que há, mas em um sentido panteísta, com o resultado de nada restar a não ser este fato simples - a colocar no mesmo plano com os fatos comuns da história - o fato, precisamente, de que um grupo de homens, por seu próprio trabalho, talento e qualidades continuaram ao longo dos tempos subsequentes uma escola iniciada por Cristo e por Seus Apóstolos (DENZIGER, 2007, p. 1664).

Por este posicionamento, Pio X, canonizado em 1954, será venerado e utilizado constantemente por movimentos tradicionalistas a partir do Concílio Vaticano II como será visto ao longo deste trabalho.

Todavia, apesar de todos os esforços, Pio X não conseguiu debelar o movimento modernista, já difundido nos diversos setores do catolicismo. Contudo, influenciados por seus pronunciamentos, e até sob seu apoio, surge o Integrismo. O Catolicismo Integral consistiu num grupo de católicos empenhados na defesa da Igreja contra a influência modernista por meio de delações e depois organizados na Liga São Pio V, que segundo Poulat (1969), constitui uma rede secreta presente em diversos países com objetivos antimodernistas aprovada por Pio X.

Segundo Daniel-Rops (2006), ao descrever os católicos integrais, conclui-se que:

não eram simplesmente católicos intransigentes, em luta violenta em defesa da fé como um Louis Veuillot [...] consideravam que só eles estavam de posse da verdade, só eles eram fiéis tanto à letra como ao espírito da mensagem católica, e também ao ensino e às intenções do Papa – numa palavra, que só era válida a sua concepção de religião (DANIEL-ROPS, 2006, p. 300).

Esta pretensão de ortodoxia intransigente pautada numa concepção fixista da Tradição, inimiga de teologia modernista e de toda novidade não desaparece com uma suposta hegemonia dos progressistas durante o Vaticano II. Ao contrário, o espírito antimodernista,

---

<sup>8</sup> Aqui, distinguimos o modernismo teológico do movimento artístico também chamado modernismo, ainda que este último estivesse imbuído de ideias que influenciaram a “nova teologia”.

que propiciado pelo ultramontanismo, se organiza no integrismo na modernidade, chegará à pós-modernidade no movimento conhecido por Tradicionalismo.

### 2.2.3 Na Pós-modernidade, reage o Tradicionalismo

A Pós-modernidade<sup>9</sup>, diferente da Idade Média e da Modernidade, caracteriza-se pela destituição de qualquer fundamento, tão desejado nestas eras anteriores: nem Deus, nem a Razão. O indivíduo pós-moderno, se possui algum fundamento, está em sua subjetividade. Há, pois, no pós-moderno, uma incredulidade diante de qualquer metadiscurso filosófico-metafísico, e por isso, uma polissemia de discursos da realidade.

Se, pois, a Modernidade, em reação à Idade Média proclama a recusa de Deus e elevação da razão universal, a pós-modernidade se apresenta como desinteresse por ambas as posições que a antecederam, abrindo mão de quaisquer pretensões atemporais e universalizadoras, como propostas até a modernidade:

A pós-modernidade poderia ser catalogada como filosofia da incessante finitude, enquanto deixa de questionar ou negar as referências a Deus e passa a considerá-las como irrelevantes. Estaríamos assim vivendo o exílio de Deus ou, ainda mais, a impossibilidade de pensar-comunicar com Deus. Apesar disso, a pós-modernidade, por outro lado, supõe também recusa de um modelo de sujeito do conhecimento excessivamente racionalizado, o qual pode permitir a incorporação, a abertura ou a interação com um princípio heterônomo não fundado pelo sujeito, embora presente nele (CASTIÑEIRA, 1997, p.18).

Deste modo, a pós-modernidade se apresenta como ruptura ou descontinuidade das aspirações da modernidade. Os modernos, por sua vez, buscavam um universalismo racionalista, uma “crença” na ciência e na técnica, um domínio da natureza pela humanidade e um utopismo no progresso (SOUZA, 2005). Ocorre uma renúncia ao fundamento que sustentava a epistemologia moderna, cuja base era a racionalidade universal: uma epistemologia metafísico-essencialista que garantia acesso à verdade através do processo de

---

<sup>9</sup> Em se tratando de Pós-modernidade, não há um consenso quanto ao período cronológico, quanto ao conceito da palavra, quanto aos ideais filosóficos constitutivos e, logo, pensadores que a compõe. Conforme Rocha, “*Para Jean François Lytard a pós-modernidade surge como superação das narrativas universais e totalizantes que as ciências geraram ao longo da modernidade ( A condição pós-moderna). Para Gianni Vattimo a pós-modernidade surgiu exatamente quando se perdeu a crença na linearidade na história do progresso (O fim da Modernidade) e Sociedade transparente). Já ZigmuntBaumann, que utiliza a expressão modernidade líquida eleger questões como: emancipação, individualidade, tempo/espaco, trabalho e comunidade para evidenciar as descontinuidades entre moderno e pós-moderno (Modernidade líquida e O mal-estar da pós-modernidade). Michel Maffesoli destaca a questão da ideologia. Ele trabalha a partir da questão do presentismo, o retorno ao local, e a questão da imagem como fundamentais na constituição do sujeito (Notas sobre a pós-modernidade. O lugar faz elo. O tempo das tribos. O ritmo da Vida)*” (CASTIÑEIRA, 1997, p.18).

adequação da realidade ao intelecto capaz de captar e apreender objetivamente tal realidade, ou seja, o ser (ROCHA, 2013, p. 43).

A pós-modernidade reage a este projeto moderno com um novo, o qual é caracterizado pelo “*hiper-culturalismo*”, rejeição de diferenças hierarquizantes, abandono das grandes tradições religiosas e filosóficas que legitimaram a civilização ocidental, um pensamento analógico, plurívoco e flexível, e por isto, uma busca por consensos e uma contingencialidade universal (HOTTOIS, 2008).

Contudo, sem as narrativas pautadas numa metafísica e sem a ideia de progresso e história linear, o homem pós-moderno caminha sem segurança num território movediço. Cada indivíduo precisa se construir, e construir o outro, em sua própria existência concreta (Berger, 1985). Na sua experiência diária, cercada de uma pluralidade de signos de sentidos, é que se refaz continuamente.

Sem esta auto-evidência, que se transforma na nova condição global do sujeito (BERGER, 2004), o indivíduo religioso se encontra diante de uma nova dinâmica existencial: diante de diversas possibilidades de escolha, onde deve escolher a todo o momento. Deste modo, sem relações preestabelecidas, este ser livre é obrigado a recriar constantemente seu mundo e, por conseguinte, recriar-se.

Assim, o que resta é a constituição de uma identidade neste novo modo fluído de existir. Se outrora a humanidade buscava uma significação global para sua existência a partir de inquietações ontológicas, agora, como afirma Bauman (1998), as inquietações consistem na construção da identidade individual diante das vastas opções que se apresentam.

Rompidas as continuidades com as identidades herdadas e o modo como referenciavam a organização social, o indivíduo moderno está fragmentado (HALL, 2006). Assim, se estabelece uma tensão entre os *macro-sentidos* e os sentidos particulares, proporcionando recomposições e vivências móveis de determinadas identidades em determinado momento. O “ser” pós-moderno, além de particular, é fluído e adaptável aos diversos pertencimentos sociais.

Assim, a religiosidade é recomposta singularmente, atendendo às necessidades do sujeito, que se apropria livremente dos elementos que convém à sua identidade em construção. O indivíduo é anterior à religião. Como afirma Hervieu-Léger,

o que é especificamente “moderno”<sup>10</sup> não é o fato de os homens ora aterem ora abandonarem a religião, mas é o fato de que a pretensão que a religião tem de reger a sociedade inteira e governar toda a vida de cada indivíduo foi-se tornando ilegítimo, mesmo aos olhos dos crentes mais convictos e mais fiéis. Nas sociedades modernas, a crença e a participação religiosa são “assunto de opção pessoal”: são assuntos particulares, que dependem da consciência individual e que nenhuma instituição religiosa ou política podem impor a quem quer que seja (HERVIEU-LÉGER, 2008, p34).

Logo, a religiosidade pós-moderna é desvinculada da institucionalidade intrínseca, mas até a intensidade dos laços com as instituições são traçadas a partir de demandas do foro íntimo. Já não há um grupo de membros homogêneos em torno de diretrizes gerais de uma grande instituição. Ao contrário, a partir da relação entre sua existência e experiência de verdade, cada indivíduo edifica um sentido particular (CARRANZA, 2004).

Contudo, esta bricolagem (HERVIEU-LÉGER, 2008) não é um solipsismo moral e religioso. O processo de adaptação da religiosidade às necessidades individuais necessita de ser validado junto aos outros indivíduos, possibilitando intercâmbios, bem como, dar plausibilidade às crenças recompostas e bricoladas.

Neste movimento *bricoleur* da existência, há necessidade de validar e intercambiar o sentido destas experiências com outros indivíduos adeptos das mesmas aspirações espirituais. No passado, os códigos globais de sentido garantidos pelas instituições, asseguravam esta plausibilidade. Agora, redes de buscadores individuais se constroem para validar as crenças (HERVIEU-LÉGER, 2008).

Em meio a este campo fértil de recomposição das religiosidades que a Pós-modernidade propiciou que diversos grupos religiosos surjam, a todo o momento, quer novas expressões religiosas, quer reedições de tradições já existentes.

A partir desta pluralidade surgem os chamados tradicionalistas. Um grupo de indivíduos que, a partir da Tradição<sup>11</sup> católica, invocam a autêntica hermenêutica da mesma. Contudo, o tradicionalismo defende a existência de uma tradição genuinamente católica, a qual é compreendida do início dos primeiros séculos da era cristã até o início do Concílio Vaticano II, o qual, sob o influxo do modernismo, teria pervertido a Tradição, a qual, por sua

<sup>10</sup> Apesar de Hervieu-Léger utilizar o termo “moderno”, ela está descrevendo sociologicamente a realidade atual que se estabelece após o declínio da Modernidade, pautada na descrença do poder científico enquanto escatologia do progresso e na não secularização decorrente do surgimento das crenças, ainda que desinstitucionalizadas. Assim faz Bauman com sua “Modernidade Líquida”(1998) e Berger com “Pluralismo Moderno”(2017). Para Jürgen Habermas, a modernidade ainda não se encerrou. Bruno Latour diz que não chegamos nem a sermos modernos. E Anthony Giddens conclui não ter havido ruptura para insistir num pós. (SANDRINI, 2009, pp. 108-109).

<sup>11</sup> Neste trabalho, optou-se por usar Tradição em maiúsculo quando se referir ao corpo doutrinário e a práxis do desenrolar da história católica. Ao contrário, quando for utilizado o termo tradição em minúsculo, referir-se-á ao termo genérico.

vez, observada sob o viés do Concílio de Trento (1545-1563), ápice da tradição católica (ALBERIGO, 1995).

Logo, o tradicionalismo católico é caracterizado pelo Antimodernismo. Por sua vez, apresenta-se como uma tentativa de retorno ao modelo vida sócioreligioso pré-moderno, o qual teria entrado em declínio com o Concílio Vaticano II:

O sujeito social predominante na Igreja católica até o limiar do Concílio Vaticano II era o pré-moderno, tradicional. Ele concebia a religião, a fé a partir de Deus, num verdadeiro teocentrismo. Acentuava-se na pessoa de Jesus sua realidade divina. A prática dos sacramentos ocupava o centro da piedade, juntamente com um conjunto de devoções. Não se escapava de uma religião das necessidades, no sentido de transformá-la num lugar de pedidos e de espera de graças. Estes vinham satisfazer as necessidades imediatas de saúde, da situação econômica e de outras (LIBANIO, 2005, p.15).

Este é o modelo de vida ansiado pelo Antimodernismo tradicionalista, desejoso de reinstaurar os tempos da cristandade, governada por uma igreja que era identificada com a hierarquia clerical. Neste contexto, para ser considerado católico bastava professar de modo visível, aceitar o batismo e demais sacramentos e se submeter ao governo papal. Não era necessário compreender para crê como Agostinho de Hipona propôs: “*intelligere ut credas, credere ut intelligas*”<sup>12</sup>. Basta professar e obedecer a hierarquia.

Deste modo, dava-se a dinâmica entre fé e poder: “o poder cobria-se de valor mágico na consciência do povo, tornando a obediência e a submissão conaturais. Assim, quanto mais a investidura do poder se ornava de esplendor mais a magia do poder crescia”(LIBANIO, 2005, p. 18).

Tal concepção, que reduz a Igreja aos aspectos visíveis, foi formulada nos Concílios de Trento e Vaticano I, compõe a visão do tradicionalista que, separado cronologicamente da cristandade, vincula-se afetivamente, ao passado, em seu presente pós-moderno. Trata-se, pois de uma reativação da memória numa tradição religiosa, no caso o catolicismo, e reconstrução de uma nova identidade, combativa aos ideais modernos, os quais adentraram no catolicismo pelo Vaticano II, visto negativamente como ruptura (MATTEI, 2012).

Há que se considerar que para pensadores como Habermas, o antimodernismo não é um projeto de católicos conservadores, mas a própria pós-modernidade, em si, nada mais seria que uma tendência reacionária dentro da própria modernidade: “na base de atitudes modernistas, eles justificam um Antimodernismo irreconciliável” (HABERMAS, apud

<sup>12</sup> “Um texto célebre do *Sermão 43* resume essa dupla atividade da razão numa fórmula perfeita: compreender para crer, crê para compreender (*intellige ut credas, crede ut intelligas*)” (GILSON. 1995. p. 144).

KUMAR, 1997, p. 16). Assim, os tradicionalistas são um sintoma reacionário dentro da própria modernidade, a qual ainda está em desenvolvimento de seu projeto ainda não acabado.

Curiosamente, este saudosismo religioso, marcado pela rejeição à Modernidade, só é possibilitada no contexto pós-moderno, onde estes indivíduos diante do pluralismo interior e exterior ao catolicismo permitem-lhes escolher e ressignificar a realidade sob a evocação de uma autêntica hermenêutica da Tradição. Esta se torna sua grande missão, conferindo-lhes uma identidade a partir de uma tradição não herdada, mas sim racionalmente escolhida (MARIZ, 1994) e que é respaldada nas agremiações, cismáticas ou canônicas, sob o influxo ultramontano, ainda que a custos de desobediência ao Papa. Tal posição seria dificilmente sustentada na Idade Média, correndo toda sorte de repreensão que uma afronta a Roma poderia causar, uma vez que seria inaceitável para os tribunais da Inquisição.

Todavia, passados cinquenta anos do último Concílio, o tradicionalismo não perdeu seu fôlego. Emergem, especialmente em comunidades virtuais, pessoas que se legitimam nesta postura católica antimodernista (VALENTINI, 2011). No Brasil são muitos os grupos em torno desta perspectiva que compreendem uma degeneração da doutrina, liturgia e ética católica.

Dentre os tradicionalistas, a Administração Apostólica Pessoal São João Maria Vianney é uma singular realidade sóciorreligiosa. Os membros, clero e leigos, desta estrutura canônica, configuram sua identidade a partir da vida pré-moderna, mas inseridos e em tensão aos valores pós-modernos da Igreja e da sociedade.

Assim, necessitam desde seu surgimento cismático, até sua comunhão eclesial com Roma, de se reconstruir constantemente diante de um contexto tão fluído e mutável, totalmente oposto ao modelo definido e estável que apregoam. Neste processo de identificação constante, é seu desafio garantir a sobrevivência junto às novas gerações, as quais estão inseridas neste ditame pós-moderno, onde cada vez mais se encontram conectados (SANDRINI, 2009). A Administração Apostólica Pessoal São João Maria Vianney, portanto, não pode fugir de seu tempo: ela, recorrendo à tradição católica, ressignifica a Tradição, criando um neotradicionalismo.

### 2.3 MAS O QUE É ISSO, O TRADICIONALISMO?

Ao falarmos de tradicionalismo, por mais que pareça, não é tarefa fácil definir este movimento, visto que existem muitas concepções sobre tradicionalismo ao longo da história



em áreas distintas de saber. Até mesmo suas ideias e o modo de defendê-las, muitas vezes levam a serem confundidos com o mero conservadorismo ou ultramontanismo, além da equivocada impressão de um grupo homogêneo.

Como veremos, ainda que todo tradicionalista seja conservador, nem todo conservador é tradicionalista. Além disso, nem todo tradicionalista é ultramontano, mas é antimodernista como todo ultramontano. Igualmente, as causas de um grupo tradicionalista nem sempre são políticas e teológicas simultaneamente. Por fim, como será visto mais adiante, nem todo tradicionalista é antimodernista radical (por muito tempo).

### 2.3.1 Peregrinação de uma identidade “tão antiga e tão nova”

A primeira concepção de tradicionalismo surge no século XIX relacionada a um movimento filosófico-teológico que defendia a inacessibilidade da razão humana conhecer as realidades para além da imanência, em oposição ao movimento racionalista. Desta maneira, somente a tradição, e a fé, poderia ser garantia de verdade. Também conhecido como fideísmo, este tradicionalismo foi condenado durante o Concílio Vaticano II.

Outra concepção de tradicionalismo é encontrada no pensamento de Karl Mannheim (1893-1947), o qual compreende tradicionalismo como uma filosofia política que teria surgido no século XVIII em reação à Revolução Francesa e operante ainda hoje, como afirma Macedo:

O tradicionalismo é hoje uma filosofia política com contornos nítidos, na história das ideias. Karl Mannheim, no seu ensaio sobre o pensamento conservador, ainda na década de 20, mostrou sua originalidade ao distinguir a atitude cultural e psicológica de manutenção do status quo, da ideologia e filosofia política surgida, em fins do século XVIII, e que, em oposição à Revolução Francesa, defendia a tradição e buscava conservar a antiga ordem... Há uma ideologia política moderna cujo conteúdo é a defesa da tradição ou conservação de uma determinada ordem, que se acha ameaçada e cujo principal tematizador de mérito foi Edmund Burke (1790) nas suas *Reflexões sobre a Revolução Francesa* (MACEDO, 1979, p.227-8).

Ao analisar o desenvolvimento deste tradicionalismo político, Lara (2009) evidencia a influência deste sobre setores católicos conservadores no Brasil durante a transição do Império para a República no combate da Igreja contra os ideais modernos. Esta relação “perdurou até o Concílio Vaticano II, na década de 60 e, com isso os rumos do tradicionalismo de cunho católico se embaralha”.

Mas, ainda que o tradicionalismo filosófico se aproxime, e até mesmo tenha influenciado ou surgido em conjunto com o antimodernismo católico, esta união se desarticula com o *aggiornamento*<sup>13</sup> do Vaticano II. Este evento, o Concílio, desencadeará um movimento eclesial também chamado de tradicionalismo que, ainda que também seja contrário à Modernidade, não encontrará mais uma Igreja antimodernista, como os movimentos ultramontanos e integristas, que lhe endosse.

Portanto, dadas estas ponderações, seguiremos a concepção de Caldeira:

Se entendermos tradicionalismo como reação ao Vaticano II, podemos falar sobre ele apenas no momento posterior, obviamente, ao evento. Dessa forma, temos como um de seus principais baluartes a figura do bispo de Campos, D. Antônio de Castro Mayer, que, junto de Marcel Lefebvre, foi excomungado em 1988 por ter radicalizado o discurso contra as determinações do concílio e, especialmente, por ter sagrado quatro bispos sem a autorização de Roma (CALDEIRA, 2011).

Neste novo cenário, ser tradicionalista, neste primeiro momento, consistirá numa luta intereclesial: contra uma suposta Modernidade assimilada pela Igreja, ainda que à revelia de Roma e do Papa e à custa de cismas e excomunhões. Este tradicionalismo, portanto, não é ultramontano, pois já não obedecem as ordens da Cúria Romana, e não é puramente antimodernista, pois não sujeitam mais suas consciências à autoridade da Igreja, como propunha o modelo Iluminista. Cada fiel tradicionalista é agora capaz de compreender a verdadeira Tradição por si, muito melhor que os papas após Pio XII (João XXIII, Paulo VI, João Paulo I, João Paulo II e Bento XVI). Além do mais, com a excomunhão, segundo a compreensão tradicional e autoritária, que eles mesmos defendiam, já não são mais católicos *ipso facto*.

Agora na condição de cismáticos, expulsos pela Igreja, os tradicionalistas se veem na iminência de confeccionar uma identidade, recorrendo à Tradição, especialmente ao contexto medieval, ao Concílio de Trento e aos pronunciamentos dos papas antimodernistas, tidos como últimos papas fiéis.

No campo fértil de recomposição das religiosidades foi que a Pós-modernidade propiciou diversos grupos religiosos surgirem, quer novas expressões religiosas, quer reedições de tradições já existentes, que os cruzados da Tradição se constituem. Nesta pluralidade pós-moderna surgem este novo tradicionalismo, que agora podemos definir

---

<sup>13</sup> No italiano, *atualização*.

melhor: um grupo de indivíduos que, a partir da Tradição<sup>14</sup> católica, invocam a autêntica hermenêutica da mesma a partir da Pós-modernidade.

Contudo, o tradicionalismo defende a existência de uma tradição genuinamente católica, a qual é compreendida do início dos primeiros séculos da era cristã até o início do Concílio Vaticano II, o qual, sob o influxo do modernismo, teria pervertido a Tradição, a qual é compreendida sob o viés do Concílio de Trento (1545-1563), ápice da tradição católica (ALBERIGO, 1995).

Logo, o tradicionalismo católico é caracterizado pelo antimodernismo subjetivo. Este, por sua vez, apresenta-se como uma tentativa de retorno ao modelo vida sócio-religioso pré-moderno, o qual teria entrado em declínio com o Concílio Vaticano II:

O sujeito social predominante na Igreja católica até o limiar do Concílio Vaticano II era o pré-moderno, tradicional. Ele concebia a religião, a fé a partir de Deus, num verdadeiro teocentrismo. Acentuava-se na pessoa de Jesus sua realidade divina. A prática dos sacramentos ocupava o centro da piedade, juntamente com um conjunto de devoções. Não se escapava de uma religião das necessidades, no sentido de transformá-la num lugar de pedidos e de espera de graças. Estes vinham satisfazer as necessidades imediatas de saúde, da situação econômica e de outras (LIBANIO, 2005,p.15).

Essa defesa pessoal, capaz de alcançar a compreensão da verdadeira Tradição, seria a própria modernidade operando através do tradicionalismo.

### **2.3.2 As três ondas tradicionalistas**

Compreender a Pós-modernidade possibilita, portanto, vislumbrar o surgimento, permanência e dinâmica de recomposição de identidade dos grupos tradicionalistas, os quais aspiram uma Igreja medieval, combatendo valores modernos a partir da sociedade pós-moderna (PORTELLA, 2013).

Como já defendido anteriormente, compreendendo por tradicionalistas tão somente os grupos antimodernistas reativos ao Concílio Vaticano II e críticos aos ensinamentos dos papas pós-conciliares, distinguimos do conservadorismo, corrente interpretativa muito mais ampla, que abarcaria bispos como Dom Geraldo de Proença Sigaud (1909-1999), leigos como

---

<sup>14</sup> Neste trabalho, optou-se por usar Tradição em maiúsculo quando se referir ao corpo doutrinário e a práxis do desenrolar da história católica. Ao contrário, quando for utilizado o termo tradição em minúsculo, referir-se-á ao termo genérico.

Gustavo Corção (1896-1978) e outros movimentos e grupos católicos conservadores como Ação Católica e o Opus Dei.<sup>15</sup>

Contudo, dentro do próprio movimento tradicionalista existe grande pluralidade de grupos que muitas vezes evocam a autenticidade da verdadeira e radical compreensão da Tradição, em uma gradiente amplo entre os mais radicais cismáticos, os conclavistas, até os mais tolerantes como os membros da Administração Apostólica.

No processo de composição das identidades na Pós-modernidade, fica inviável um tradicionalismo homogêneo. Variando de acordo com tônica de seu interesse e contexto, como propõe Hervieu-Léger (2008), as identidades tradicionalistas vão sendo compostas na dinâmica de dosagem dos vínculos afetivos, culturais, éticos e comunitários. Deste modo, articulam se em torno desde a simples participação da Missa Tridentina, aceitando parcialmente os documentos e reformas do Vaticano II, até ao desprezo deste e anseio pelo retorno de uma Igreja pré-moderna, além de outras infinitas conjugações.

Destarte, por questões didáticas, dividimos o movimento tradicionalista em três ondas: a primeira, o tradicionalismo dos Baluartes (Dom Marcel Lefevre, Dom Antônio Castro Mayer), a segunda composta pelo tradicionalismo conciliador (Bento XVI) e a terceira, o Neotradicionalismo (anti-Francisco). Vale ressaltar, que, mesmo sendo uma divisão histórica, alguns grupos atravessam o tempo permanecendo com a mesma postura, acirrando-a ou se abrindo.

#### **a) Primeira onda: Tradicionalismo dos Baluartes**

Compreendemos por Tradicionalismo dos Baluartes, os grupos e movimentos compostos por clérigos e leigos reacionários ao Vaticano II. Estes iniciaram sua resistência nos primeiros instantes da recepção do concílio. Segundo Libanio (2002, p. 69) “alguns grupos gravitavam ao redor da chamada Tradição, tentando recuperar sua pureza anterior e recobrir as unidades e certezas que são sentidas como tendo sido perdidas”.

Apesar de alguns bispos conciliares, de visão conservadora, aglutinarem-se em torno ao *Coetus Internationalis Patrum*, e assinarem os documentos propostos pelo novo concílio, Dom Marcel Lefebvre e Dom Antônio de Castro Mayer foram os únicos bispos do mundo a não aceitarem as reformas pós-conciliares em suas respectivas dioceses. (MÈRIDA, 2017)

---

<sup>15</sup> A Prelazia da Santa Cruz e Opus Dei é uma prelazia pessoal (sem território geográfico delimitado) fundada em 1928 por Josemaría Escrivá de Balanger, atualmente canonizado, e reconhecida oficialmente pela Igreja em 1982 por João Paulo II. Cf: <https://opusdei.org/pt-br/>

Dom Marcel Lefebvre (1905-1991), após o concílio realiza homilias e conferências, também escrevendo textos, condenando as propostas do Vaticano II. Em 1970 funda em Êcone, Suíça, um seminário destinado à formação de padres segundo o costume pré-conciliar. Juntamente, cria a maior organização tradicionalista, a Fraternidade Sacerdotal São Pio X, que logo se espalhou pelo mundo, como França, Estados Unidos e Canadá.

Uma vez que se recusou a celebrar a “Nova Missa”, Paulo VI proíbe Dom Lefebvre de ordenar novos padres, declarando ilícitas as ordenações dos membros da Fraternidade. Em 1988, Marcel Lefebvre e Antônio de Castro Mayer sagram quatro bispos sem consentimento de Roma e são excomungados, como atesta *o motu proprio Ecclesia Dei* (JOÃO PAULO II, 1988).

No Brasil, Dom Antônio de Castro Mayer (1904-1991) adota a mesma postura na Diocese de Campos-RJ ao retornar de Roma: escreve muitos textos e emite discursos contrários aos supostos erros do Vaticano II. Após renunciar, por idade, a direção da diocese campista, segue em direção à União Sacerdotal São João Maria Vianney. Quanto a Dom Mayer.

Nesse momento de transição, o advogado e jornalista Plínio Correia de Oliveira (1908-1995), um leigo conservador que atuava desde a década de 30 junto à Ação Católica, se aproxima do ideal ultramontanista e com o desenrolar do Concílio, adota uma postura ainda mais apologética contra o modernismo, valendo-se de sua associação conhecida por *Tradição, Família e Sociedade*. (CALDEIRA, 2005; COSTA, 2014) Nos primeiros anos do pós-concílio, Dom Antônio e Plínio dividiram os púlpitos na luta antimodernista.

Após desentendimentos com o pensamento da Tradição, Família e Propriedade (TFP), o historiador Orlando Fedelli (1933-2010) funda a Associação Cultural Montfort<sup>16</sup>, em 1983, pondo-se a combater não só os erros do Vaticano II, mas os da TFP e, mais tarde, dos Arautos do Evangelho. No ano de 1995, passados 30 anos de resistência ao Concílio, numa atmosfera eclesial e política diferente, que já havia perdido Dom Lefebvre e Dom Mayer, morre Plínio Correia de Oliveira e o tradicionalismo ganha um ar mais amistoso com Roma.

Não é atribuído à morte do fundador da TFP o fim desta etapa, mas ela marca o falecimento dos Baluartes do Tradicionalismo, apesar de o Cardeal Ratziger já estar se movendo em direção aos tradicionalistas. É o caso das tratativas bem sucedidas com

---

<sup>16</sup> Cf.: <http://www.montfort.org.br/>

Fraternidade Sacerdotal São Pedro, erigida em 1988, com plena autorização para celebração do “rito tradicional”.<sup>17</sup>

Ainda no espectro tradicionalista de combate ao espírito do Concílio, duas posições mais radicais surgem: os sedevacantistas e os conclavistas. Os sedevacantistas consistem no grupo de católicos que afirma que o “trono de Pedro” está vacante desde a morte de Pio XII. Assim, João XXIII, o qual apesar de ter eleição reconhecida, teria perdido direito legítimo do governo da Igreja ao permitir erros modernistas com o Vaticano II.<sup>18</sup>

Considerando os mais radicais, há também os tradicionalistas conclavistas, os quais acreditam estar certos de que a sede de Roma estava vacante devido ao erro modernista, convocaram conclaves, ou seja, elegeram seu próprio papa<sup>19</sup>.

### **b) Segunda onda: Tradicionalismo conciliador**

Esta segunda etapa, longe de significar reconciliação de todos os grupos, ou mesmo de uma maioria, caracteriza-se por um esforço da Cúria Romana de estabelecer comunicação na tentativa de encerrar as disputas. E em parte, um desejo de reconhecimento por parte dos grupos tradicionalistas.

Expressão disso é a divisão dentro da TFP: de um lado, ainda conservador, o grupo que se autodenominou “TFP Fundadores” que desejava permanecer no mesmo formato vivido durante o tempo de seu Fundador e de outro, sob a liderança de João Scognamiglio Clá Dias, nasce a Associação Cultural Nossa Senhora de Fátima, mais tarde recebendo o nome de “Arautos do Evangelho”. Os Arautos pedem reconhecimento de Roma, aderindo à “Missa Nova” e ao Concílio Vaticano II, mantendo-se, porém, nos moldes de uma eclesiologia pré-conciliar. Assim, este grupo consegue desenvolver um tradicionalismo parcial e estético.

Uma vez que eram unidas pelo ideal tradicionalista e pela memória de seus respectivos bispos fundadores, a Fraternidade São Pio X e a União Sacerdotal São João Maria Vianney vão a Roma em peregrinação no ano 2000.

Em relação à Fraternidade Sacerdotal São Pio X, apesar das inúmeras tentativas do Cardeal Ratzinger, não houve reconciliação com Roma. Nem mesmo a suspensão da

<sup>17</sup> Cf.: <http://www.fssp.org/en/>

<sup>18</sup> “Sedevacantismo” é uma palavra originada da expressão “sede vacante”, um período entre a morte de um papa e eleição de outro. Dentre os grupos mais relevantes está a Fraternidade Sacerdotal São Pio V, criada em 1983. Cf: <http://www.congregationofstpiousv.com/news/the-feast-of-the-sacred-heart-of-jesus-2018/>

<sup>19</sup> Dentre os exemplos de conclavistas estão a Igreja Palmeriana (Cf: <http://www.congregationofstpiousv.com/news/the-feast-of-the-sacred-heart-of-jesus-2018/>) e os seguidores do “Papa Michel”: (Cf.: <https://www.youtube.com/watch?v=b96WxyxPfOY&t=309s>);

excomunhão dos quatro bispos, retirada por Bento XVI em 2009, conseguiu essa reconciliação. Mas Roma, expressa, com essa atitude, uma abertura e desejo de reconhecimento dos movimentos tradicionalistas, especialmente os cismáticos. Se não houve êxito com os seguidores de Dom Lefebvre, o mesmo não se deu com os de Dom Mayer. Após negociação, o Papa João Paulo II regulariza a situação dos “tradicionalistas de Campos” criando a Administração Apostólica São João Maria Vianney em 2002.

Em 2006, o Papa alemão cria o Instituto Bom Pastor, que passa a reunir padres dissidentes da Fraternidade São Pio X, permitindo-lhes celebrar a Missa Tridentina.<sup>20</sup> Neste caminho, também erige o Instituto de Cristo Rei e Sumo Sacerdote no ano de 2008.<sup>21</sup>

Assim, o pontificado de Bento XVI conquista a simpatia dos tradicionalistas, tornando-se até mesmo respeitado como os papas pré-concliares, especialmente a partir de 2007, quando é anunciado o *Motu Proprio Summorum Pontificum*, que liberava a celebração da missa no rito tridentino. A política de Ratzinger opera numa lógica afrouxada de ultramontanismo, a qual não resiste por muito tempo. Com a renúncia do Papa Ratzinger ao papado, uma nova onda se levanta, contrária não só ao Vaticano II, mas ao *modus* inovador do novo papa, o Papa Francisco.

### c) A terceira onda: o Neotradicionalismo

Por neotradicionalismo, entendemos os indivíduos e grupos tradicionalistas que, na pós-modernidade, aderem ou permanecem realizando adaptações, *bricoleurs* (HERVER-LÉGER, 2008), deste movimento. Porém, ainda que invoquem a Tradição pré-moderna, na pós-modernidade não há tradição católica compulsória e como afirma Berger (2017, p.36) “nenhum indivíduo pode erradicar da sua consciência o fato de que eles estão ali por escolha, seja ela escolha de permanecer ou a escolha de juntar-se”.

Deste modo, se os tradicionalistas da primeira e segunda onda tiveram que desenvolver uma nova identidade, ainda que fora das fileiras oficiais da Igreja Católica, os neotradicionalistas constroem uma identidade mais complexa: ser um autêntico tradicionalista dentro do catolicismo tradicionalista. Logo, o pluralismo desencadeado pela secularização, um processo moderno, é radicalizado, conforme Berger:

<sup>20</sup> Cf.: <http://ibp-sp.org/ibpsp/>

<sup>21</sup> Cf.: <http://www.icrsp.org/Pages/droit-pontifical.html>

O pluralismo permite – na verdade, obriga – o indivíduo a fazer escolhas entre diferentes possibilidades religiosas e não religiosas. Para alguns indivíduos, especialmente se forem inclinados a filosofar, isto pode ser uma experiência libertadora. Para outros será dolorosa; privados da certeza sobre os significados e os valores básicos, eles devem construir uma cosmovisão com pedaços e as peças disponíveis na sua situação particular (BERGER, 2017, p.83).

Para isso, recorrem não só aos elementos da Tradição como fizeram os Baluartes e tradicionalistas conciliadores, mas também adaptam a tradição tradicionalista. Há uma dupla bricolagem, pois se os tradicionalistas das duas primeiras ondas nasceram dentro de um modelo eclesial antimodernista, a nova geração de tradicionalistas, os neotradicionalistas, faz uma constante reconstrução do que entende por Tradição, pois esta não lhe é compulsória, mas uma escolha-adaptação pessoal.

Ao analisar as resistências conservadoras ao pontificado do Papa Francisco, iniciado em 2013, o teólogo Massimo Faggioli defende que:

[...] os neotradicionalistas católicos escolheram um momento particular na história da Igreja como o paradigma válido e estático da “tradição católica”. Ele se situa em algum lugar antes do Vaticano II, talvez até o Concílio Vaticano I (1869-1870) e o antimodernista Pio X. Mas eles também escolheram um momento particular na história intelectual do seu herói, Bento XVI, e adotaram uma versão abreviada e ignorante dessa história. A rejeição deles da teologia da *Dei Verbum* sobre a tradição é uma receita para o desastre na Igreja de hoje (FAGGIOLI, 2018, p. 37).

Não obstante, devido à campanha e liberação do rito tridentino, resistências em associações já não surgem com tanta frequência. À semelhança das novas comunidades, alguns grupos até se formam, mas nada comparado aos movimentos anteriores.

Observa-se, a partir do auge do pontificado de Bento XVI, uma busca pelo modo de vida e pelo discurso midiático conservador. Se o tradicionalismo, à exceção de Plínio e Fedelli, era uma luta encabeçada por clérigos, agora quase não mais. Não é em vão que tradicionalismo ganha força nas redes sociais de leigos especialmente jovens. Muitos jovens desenvolvem seu apostolado, ou seja, sua ação de divulgação da sua fé tradicionalista recomposta.<sup>22</sup>

Este tradicionalismo ganha notoriedade com a ascensão das redes sociais no ano 2000, pois se para recompor as identidades na Pós-modernidade é preciso não só de uma tradição, mas também de uma comunidade que a endosse, os poucos tradicionalistas conseguem fazer a

<sup>22</sup> Cf.: <https://www.bibliacatolica.com.br/blog/crescimento-do-catolicismo-tradicional-surpreende-ate-revista-economica-inglesa/#.W4lgeOhKjIV>



saída de sua subjetividade para a coletividade nas comunidades virtuais. Como muito bem argumenta

No caso do catolicismo, essa rede adensou-se com o tempo, multiplicando-se o número de blogs pessoais, sites, páginas eletrônicas, perfis no Facebook, contas no Twitter e no Youtube que expressam motivos, interesses, ideias e desejos religiosos. Uma parte dessa rede é tradicionalista, por defender explicitamente valores inegociáveis enfileirados em torno de dois princípios na visão tradicionalista-conservadora: uma verdade única como existência iniludível (Deus, Igreja, Revelação e Sagradas Escrituras) e a família heterossexual cristã como ordem natural (homem, mulher e filhos com papéis e funções reprodutivas). (SILVEIRA, 2014, p. 217).

Nesta ótica, os grupos tradicionalistas não desaparecem, mas ampliam sua atuação e até recrutamento atrás destas mídias num tradicionalismo novo: um grupo nuclear que se torna referência para outros indivíduos que se identifiquem com estes através de vínculos mais fluídos, donde ocorre um “vaivém entre realidades socioeletrônicas”. (SILVEIRA, 2014, p. 215).

Dentre os inúmeros sites e redes sociais, destacam-se no empenha em difundir o tradicionalismo, os sites “*Monfort*”, “*Permanência*”, “*Missa Tridentina*”, “*Instituto Plínio Correia de Oliveira*” e o mais polêmico, “*Frates In Unum*”. Este último reúne endereço eletrônico dos inúmeros outros sites tradicionalistas do mundo inteiro.<sup>23</sup>

Não queremos afirmar que o neotradicionalismo consiste somente em comunidades virtuais. Ao contrário, é a partir destas comunidades que o tradicionalismo alcança sua projeção após atenuação das animosidades com a Roma de Bento XVI. Mas tão logo o Cardeal Bergoglio se torna Papa Francisco, os tradicionalistas, que por um tempo “docilizados”, voltam a desferir, agora virtualmente, ataques ao papado e mais recentemente, na CNBB, como o fez o leigo Bernardo Kuster, por ocasião da Campanha da Fraternidade de 2018, ao afirmar em vídeo no Youtube, que a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil estaria cometendo diversos erros, inclusive financeiros.<sup>24</sup>

Presente nas três ondas do tradicionalismo católico, a Administração Apostólica São João Maria Vianney vai edificando sua identidade ao longo do tempo, como veremos mais profundamente nos capítulos.

<sup>23</sup> Cf: <<https://www.missatridentina.com.br/>>, <<http://permanencia.org.br/drupal/>>, <<https://ipco.org.br/>>, <<https://www.deuslovult.org/>>, <<https://fratresinunum.com/>>

<sup>24</sup> Cf: <https://www.youtube.com/watch?v=fsPy6erjHE8>

### 3 NEM “*TODOS CAMINHOS LEVAM A ROMA*”

*Por que tudo isso? Unicamente porque estes fervorosos sacerdotes não aderiram ao progressismo? Então estão fora da Igreja os que querem conservar a Fé e a Moral pregados pelos Apóstolos, testemunhadas pelos Mártires e vividas pelos Santos? São cismáticos os que querem seguir fielmente o que a Santa Igreja mandou e ensinou, em toda a parte por tantos séculos? (SEIBLITZ, 1992)*

Como dito anteriormente, o Tradicionalismo, enquanto movimento dentro do catolicismo, busca combater toda compreensão moderna de Igreja e sociedade através de seu afã de retorno à cristandade, revalorizando a Tradição numa perspectiva conservadora. Os tradicionalistas seriam, portanto, uma repaginação pós-moderna do antimodernismo católico, que surge em reação ao Concílio Vaticano II.

É durante as reuniões do Concílio do *Aggiornamento*, convocado por João XXIII, que a semente do Tradicionalismo germina: o *Coetus Internationalis Patrum*<sup>25</sup>, um grupo de bispos conciliares que se associam em torno da postura antimodernista, mas que, por ainda ser amistosa e operante dentro do Vaticano II, optamos por denominar de *Prototradicionalismo*, o qual, após o cisma tradicionalista, culminara na reconciliação dos tradicionalistas de Campos e formação da Administração Apostólica São João Maria Vianney.

#### 3.1 O “PROTOTRADICIONALISMO”

O Concílio Vaticano II, desde sua preparação, como afirma Caldeira (2009), havia se tornado um “campo de lutas simbólico-normativas”. Ainda que as rupturas, em nome da Tradição, tenham ocorrido apenas em um período póstumo ao Concílio, segundo Martina (1997), desenrola-se uma polarização entre antimodernistas e modernistas nos eventos preparatórios, onde

---

<sup>25</sup> O *Coetus Internationalis Patrum* foi um grupo organizado por Padres Conciliares marcados pela sensibilidade conservadora e antimoderna, com o intuito principal de fazer frente àqueles de perspectivas mais descendentes com a modernidade e seus valores, visando limitar o quanto possível sua influência nos textos finais do Concílio, e também conseguir implementar emendas favoráveis aos seus posicionamentos. Seus personagens mais importantes foram o Mons. Marcel Lefevre, fundador e presidente do grupo, Geraldo de Proença Sigaud (Diamantina), secretário-geral, Antônio de Castro Mayer (Campos), Luigi Carli (Segni), Ernesto Ruffilni (Palermo), Jean Prou, abade de Solesmes (França), Arcadio Maria Larraona Saralegui (Sagrada Congregação para os Ritos). Posteriormente, unem-se a eles monsenhor Cabana, arcebispo de Sherbrooke (Canadá), Monsenhor Morilleau, bispo de La Rochelle, na França, e Grimault, ex-vigário apostólico em Senegambia. Em torno desse “núcleo duro” giravam por volta de 250 padres, que compartilhavam algumas ideias defendidas por ele. (CALDEIRA, 2015, p. 145)

[...] de uma parte, a cúria romana e elementos da ala conservadora do sacro colégio, italianos (Ottaviani, Ruffini, Siri...) ou não (alguns espanhóis) e do episcopado (um grupo de bispos, italianos, espanhóis, e de outros países), e, de outra, as forças progressistas, os cardeais Suenens, Lercaro, Bea (cardeal a partir de 1959) e a maioria dos bispos (MARTINA, 1997, p. 279).

Baraúna (1993), ao analisar os *vota*<sup>26</sup>, as cartas de consultas aos bispos brasileiros, percebe uma divisão entre o episcopado do Brasil:

1) Uma minoria ultra-conservadora que é marcada pelo tom condenatório da modernidade e seus valores, especialmente contra o comunismo e associações como a Maçonaria, o Rotary Club, o Lions Club; 2) Uma minoria que dá ênfase a “Igreja ad extra” e não a “Igreja ad intra”; que se posiciona em favor do diálogo à luta contra determinadas ideias; marcada como “precursora e profética, que revela claramente a consciência de que chegou o momento de a Igreja relativizar uma *pequena* tradição (a pós-tridentina) para reatar com a *grande* Tradição”; 3) Uma maioria constituída por conservadores e moderados. Estes bispos apontam para a necessidade de reformas na liturgia, na disciplina eclesiástica e no Direito Canônico, porém respeitando e se comprometendo com a chamada “Tradição da Igreja” (BARAÚNA, 1993, p. 151).

Deste modo, fica patente a heterogeneidade das igrejas particulares brasileiras, apesar de, em sua maioria, haver o desejo de reforma em consonância com as aspirações do Papa João XXIII, como os dois últimos grupos supracitados.

É, pois, o primeiro grupo que interessa a esta nossa empreitada: “*a minoria ultra-conservadora*”. Esta pequena parcela dos bispos brasileiros tem como seus mais distintos representantes os bispos Geraldo de Proença Sigaud e Antônio de Castro Mayer. Ambos representam grande influência junto aos bispos conservadores da Cúria Romana durante o Concílio.

A disputa já havia começado para os antimodernos da cúria romana e da Igreja italiana e era preciso mover as peças estrategicamente e mais rápido do que seus opositores. Os antimodernos italianos – muitos pertencentes à cúria e que já se organizavam a partir das Comissões antepreparatórias – foram os principais forjadores desse bloco que se pode denominar “romano-latino”, no qual os brasileiros Sigaud e Mayer irão aproximar-se para, mais tarde, com alguns deles, formar o combativo *Coetus Internationalis Patrum*, a futura rede que coligará vários bispos antimodernos (CALDEIRA, 2009, p. 129).

Para eles, os bispos brasileiros conservadores, o Vaticano II deveria reafirmar a postura eclesial combativa aos supostos erros gerados pela Modernidade. Suas *vota* evidenciam uma preocupação com a manutenção da liturgia e sacramentos, reafirmação de

---

<sup>26</sup> *Vota* é o nome, em latim, para as cartas com respostas dos bispos do mundo inteiro relacionadas às perguntas propostas por João XXIII sobre os principais problemas enfrentados pelo episcopado a serem tratados no Vaticano II.

dogmas, condenação explícita ao Modernismo na Igreja e fora dela e o retorno à compreensão da Igreja enquanto centralizadora da sociedade, aos moldes da Cristandade (CALDEIRA, 2009, 119; BARAÚMA, 1993, p. 152).

Caldeira (2009), ao discorrer sobre o bispo de Campos-RJ, Dom Antônio Castro Mayer, evidencia que este segue com empenho esta postura apologética, sobretudo uma abordagem mais filosófica, especialmente no combate ao comunismo/socialismo. Dom Mayer e Dom Singaud, juntamente com outros bispos conservadores brasileiros, começam já nas preparações a se alinharem em torno desta posição que veio a adentrar no Concílio agremiado, no chamado *Coetus Internationalis Patrum*, o qual foi dirigido por Dom Marcel Lefevre, bispo na França.

A marca do tradicionalismo desses elementos do episcopado brasileiro, percebida através dos vários pedidos de condenação de erros e a reafirmação da perspectiva tridentina e ultramontana, entravam em consonância com outros prelados mundiais, especialmente com os da Itália, que tinham forte influência nos dicastérios curiais. Esses grupos desempenhariam papel central na organização da minoria conciliar e suas estratégias nos futuros debates (CALDEIRA, 2009, p. 123).

São estes, os bispos ultraconservadores do *Coetus*, que a semente dos tradicionalistas Pós-Modernos. Os *Baluartes da Tradição* foram os propulsores do tradicionalismo que surgiu no pós-concílio e se tornaram a referência para as duas ondas do Tradicionalismo que se sucederam, especialmente o Bispo de Campos, o qual é idealizado até os dias atuais como defensor da Igreja contra os erros do Modernismo que adentraram na Igreja.

As intervenções de Dom Antônio, durante as sessões conciliares, demonstram os valores que nortearam o tradicionalismo. Aqui, em especial, transcrevemos um trecho de um discurso que enfatiza uma temática fundamental para o pensamento tradicionalista: a Missa.

A questão, que hoje desperta grande interesse, a do uso da língua vernácula na Missa, nasce da esperança de que os fiéis possam deste modo, participar de maneira mais frutuosa no santo Sacrifício. Mas é preciso notar [...] que esta esperança, tão simpática e de caráter essencialmente pastoral, não pode referir-se a todo o conjunto de fiéis. Pois a Encíclica, de Pio XII, *Mediator Dei* [...], recorda que o fruto que os fiéis recebem de sua participação na Missa nasce da união íntima de seus sentimentos com Jesus Cristo, Sumo Sacerdote, que se imola sobre o altar, como também com os do celebrante, sacerdote ministerial que oferece o Sacrifício em nome de Jesus Cristo. Pois, ainda, que a Missa seja o Sacrifício de toda a Igreja e nela devam participar todos os fiéis, de fato compete apenas ao sacerdote efetuar a ação sacrificial [...] Além da recitação das mesmas orações que o sacerdote reza no altar, há várias outras maneiras legítimas pelas quais podem os fiéis unir-se ao sacerdote, por exemplo, meditando, ou fazendo outros atos de piedade privada que os excitam aos atos correspondentes aos fins do Sacrifício da Missa [...]. Nada me parece justificar a esperança, que alguns alimentam, de que a introdução do vernáculo na Missa possa importar em uma renovação de povos e nações. Ademais,

para que os fiéis saibam o que o sacerdote está rezando, não é necessário que este recite a Missa em língua vernácula, pois existem muitos missais com o texto traduzido para as línguas vivas, nos quais podem inteirar-se do que o sacerdote reza [...]. O uso de uma língua não vulgar nas coisas sagradas e, portanto, não acessível a todos, aumenta a dignidade do culto, conferindo-lhe certo caráter de mistério que de algum modo é conatural às coisas que se relacionam com Deus [...]. O uso de uma língua sagrada ajuda pedagogicamente os fiéis a assimilar a noção da diferença essencial que existe entre seu próprio sacerdócio, mais passivo e analógico, e o sacerdócio conferido pelo Sacramento da Ordem, único capaz de uma ação propriamente sacrificial [...]. Desejo insistir no alcance pastoral do latim na Liturgia, lembrando que com ele a unidade da Igreja se torna por assim dizer palpável e a própria Igreja mais esplendidamente atraente, precisamente também para os não-católicos, que, por preconceito ou por falta de instrução, não aproveitam outros meios para se inteirar da unidade da verdadeira Igreja de Cristo (KLOP II, p. 98; AS I/2, p. 695-697 apud CALDEIRA, 2009, p.139).

O grande estandarte da causa dos tradicionalistas, a chamada “*Missa de Sempre*”, teve sua primeira defesa ante as propostas de adaptação, tais como o uso da língua vernácula em detrimento ao Latim. Inicialmente, Castro Mayer não se opôs, mas sugeriu que essas mudanças deveriam ocorrer “*gradualmente e de modo orgânico*”, sob direção da Cúria Romana (WILTGEN, 2007, p. 46).

Por estas posturas ainda conciliadoras que os ultraconservadores vieram a adotar durante o Vaticano II, não consideramos a existência, *ipso facto*, do tradicionalismo. Mas suas bases estão lançadas pelo “*o grupo dos tradicionalistas estáticos*” (KLOP II, p. 157 apud CALDEIRA, 2009, 141). Somente nas recepções das normas conciliares é que os Baluartes se asseveraram na defesa da Tradição enquanto conservação do ideário pré-conciliar.

Mas já no desenrolar das sessões, com a ampliação das ações do episcopado progressista, uma postura desconfiada acabou se estabelecendo entre os ultraconservadores, dada a percepção de que o Concílio estaria refém de um grande complô contra a Igreja:

É interessante frisar que esse caráter era uma das características fundamentais do pensamento antimoderno. Essa noção passou a se recrudescer no decorrer do evento conciliar e no pós-Concílio, tomando sua forma mais radical no pensamento de Lefebvre (cf. PERRIN, 1991) e Mayer. Os resultados que o Concílio ia apontando, marcados por uma maior transigência da Igreja com o mundo moderno, aflorava e aguçava essa sensibilidade persecutória, já marca do pensamento ultramontano do século XIX. Na verdade, dentro do Concílio circulavam livros e folhetos que demarcavam quem eram os inimigos da Igreja e como os padres deveriam defender-se contra esse complô secular, iniciado na reforma protestante e que agora tomava rumos inimagináveis na Igreja. Era a revolução que tomava fôlego dentro da Igreja romana (CALDEIRA, 2009, p. 149).

Esta postura de desconfiança e luta contra um inimigo *intra ecclesiae* marca o tradicionalismo, já em vias de nascer e à espera do fim do Concílio e sua aplicação para

eclodir em algumas dioceses, como ocorreu na Diocese de Campos-RJ, sob a orientação de Dom Antônio Castro Mayer.

### 3.2 A UNIÃO SACERDOTAL: COMBATER A “FUMAÇA DE SATANÁS” NA IGREJA

O tom apologético dos Padres antimodernistas se acirra ao longo do Concílio Vaticano II, arrefecendo a ideia de conspiração contra a Igreja, cabendo aos Baluartes da Tradição extirpar este mal a partir do fim do Concílio. “Intransigentes e depois dissidentes” (BEOZZO, 2015, p203), Lefebvre e Mayer tornam-se personagens militantes no combate à aplicação das diretrizes propostas pelo novo Concílio, iniciando o Tradicionalismo católico, que culminará em cisma com Roma. Soma-se às suas fileiras, o leigo Plínio Correia de Oliveira, que inicialmente, associa-se à Dom Antônio no território brasileiro.

É, pois, nas ações desencadeadas, pelo então bispo de Campos, que o Tradicionalismo se consolida no Brasil enquanto grupo de resistência ao Vaticano II. Logo, é de suma importância a figura de Dom Mayer na história tradicionalista que culminará na Fraternidade Sacerdotal São João Maria Vianney.

Dom Antônio Geraldo de Castro Mayer nasceu em 1904 na cidade de Campinas (São Paulo) e ingressou no seminário em 1916, tendo sido ordenado padre católico em 1927 e sagrado bispo em 1948.

Já em 1948, é nomeado bispo-coadjutor da Diocese de Campos, em Campos dos Goytacazes-RJ, e, no ano de 1949, com a morte de seu antecessor, Dom Octaviano Pereira de Albuquerque, torna-se o bispo ordinário desta diocese:

Em 1948, foi elevado a bispo-coadjutor com direito à sucessão para Campos dos Goytacazes (Rio de Janeiro). Ao mesmo tempo que desempenha suas tarefas como coadjutor, ensina na Faculdade de Filosofia e na Faculdade de Direito de Campos. Participou ativamente do “Grupo do O Legionário”, órgão oficial da Congregação Mariana de Santa Cecília, juntamente do então Pe. Geraldo de Proença Sigaud e um dos mais atuantes leigos do período, Plínio Corrêa de Oliveira, que representava o Brasil a encarnação do ideário anticomunista católico. Em 1951 fundou em sua diocese o jornal O Catolicismo, que reverberava os ideais anticomunistas daqueles que seriam os futuros fundadores da Sociedade de Defesa da Tradição, Família e Propriedade, a conhecida TFP, em 1960 (CALDEIRA, 2015, p. 598).

O Bispo, considerado o segundo padre conciliar brasileiro com maior número de intervenções na escrita dos textos conciliares, ao regressar para Campos, recusa-se, gradativamente, a implementar as reformas do Concílio, transformando-se no “bastião do tradicionalismo católico no Brasil”.

Outro fator relevante na recepção do Concílio Vaticano II por parte de Dom Antônio foi seu conceito de Tradição. Para ele, a Tradição foi identificada por certezas dogmáticas, rituais litúrgicos, ensinamentos codificados de modo que qualquer alteração aos ensinamentos do Concílio de Trento era interpretada como modernista e infiel a esta Tradição. Por isso, ele usava termos fortes como neomodernista e neoprotestante, justificando sua rejeição às decisões conciliares por serem contrárias à Tradição, de modo que ele, ao lado de Marcel Lefebvre, assume o papel de guardião da Santa Tradição (MÉRIDA, 2016, p. 144).

Aos poucos, com seu ideal antimodernista, vai se distanciando da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, uma vez que os bispos brasileiros aderiram aos textos e práticas do Vaticano II, fechando-se em sua postura tradicionalista.

Em 1981, o Papa João Paulo II aceita a renúncia de Dom Mayer ao governo da Diocese de Campos, sendo substituído por Dom Carlos Alberto Etchandy Gimeno Navarro (1931-2003). Contudo, o bispo emérito de Campos não se afasta da vida eclesial, nem de sua postura ultraconservadora. Ao contrário,

A partir desse momento até 1991, Dom Antônio de Castro Mayer prestou serviço ao clero e aos fiéis da Diocese de Campos dos Goytacazes que não aceitaram as reformas propostas pelo Concílio Vaticano II, assistindo-os com os sacramentos próprios do Bispo como a crisma e a ordenação de padres. Em 02 de julho de 1988, pela Carta Apostólica *Ecclesia Dei* do Sumo Pontífice João Paulo II, sob forma de *Motu Proprio*, por ter participado da Sagração tradicionalista da Fraternidade Sacerdotal São Pio X em Écône, Suíça, e aderido ao movimento dessa Fraternidade fundada por Dom Lefebvre, em virtude de gravíssima desobediência ao Romano Pontífice por rejeição prática do Primado Romano, constituído em ato cismático, Dom Antônio de Castro Mayer incorreu em pena canônica prevista pelo Código de Direito Canônico, de excomunhão *latae sententiae*<sup>27</sup> por ter participado diretamente na celebração litúrgica de ordenação de quatro Bispos, como co-consagrante e tendo publicamente aderido ao ato cismático ocorrendo em *ipso facto*. Nessas condições, continuou Bispo emérito da diocese de Campos dos Goytacazes, mas em estado de excomunhão com Roma criando assim uma cisão entre dois cleros na diocese: o clero diocesano, adepto das reformas propostas do Concílio Vaticano II, e o clero tradicionalista que recusou essas reformas e sustentou seu posicionamento teológico à luz do Concílio de Trento e do Concílio Vaticano I (MÉRIDA, 2017, p. 6).

Dom Antônio, agora cismático, juntamente com 25 padres da diocese de Campos que não aceitaram seguir o novo bispo, Dom Carlos Alberto Etchandy Gimeno Navarro, funda a União Sacerdotal São João Maria Vianney, gerando grandes embates com a Diocese de Campos e a Cúria Romana, marcando definitivamente a história e sociabilidade local.

As ações de Dom Navarro chegaram a um cume, os afastamentos graduais dos padres tradicionalistas. Ele chegou a mencionar, em um comunicado, que ainda que os tradicionais preferissem ser tratados como um grupo, ele cuidaria de cada caso

---

<sup>27</sup> Excomunhão automática.

individualmente. Todos os 30 padres tradicionalistas foram, ao longo de 4 anos sendo substituídos e deixados sem função específica na Diocese. Deste modo, eles pediram a Dom Antônio Mayer que criasse um grupo para reuni-los e auxiliar a formação dos fiéis. Assim, os padres de Campos se viram a necessidade de atender aos fiéis que os procuravam, e continuaram, em novas igrejas e capelas, a ministrar-lhes os sacramentos. Deste modo surgiu a União Sacerdotal São João Maria Vianney, sem reconhecimento pontifício, nem diocesano (LOURA, 2014, p. 50).

Soares (2010), ao descrever a trajetória do Cisma na Diocese de Campos, afirma que

removidos das paróquias, por força da lei, os padres de Campos, conhecidos como tradicionalistas, ainda que pejorativamente, não só pelo estereótipo mas pelo espírito com que se guiavam, se congregaram numa associação denominada União Sacerdotal São João Maria Vianney para se manterem fieis à tradição dogmática, moral, litúrgica da Igreja Católica Apostólica Romana. Seguidos pelos leigos, iniciaram um trabalho persistente na construção de novas Igrejas e capelas, casas para religiosas que partilhavam de sua mentalidade tradicional; enfim, criaram uma organização e infraestrutura institucional para realizar atividades pastorais segundo os costumes pós-tributino. Com isso a Igreja Local se divide em duas: uma de linha tradicionalista, partidários de D. Antônio de Castro Mayer; outra oficial em Comunhão com a Igreja Universal. O relacionamento entre elas foi sempre polêmico e de ataques mútuos (SOARES, 2010, p. 57).

Excomungados, cismáticos e operando como uma Igreja paralela, sob pretensão de ser a legítima igreja, a nova União Sacerdotal compreende um bispo emérito, os padres cismáticos, religiosas e religiosos, bem como muitos leigos e leigas do Norte e Noroeste Fluminense.

Neste duelo pela verdadeira Igreja e disputas em torno à compreensão, destaca-se a atuação do Padre Fernando Arêas Rifan, que inicialmente adota uma postura intransigente e ostensiva ao Vaticano II, à autoridade romana e ao bispo de Campos nas mídias e palestras.

[...] alegando questão de consciência, continuaram a celebrar na forma antiga e o Bispo os retirou das paróquias. Vendo-se excluídos de suas paróquias eles formaram a União Sacerdotal São João Maria Vianney. Os padres se consideravam em estado de necessidade e continuaram a atender o povo e celebrando a Missa na forma tradicional. [...] a confusão doutrinária e perseguição aos católicos que conservavam a Missa na forma antiga, as ordenações sacerdotais e episcopais feitas por Dom Marcel Lefebvre pareceram como sendo algo necessário e um caso de necessidade. Seguindo essa linha de pensamento, os Padres da União Sacerdotal solicitaram à Fraternidade São Pio X que sagrassem um Bispo, sem jurisdição, mas com poder de Ordem para atender aos fiéis da linha tradicional (RAMOS, 2017, p. 6-7).

Em 1991, Dom Antônio de Castro Mayer falece e deixa os padres, religiosos e leigos excomungados e cismáticos, mas advertidos em persistir na defesa da “verdadeira tradição”.

Sem um bispo que lhes dê assistência, os padres da União Sacerdotal pedem aos bispos da Fraternidade Sacerdotal São Pio X, cuja participação nas sagrações episcopais sem



mandato romano gerou a excomunhão de Dom Mayer, que sagram um bispo para atender os “tradicionalistas de Campos”.

Deste modo, estes bispos da Fraternidade sagram o Padre responsável pela União Sacerdotal, o Mons. Licínio Rangel, em 28 de julho de 1991 na cidade de São Fidelis-RJ. Tal evento, sem a autorização do Papa, geraria excomunhão daqueles que aderissem ao novo bispo excomungado, como fez questão de anunciar em todas as paróquias da Diocese de Campos, o novo bispo ordinário desta: Dom João Corso, sucessor de Dom Carlos Navarro, transferido para a Arquidiocese de Niterói-RJ.

Com personalidade mais tímida, Dom Licínio exerce uma liderança menos conflituosa e mais pacificadora junto à Diocese e à Igreja Romana. Além disto, com a debilitação da saúde do Bispo da União Sacerdotal, urgia uma necessidade de regularização dos padres tradicionalistas, na iminência de mais uma vez ficarem sem um bispo.

Neste esteio, Dom João Corso, mais severo, torna-se bispo emérito e Mons. Roberto Guimarães, de perfil mais reconciliador, assume a Diocese de Campos em 1995, abrindo novas vias para o diálogo com os tradicionalistas.

Por fim, durante as comemorações do Jubileu do Ano 2000, os padres da União Sacerdotal São João Maria Vianney, liderada pelo Padre Fernando Arêas Rifan, juntamente com a Fraternidade Sacerdotal São Pio X, realizam uma peregrinação a Roma.

Nesta oportunidade, iniciam tratativas em busca da regularização da situação jurídica destes grupos dentro da Igreja Romana.

No jubileu do ano 2000, os padres tradicionalistas de Campos participaram da peregrinação do Ano Santo em Roma junto com a Fraternidade São Pio X. Em Roma estiveram com o Cardeal Dario Castrillón Hoyos, o então prefeito da Congregação para o Clero e presidente da comissão *Ecclesia Dei*, iniciando as tratativas em vista a uma regularização jurídica da situação dos assim chamados padres e fiéis da tradição. D. Licínio por motivo de saúde não participou diretamente das conversações nomeando Pe Fernando Rifan para tal empreendimento. Tão logo a Santa Sé ofereceu a oportunidade de regularização D. Licínio afirmou: “acabou-se o estado de necessidade!” Entretanto, para ele, não significa que acabou a crise na Igreja. Ela continua e a luta também. O que terminava, no entendimento do bispo, era a necessidade de manter seu episcopado contra a vontade do Papa, quando este mesmo oferecia o reconhecimento da sagração de um bispo para a Missa tradicional. Este era o ponto crucial que agora caminha para uma solução oferecida pelo Papa. As tratativas se estenderam durante todo o ano de 2001 (SOARES, 2010, p. 62).

Uma nova fase é iniciada na história do tradicionalismo de Campos: a reconciliação. Vale ressaltar que não se trata de um movimento de mão única. O, então Cardeal, Josef Ratzinger, Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé durante o pontificado de João Paulo

II, havia promovido várias aproximações com os tradicionalistas através do departamento *Ecclesiae Dei*. A Fraternidade Sacerdotal São Pedro<sup>28</sup> é o primeiro exemplo de negociação bem sucedida com tradicionalistas.

Sendo assim, os padres tradicionalistas de Campos enviam uma carta a João Paulo II onde demonstravam seu anseio em retornar à comunhão com a Igreja Universal:

Beatíssimo Padre, humildemente prostrados aos pés de Vossa Santidade, nós, Sacerdotes da União Sacerdotal São João Maria Vianney, da Diocese de Campos..., pedimos vênua para formular ao Vigário de Cristo o nosso pedido e manifestar-lhe a nossa gratidão. [...] E em nome dessa nossa Fé católica apostólica romana temos nos esforçado por guardar a Sagrada Tradição doutrinária e litúrgica que a Santa Igreja nos legou e, na medida das nossas fracas forças e amparados pela graça de Deus, resistir ao que seu predecessor de egrégia memória, o Papa Paulo VI, chamou de ‘autodemolição da Igreja’, esperando desse modo estar prestando o melhor serviço à Vossa Santidade e à Igreja. Beatíssimo Padre, embora sempre nos tenhamos considerado dentro da Igreja Católica, da qual nunca jamais tivemos a intenção de nos separar, contudo, devido à situação da Igreja e a problemas que afetaram os católicos da linha tradicional, que são do conhecimento de Vossa Santidade e cremos, encham seu coração e o nosso de dor e angústia, fomos considerados juridicamente à margem da Igreja. É esse o nosso pedido: que sejamos aceitos e reconhecidos como Católicos (RANGEL, 2001).

Sem a consulta do bispo ordinário de Campos, as tratativas entre a Santa Sé e a União Sacerdotal são realizadas durante o ano de 2001, “numa verdadeira anomalia eclesiológica, onde a questão pendente da Igreja Local é tratada direto com a sede de Roma, dispensando a participação do bispo com seu presbitério local” (SOARES, 2010, p. 63).

João Paulo II, através da carta *Ecclesia Unitas*, responde em 25 de dezembro de 2001 retirando todas as censuras e irregularidades dos membros da União Sacerdotal, trazendo-a à plena comunhão eclesial e jurídica, e comunica que está em confecção o documento que erigirá uma administração apostólica.

Finalmente, com o decreto *Animarum bonum*, é criada a Administração Apostólica São João Maria Vianney em 2002<sup>29</sup>. Este documento foi lido durante celebração na Catedral Basílica Menor do Santíssimo Salvador na presença do Cardeal Dario Castrillón Hoyos, o qual acolheu a profissão de fé de Dom Licínio e dos padres da antiga União Sacerdotal, os quais reconheciam o Concílio Vaticano II e o *Novus Ordo Missae*<sup>30</sup>.

Para receber na plena comunhão da Igreja Católica os membros da União, “São João Maria Vianney” de Campos, no Brasil, o Sumo Pontífice João Paulo II, por sua

<sup>28</sup> Cf: [http://www.fssp.org/en/#pll\\_switcher](http://www.fssp.org/en/#pll_switcher).

<sup>29</sup> Decreto de Ereção da Administração Apostólica “*Animarum bonum*”, Roma, Congregação para os Bispos, 2002, in: anexo VIII.

<sup>30</sup> A nova forma de celebrar a Missa após a reforma litúrgica do Vaticano II e aprovação do Papa Paulo VI.

Carta “Ecclesiae Unitas”, 25 de Dezembro, quis reconhecer de direito a peculiaridade da União “São João Maria Vianney”, reconduzindo-a numa devida forma jurídica mediante a constituição de uma Administração Apostólica, de natureza pessoal, cujos fins serão os mesmos da Diocese de Campos, no Brasil, para que, seus membros devidamente inseridos no corpo da Igreja, possam cooperar, em comunhão com o Sucessor de Pedro, para a difusão do Evangelho.

Assim, a *Animarum bonum*, erigindo canonicamente a Administração Apostólica São João Maria Vianney, vem a encerrar o cisma dos tradicionalistas na Diocese de Campos. O cisma é, então, encerrado formalmente. Mas aquela Igreja particular, a de Campos, ainda que sob um “acordo de cavalheiros”, nunca mais foi a mesma: duas dioceses díspares em um mesmo território eclesiástico.

### 3.3 A ADMINISTRAÇÃO APOSTÓLICA PESSOAL: ESTRUTURA E ATIVIDADE PASTORAL

Conforme prevê o parágrafo 2 do cânone 371 do Código de Direito Canônico, uma administração apostólica “é uma determinada porção do povo de Deus que, por razões especiais e particularmente graves, não é erigida pelo Romano Pontífice como diocese e cujo cuidado pastoral é confiado a um Administrador apostólico, que a governa em nome do Sumo Pontífice” (CDC, 2001, p.121).

Deste modo, por algumas questões especiais, o papa pode criar uma estrutura jurídica, chamada *administração apostólica*, para atender a um determinado grupo de fiéis católicos, que, pelas mesmas razões, não podem ser compreendidos como membros de uma diocese ou outra circunscrição eclesiástica.

Esta nomenclatura, *administração apostólica pessoal*, refere justamente à necessidade de que estes membros, dada sua singularidade, estejam diretamente vinculados ao Papa, seu verdadeiro administrador, o qual, por seu encargo, governa através de um administrador apostólico, ou seja, um administrador delegado pelo próprio Bispo de Roma, sem obediência ao bispo local.

Destarte, os membros se subscrevem nos livros de registro da referida administração apostólica, os quais, em sua pessoalidade, aderem à Administração, evidenciando seu caráter de uma adesão pessoal e não compulsória, como a pertença ao catolicismo (ZAQUIEU-HIGINO, 2016, p. 302).

Para a Sociedade Brasileira de Canonistas (2009), em relação aos tradicionalistas de Campos,

[...] se optou pela ereção de uma Administração apostólica pessoal, assemelhada juridicamente à diocese, enquanto possuidora dos mesmos elementos teológicos. Com esta iniciativa se dá reconhecimento a uma comunidade de fieis na qual se faz presente a variedade e riqueza do inteiro povo de Deus, reunido em torno de um Bispo, que dispõe de um próprio clero, para prover as necessidades pastorais do seu território (cf. cânon 369 *CIC*). Em suma, se considerou que, mesmo sendo a Diocese a Igreja particular *imprimis*, existiam as condições necessárias para erigir a *portio populo Dei* sob a forma de Administração apostólica, subsistindo "*speciales et graves omnino rationes*" que recomendavam uma tal ereção. Na historia recente, para erigir outras Administrações apostólicas, se considerou principalmente as condições políticas dos territórios onde a Igreja não dispunha de liberdade suficiente para coordenar a estrutura hierárquica. No caso da União sacerdotal "São João Maria Vianney" os motivos não são de caráter político, mas disciplinar, e parecem talvez não suficientemente motivados, porque em outros casos de reconciliação com grupos tradicionalistas, se considerou suficiente a ereção de uma sociedade de vida apostólica. Além do mais, se trata de uma Administração apostólica de caráter pessoal, desenvolvida em base a 'tese' do cânon 372, § 2 *CIC*, que consente erigir excepcionalmente mais de uma Igreja particular em um único território se "*utilitas id suadeat*" por motivo de 'rito' ou outra razão semelhante - "*simili ratione distinctae*" (SOCIEDADE BRASILEIRA DE CANONISTAS, 2009).

Se tomarmos a palavra *política* em sua expressão mais ampla, enquanto *jogos de interesses*, podemos afirmar que a Sociedade dos Canonistas, acima citada, não foi precisa quanto às motivações para a criação da Administração.

Como aponta Soares (2010), a Diocese de Campos foi cenário de uma grande disputa de poder: os padres tradicionalistas contra os bispos locais e os papas daquele contexto. Assim, em última análise, foram questões políticas eclesiais que motivaram a elevação desta estrutura canônica para solucionar as excomunhões e conflitos, muitas vezes na mídia, onde ambos os lados trocavam acusações mútuas.

Portanto, no intuito de dissolver o cisma, cuja motivação era de origem disciplinar e política, foi criada uma administração apostólica pessoal, a qual, ainda que inserida no território da Igreja particular de Campos, não possui territorialidade, uma vez que objetiva sanar as necessidades de indivíduos vinculados especialmente à Missa Tridentina, neste caso, o clero, religiosos e leigos da antiga União Sacerdotal.

Todavia, ainda que uma administração apostólica não seja uma Igreja particular, como uma diocese de fato o é, o cânon 372, § 2 do Código de Direito Canônico prevê excepcionalmente a criação de outra igreja particular em um mesmo território, propiciando à administração apostólica uma configuração de uma igreja particular, ainda que virtual, no território da Diocese de Campos.

Como define Soares (2010), o processo de tratativas entre a União Sacerdotal e a Cúria Romana, sem sequer passar por uma consulta prévia ao bispo de Campos, Dom Roberto Guimarães, apresenta-se como uma "*verdadeira anomalia eclesiológica*", dado que não

reflete a eclesiologia do Vaticano II, ao desconsiderar a Diocese campista e erigindo outra igreja não particular, mas pessoal, ou seja, duas igrejas no mesmo território.

Mesmo reconhecendo a necessidade e eficácia na dissolução do cisma e promovendo a comunhão com a Igreja Universal, a Sociedade de Canonistas do Brasil sugere que outras alternativas seriam mais condizentes:

Para tutelar a peculiaridade presente na União sacerdotal "São João Maria Vianney", se poderia escolher outras soluções canônicas, de grande valor eclesiológico. Assim se poderia, por exemplo, erigir paróquias pessoais (cânon 518 *CIC*), ou constituir vigários paroquiais (cânon 545 § 2 *CIC*) ou mesmo capelanias (cânones 565-566 *CIC*) - como se pode fazer aos fieis dos ritos orientais em territórios de prevalente população latina- ou ainda erigir prelazias pessoais "*ad peculiaris opera pastoralia*" (CÂNON 294 *CIC*).

É possível que o decreto *Animarum bonum* tenha ponderado acerca da realidade de Campos ao definir e limitar a jurisdição e ação tanto da Administração Apostólica Pessoal, quanto de seu Administrador apostólico, ao insistir na implicação de um governo “cumulativo, com o poder do Bispo diocesano de Campos, no Brasil, uma vez que as pessoas que pertencem à Administração Apostólica são ao mesmo tempo fiéis da Igreja Particular de Campos” (CONGREGAÇÃO PARA OS BISPOS, 2002).

Todavia, mesmo com estes cuidados, fica explícita a existência de duas igrejas, separadas, ainda que não mais “inimigas”: uma igreja que passa a ser chamada de “progressista” e outra de “tradicional”. Para Soares (2010),

Sucede que a solução apresentada no decreto *Animarum bonum* não resolve o problema eclesiológico de duas Igrejas no mesmo território levando uma vida sacramental paralela; sobretudo se se tem em conta que as paróquias da Igreja Local e as paróquias Pessoais têm, entre si, poucos contatos e se ignoram mutuamente, carecendo de um sinal visível de comunhão. Pelo contrário, ela ratifica canonicamente a existência desta outra forma de Igreja (SOARES, 2010, p 64).

De qualquer modo, a Administração Apostólica Pessoal São João Maria Vianney, agora erigida e em plena comunhão com Roma e sob o patrocínio do Papa, se estabelece juridicamente na Diocese de Campos e em outras dioceses do Brasil, com uma nova identidade e missão:

A característica própria da Administração Apostólica São João Maria Vianney é o amor à Santa Missa na Forma Extraordinária do Rito Romano, bem como a celebração dos demais sacramentos segundo os livros litúrgicos em vigor em 1962, conforme lhe foi concedido por São João Paulo II no seu decreto de ereção canônica, “*Animarum bonum*” (ADAPOSTÓLICA, 2018).

Assim, passou a adotar uma postura de maior diálogo, devotada à liturgia tridentina pré-Vaticano II, em detrimento do tom apologético e polemista de Dom Antônio de Castro Mayer, mentor da extinta União Sacerdotal São João Maria Vianney, sua primeira identidade. Deste modo, já não se caracterizam como tradicionalistas como outrora, mas como um grupo de fiéis com uma peculiaridade litúrgica, numa releitura estético-cultural.

A missa tridentina, agora liberada pelo *Motu Proprio Summorum Pontificum* do Papa Ratzinger, acaba por dissolver o estado de necessidade que justificava a Administração e o tradicionalismo. Debaxo do báculo de Dom Rifan, agora administrador apostólico, a “Missa de Sempre” é modernizada, passando por pequenas adaptações litúrgicas como destaca Souza (2017):

Cabe destacar ainda que Dom Fernando Rifan instituiu várias mudanças na celebração da missa tridentina, exemplo disso é a prática frequente da "Missa dialogada" com os membros, com a comunidade, em que as respostas da liturgia são recitadas pelo leigo; a distribuição em algumas paróquias aos domingos e solenidades de um "Folheto Litúrgico" intitulado "*Dies Domini*" (composto por orações e respostas dos leigos na missa, em português e latim), além da instituição de "comentadores leigos" durante as missas, a fim de explicarem as cerimônias e realizam orações populares nela (SOUZA, 2017, p. 345).

A Administração Apostólica Pessoal São João Maria Vianney, inicialmente, está inserida no território da Diocese de Campos dos Goytacazes, a qual compreende os municípios do Norte e Noroeste Fluminense (estado do Rio de Janeiro).

Deste modo, a *Ecclesiae camposinae* é constituída pelos municípios de Aperibé, Bom Jesus do Itabapoana, Cambuci, Campos dos Goytacazes, Cardoso Moreira, Italva, Itaperuna, Laje do Muriaé, Miracema, Natividade, Porciúncula, Santo Antônio de Pádua, São Fidélis, São João da Barra, Varre-Sai, São Francisco do Itabapoana e São José de Ubá, distribuídos em 12520,5 km<sup>2</sup> de território, com uma população de 985.132 habitantes, segundo informa a Diocese em seu site (DIOCESE DE CAMPOS, 2018).

A sede da Diocese de Campos, lugar dos maiores conflitos com os tradicionalistas, está localizada no município de Campos dos Goytacazes, o qual se encontra localizado na região Norte do estado do Rio de Janeiro. Segundo o Censo de 2010, Campos dos Goytacazes, que recebeu este nome dos índios Goytacazes que habitavam aquela região, possui uma população de 463.731 habitantes, dos quais 90% estão no perímetro urbano e apenas 10% na zona rural (CENSO, 2010).

Com um território de 4.027 km<sup>2</sup>, esta cidade é a maior cidade fora da região metropolitana do estado fluminense. Se, outrora, Campos dos Goytacazes era importante por

sua grande produção de cana de açúcar nos seus extensos canaviais, espalhados por sua planície, atualmente tornou-se a capital do petróleo, cujo auge foi a descoberta do Pré-sal na Bacia de Campos.

No ano de 2010, como atesta o Censo realizado pelo IBGE no mesmo ano, 50,15% (232.568) de sua população professava a pertença ao Catolicismo Apostólico Romano. No ano de 2012, 30.733 fiéis católicos faziam parte da Administração Apostólica São João Maria Vianney.

Criada em 04 de dezembro de 1922, pela Bula "*Ad Supremae Apostolicae Sedis Solium*" do Papa Pio XI, a Diocese de Campos tem sua sede na cidade de Campos dos Goytacazes-RJ, sob o patrocínio do Santíssimo Salvador, padroeiro da cidade e Diocese. É, pois, nesta territorialidade que ocorreu o cisma dos tradicionalistas de Campos, culminando na Administração Apostólica, a qual está subsiste nesta diocese.

Atualmente, a Administração Apostólica está presente em nove cidades do território da Diocese de Campos: Campos dos Goytacazes (05 paróquias e 03 reitorias), Bom Jesus do Itabapoana (01 paróquia), Itaperuna (01 paróquia), Natividade (01 paróquia), Porciúncula (01 paróquia e 01 Quase-paróquia), Santo Antônio de Pádua (01 paróquia), São Fidelis (01 paróquia), São João da Barra (01 paróquia) e Varre Sai (01 Paróquia e 01 Quase-paróquia).

Sua Igreja Principal é a Igreja da Paróquia do Imaculado Coração de Nossa Senhora do Rosário de Fátima, na cidade de Campos dos Goytacazes-RJ, onde está localizada a Catedral Basílica Menor do Santíssimo Salvador, sede da Diocese de Campos<sup>31</sup>.

Além das paróquias, a Administração também possui dez escolas paroquiais sob sua tutela, sendo seis no regional Norte e quatro no regional Noroeste, sendo estas vinculadas às respectivas paróquias, tendo o pároco como diretor geral, mas administradas por leigos e leigas nomeados (RAMOS, 2017).

Quanto à vida religiosa, existem dois institutos de vida consagrada, um em Bom Jesus do Itabapoana e outro em São Fidelis, além de três associações de fiéis: uma em Campos dos Goytacazes, uma em Itaperuna e outra em Santo Antônio de Pádua.

Todavia, com o passar do tempo, os padres da Administração passaram a dar assistência espiritual a grupos de fiéis ligados à Missa Tridentina em outras comunidades católicas fora da Diocese campista: Rio de Janeiro-RJ (01 templo); Nova Iguaçu (04 templos), Volta Redonda-RJ (01 templo), São João de Meriti-RJ (01 templo), Arraial do Cabo-RJ (01

---

<sup>31</sup> A igreja principal está para uma administração apostólica, assim como uma catedral está para uma diocese: centro simbólico-litúrgico da autoridade eclesiástica local.

templo), São Paulo-SP (01 templo), São Bernardo do Campo-SP (01); Belo Horizonte-MG (01 templo), Guiricema-MG (01 templo), São Lourenço-MG (01 templo) e Colatina-ES (01 templo).

Nota-se que, com o pontificado de Bento XVI, o público da missa tridentina aumenta e os padres da Administração aparentam-se mais como padres religiosos portadores de um novo carisma, a estética da liturgia tridentina, que começa a se espalhar pelo Brasil.

Fica ainda mais evidente que a criação de uma sociedade de vida apostólica, como sugeriu a Sociedade Brasileira de Canonistas, seria suficiente para sanar o cisma de Campos, sem comprometer a eclesiologia daquela igreja particular.

No ano de 2012, por ocasião dos 10 anos da Administração, o Administrador Apostólico Dom Fernando Arêas Rifan escreve uma carta ao Papa Bento XVI, informando que havia 30.733 fiéis participantes, pastoreados por 37 padres que atendem segundo os costumes pré-conciliares. Uma parte dos sacerdotes da Administração Apostólica já estava formada em seu próprio seminário, o Seminário da Imaculada Conceição, localizado na Zona Rural de Campos dos Goytacazes-RJ.

Assim como o Padre Rifan, como era conhecido, foi ferrenho defensor e porta voz do tradicionalismo em Campos desde os tempos de Dom Mayer, um *outro* Rifan foi fundamental para a reconciliação e novo posicionamento dos tradicionalistas na atualidade: o Dom Rifan.

Este é o ponto central de nossa pesquisa: qual o perfil do, então, Padre Fernando Rifan e do Dom Rifan? Quais modificações e motivações estão presentes nestes dois momentos da biografia do Administrador Apostólico?

Esperamos observar as bricolagens realizadas no discurso deste personagem eclesiástico expresso em seus textos nos tempos da União Sacerdotal e nos textos da Administração Apostólicas, a fim de compreender como um antimodernista apaixonado torna-se um exímio pós-moderno. Para isto, apresentaremos brevemente a biografia de Fernando Arêas Rifan, possibilitando uma maior compreensão de sua atuação enquanto padre e, depois, como bispo administrador.

### 3.4 BIOGRAFIA DE PADRE/DOM RIFAN

Fernando Arêas Rifan nasceu em 25 de outubro de 1950, na cidade de São Fideles-RJ, conhecida como *cidade Poema*, limítrofe à Campos dos Goytacazes. Filho único, seus pais,



Bandy José Rifan, bancário, e Jovelina Arêas Rifan, florista e dona de casa, eram católicos praticantes.

O parágrafo acima talvez seja o mais decisivo de nossa empreitada: a historicidade do sujeito analisado. Tendo nascido no ano de 1950, o menino Rifan apreenderá o mundo que lhe cercava e já estava pronto: o mundo pré-moderno. Assim, ele passará a absorver, reproduzir e reelaborar este mesmo mundo. A partir de 25 de outubro de 1950, ele começará a estabelecer contato com a tradição, e como tendo nascido em um lar de pais católicos, conhecerá a Tradição.

Aqui, portanto, pedimos licença para adentrarmos, um pouco, com o auxílio da teoria do sujeito social apresentada por Libanio (2005), na visão de mundo que sustentava este momento fundamental de nosso objeto de estudo.

### **3.4.1 No limiar de um novo mundo**

Libanio (2005), ao analisar a dinâmica do Vaticano II, e as origens dos conflitos durante as assembleias e as dificuldades de concretização dos ideais aspirados pelos renovadores no pós-concílio, argumenta que houve uma ruptura entre dois sujeitos sociais no último Concílio da Igreja católica:

Que vem a ser sujeito social? Não são indivíduos em sua singularidade. O termo sujeito denota a dimensão de consciência, de auto-identidade, de ação. Ele sabe quem é, o que quer, de onde vem e para onde vai. É portador de interesses econômicos, políticos, culturais e religiosos. E age não na singularidade e na fragmentação dos indivíduos, mas como um corpo, um grupo, uma classe. Desempenha papel decisivo e primordial na criação da temática a ser debatida. Faz-se reconhecer pelos problemas, perguntas, preocupações, interesses que manifesta. [...] Em resumo, o sujeito social não são indivíduos considerados em sua singularidade, mas na qualidade de grupos ou classes sociais que assumem, desempenham papel decisivo e primordial em certo momento da história (LIBANIO, 2005, pp. 12-13).

Nos anos 50 do século vinte, e até às vésperas do Vaticano II, o sujeito social hegemônico era o sujeito tradicional, ou melhor, o pré-moderno. Na compreensão deste, o mundo fundamentalmente religioso, enquanto fé provinda de Deus, era teocêntrico: a ênfase na natureza divina de Jesus respaldava a natureza divina da Igreja. Cercados por devoções populares, os sacramentos eram o centro da vida eclesial.

Muito próxima do que observamos na teologia da prosperidade das igrejas neopentecostais atualmente, o sujeito social pré-moderno mantinha a religião como espaço

para busca da satisfação das necessidades imediatas, como saúde e financeiro. As promessas e milagres dos santos são expressão desta realidade, que era direcionada pelos pregadores para a dimensão sobrenatural em detrimento do material.

Entretanto, não bastava buscar a Igreja nas necessidades. Era preciso frequentar a mesma, uma vez que a Igreja é compreendida à semelhança da Arca de Noé, meio necessário e visível da salvação.

Deste modo,

A recepção que se fizera de Trento e do Vaticano I encurtara a realidade da Igreja prevalentemente a seus aspectos visíveis. Considerava-se católico quem professava visivelmente a fé, era validamente batizado, aceitava os sacramentos e vivia sob o governo do Romano Pontífice, como vigário de Cristo na terra. [...] Na consciência do católico médio e da imprensa, aliás até hoje, a **Igreja é a hierarquia clerical – papa, bispo e padre**. Na prática, o papel da Igreja na sociedade se identificava com a atividade político-histórica da hierarquia. [...] Em resumo, predominantemente na Igreja até o Vaticano II o sujeito social pré-moderno e tradicional que vivia o dualismo natural e sobrenatural, com a acentuação da dimensão clerical e dos aspectos de visibilidade da Igreja (LIBANIO, 2005, pp. 16-17, grifo do autor no original).

Logo, a salvação da alma estava identificada com a pertença à única Igreja, que, por sua vez, só seria possível através da profissão de fé, da participação da vida sacramental e obediência à hierarquia eclesial.

Além do aspecto religioso, que dava coesão àquela sociedade, havia a economia rural, que mantinha o homem ligado à terra. Submetidos à natureza, os sujeitos se mantinham submissos ao clero. Sem tecnologia que possibilitasse o domínio sobre a natureza, o homem não vislumbrava iniciativas, contentando-se com uma vida cíclica:

Não se estranhava que a mesma experiência fosse vivida nas celebrações. Hoje apenas conseguimos compreender como as pessoas mantiveram uma fidelidade de observância aos preceitos da Igreja e, sobretudo à frequência a uma celebração feita em latim, sempre a mesma, sem que a compreendesse e sem numa participação. Só um sujeito social alimentado por uma vida rural sem mudança, sem novidade, sem iniciativa criativa pôde cumprir ritos estranhos à sua experiência. Essa situação econômica rural era mantida refém do *poder político* – do coronelismo em nossos países e dos senhores feudais na Europa medieval (LIBANIO, 2005, p.17)

Submisso à natureza e à autoridade da Igreja, o homem facilmente se deixava ser alienado politicamente, pois desconhecia sua condição e realidade sociais, uma vez que todo poder era coberto de valor mágico, donde a obediência às autoridades “constituídas por Deus”, do padre ao prefeito, eram inquestionáveis, bem como suas ordens, muitas vezes arbitrárias, afugentando, assim, o exercício da cidadania política.

Além do mais, uma sociedade profundamente patriarcal cooperava para a manutenção deste sujeito disciplinado, submisso e alienado de sua criatividade. A família e a escola eram os lugares onde os sujeitos eram constituídos nestas condições. Na família vigoravam

Relações fortemente assimétricas. A figura do pai dominava o espaço principal, secundado pela mãe numa atitude de docilidade e complementaridade, assumindo as tarefas do lar. Os filhos, frequentemente numerosos, viviam numa dupla relação de submissão aos pais e de cuidado com os irmãos menores. Os laços eram fortes, cultivados antes pela responsabilidade do que pela ternura. Preparavam os filhos para uma religião exigente, como assim o era no seio da família (LIBANIO, 2005, p.18).

Na escola não era diferente, afirma Libanio (2005):

A escola reproduzia as mesmas relações de dependência. O imperativo do magister dixit – o mestre disse – funcionava sem oposição. A autoridade indiscutível dos pais e dos professores predispunha as crianças e jovens a continuarem com a mesma atitude diante do poder eclesástico. O ensinamento bancário nas escolas, na expressão de Paulo Freire, encontrava seu similar na catequese. Os mestres sabem, os alunos aprendem (LIBANIO, 2005, p.18).

Na medida em que os bispos e padres são considerados como mestres, aos fiéis cabe escutá-los e aprender o verdadeiro sentido da vida e caminho para a salvação em outro mundo. As ovelhas deveriam seguir o cajado dos pastores que, distintos pelo sacramento da Ordem, garantiam que não se perdessem.

O mundo pré-moderno, portanto, é estável e aparentemente imutável. Consiste em reprodução do passado de geração e geração, garantido pelas instituições fundamentais daquele momento: “o conjunto institucional – família, escola, paróquia – sustentava-se e alimentava, em relação mútua, a matriz cultural da objetividade. [...] porque se imaginava conhecedor da verdade, do bem, dos valores em sua objetividade imutável, fixa, essencial” (LIBANIO, 2005, pp.18-19).

Este sujeito, o pré-moderno, encontra-se imerso em um contexto histórico de um mundo que ainda não havia experimentado o desconcerto das revoluções que a Modernidade veio a revelar, como o capitalismo, a democracia, a revolução copernicana, o cartesianismo e a autonomia do sujeito.

A ilusão de se conhecer a essência imutável das coisas não tardará a entrar em forte conflito com o mundo moderno nascente. Afinal, há que se lutar exaustivamente pela manutenção do paraíso psicológico que o sujeito pré-moderno habita, à semelhança da segurança do ventre materno.

É esta a visão que o filho do Sr. Bady e da Dona Jove herdará e a partir da qual construirá sua identidade. Nesta empreitada, estão sua família, o Colégio Fidelense e a Paróquia de São Fidelis nos primeiros anos de sua vida.

Mas o jovem coroinha ia crescendo e, então, veio a conhecer Padre Emanuel José Possidente, “o padre de minha vida”, como irá escrever anos depois como bispo, que lhe despertará para a vocação sacerdotal:

Minha vocação, Deus se serviu de um padre, que me inspirou o desejo de seguir a Jesus no sacerdócio. Seu zelo, sua dedicação, mas, sobretudo, sua alegria e felicidade de ser sacerdote me fascinaram. Quando me veio a vontade de ser padre, pensava logo em ser como Padre Emanuel José Possidente, o Padre José, como nós o chamávamos (RIFAN, 2014, p.89).

Assim, tendo realizado seus estudos primários e secundários no Colégio Fidelense de sua cidade natal, ingressou no Seminário diocesano em Campos com 12 anos de idade no ano de 1963.

### 3.4.2 O modelo tridentino de seminário

No Seminário, o jovem Fernando, tendo deixado sua cidade natal e sua família, veio a encontrar um ambiente institucional que não só reproduz o modelo pré-moderno, mas também o intensifica:

Educar na piedade e na disciplina eclesiástica crianças com idade mínima de 12 anos, nascidas de matrimônio legítimo, que saibam suficientemente ler e escrever, cujo bom natural e vontade deem esperança de mais tarde servirem perpetuamente no ministério eclesiástico (LIBANEO, 1984, p.56).

Os seminários, ainda sob o influxo da Romanização, desempenhavam a importante formação do futuro clero aos moldes e princípios do Concílio de Trento:

O Seminário é um dos resultados da “Contra-reforma” e foi implementado no Brasil somente na segunda metade do século XIX. Ele foi concebido como uma sementeira (*seminarium*) do clero, onde as crianças seriam cultivadas para o ofício clerical segundo o decreto “*Cum adolescentium aetas*”<sup>2</sup> de 15 de Julho de 1563. A reforma protestante foi um agente importante no contexto na implantação do modelo seminarístico da Igreja. Às acusações de Lutero sobre a ineficiência e corrupção do clero, a Igreja respondeu com o decreto de criação e padronização dos seminários como meio de criar um corpo eclesiástico disciplinado e obediente às intenções da cúria (GUEDES, 2016, p.2).

O modelo tridentino de formação sacerdotal ambicionava, pois, um clero padronizado, submisso e que, distanciado dos leigos e dos perigosos apelos mundanos, pudesse se ocupar tão somente dos interesses da Igreja. Logo,

um clero reformado favoreceria a unidade institucional e a obediência aos ditames religiosos, políticos e sociais da hierarquia. O plano era mudar o modelo de sacerdócio e diferenciar os padres do resto do vulgo. Com esse objetivo, a Igreja isolou os seminaristas dos pretensos perigos do mundo exterior e impôs o controle sobre seu comportamento espiritual, físico e emocional (SERBIN, 2008, p. 29).

Toda a formação do jovem seminarista Fernando Arêas Rifan se dará neste contexto, que perdurou fortemente até o Concílio Vaticano II, mantido na formação dos seminaristas da União Sacerdotal e até hoje na Administração Apostólica.

Os seminaristas aprendem desde os primeiros dias a *fulga mundi*, vivenciando uma intensa rotina enclausurada, salvas exceções como férias, norteados por um sentido espiritual que a tudo permeia.

Assim como o homem do campo percebia a estática e objetividade da vida no inflexível ciclo do dia a dia e das estações, os seminaristas aprendem a seguir a rotina da liturgia católica:

Os seminaristas vivem em regime de internato, afastados da família e do *mundo*, sob o cuidado dos superiores que cuidam de sua formação intelectual, moral e espiritual, com uma disciplina rígida, com intuito de formar seu caráter. Todas as horas do dia seguem uma programação detalhada. Do despertar ao adormecer tudo está previsto no regulamento: orações, meditação, missa, refeições, aulas, recreios, esportes, estudos, trabalhos, tudo obedece a uma rotina, tudo feito em comunidade, sem precisar ultrapassar os muros do seminário. Em alguns seminários, parte das férias são coletivas, passando os seminaristas um breve tempo junto às próprias famílias, sob os olhares do vigário local, que deverá enviar carta de recomendação ao reitor do seminário no final de cada período de permanência dos seminaristas em sua paróquia. Ao entrar para o seminário, aos dez anos de idade, o menino vocacionado, o seminarista, já é visto pelos seus superiores, pela sua família e pela comunidade como um padre em miniatura, o *padreco*, com os deveres do estado eclesiástico: formado para a obediência, o celibato e a dedicação exclusiva ao Reino de Deus. Esse é o seminário segundo o modelo do Concílio de Trento, realizado no século XVI, cujos princípios vigoraram até o início da década de 1960, quando se realizou o Concílio Vaticano II. Os seminários tridentinos, porém, tiveram vida mais longa que os decretos de Trento, existindo até hoje, segundo o modelo antigo, ou com pequenas modificações, em muitas dioceses e congregações religiosas (TAGLIAVINI, 2007, p. 39-40).

Todo aquele, cuja identidade é constituída nesta base ideológica, terá dificuldades em pensar a realidade de modo distinto e dialogar com outros modelos de vida.

Em *Seminários Tridentinos no Brasil: escolas para formação do clero*, Tagliavini (2007), ao fazer um levantamento e análise da formação em seminários tridentinos no Brasil, apresenta-nos o regulamento do Seminário de Campinas, de onde Dom Antônio de Castro Mayer se origina, que é característico aos seminários deste período:

Pelo regulamento do Seminário da Imaculada de Campinas, nos seus artigos 40 a 44, revela-se o clima sacral da existência: art. 40 - Todos os seminaristas diariamente assistirão aos seguintes exercícios de piedade: Te-Deum; Orações da manhã; meditação, Missa e Comunhão; visitas ao Santíssimo; Exame de Consciência, Angelus, Leitura de um trecho do Novo Testamento; Terço, Leitura espiritual, Ladainhas, Oração da noite e Salmo Miserere. art. 41 - Os exercícios semanais de piedade serão: a) aos domingos: vésperas cantadas, antes da Bênção do Santíssimo Sacramento; b) Conferência espiritual; c) Ladainhas de Nossa Senhora, cantadas, aos sábados. art. 42 - Os exercícios mensais de piedade serão: a) Solenização da primeira sexta-feira; b) Exposição solene do Santíssimo Sacramento; c) Culto especial a São José, no dia 19; d) dia de Recolhimento (retiro, em silêncio). art. 43 - Anualmente haverá um Retiro Espiritual de três dias completos; os meses de março, maio, junho e outubro serão celebrados com solenidades especiais em preparação às principais festas litúrgicas: novenas, tríduos ou práticas de piedade. art. 44 - Aos domingos, dias santificados ou festivos e primeiras sextas-feiras do mês, haverá Bênção do SS.Sacramento (TAGLIAVINI 2007, p. 50)

A formação de Padre/Dom Rifan seguiu este itinerário, espiritual e avesso à sociedade profana, comum aos seminários brasileiros de sua época, absorvendo a compreensão de mundo e Igreja engendrados a partir do Concílio de Trento e intensificados no Brasil pela Romanização do século XIX.

### 3.4.3 Itinerário formativo

E se a rotina diária era importante, a formação intelectual completava e se integrava na formação dos padres desta época. Assim, após o Seminário Menor, ingressou no Seminário Maior, seguindo todo o itinerário formativo que visava o sacerdócio, cursou Filosofia e Teologia.

Dado o seu contexto e seus textos, podemos afirmar que, epistemologicamente, seu conhecimento se deu a partir da filosofia cristã, especialmente a chamada corrente *aristotélico-tomista*, além dos manuais teológicos muito comuns nas bibliotecas eclesiásticas de seu tempo bem como livros de cultura erudita.

### 3.4.3.1 Patrística

Todavia, assim como o Aquinate, o jovem seminarista, Fernando Rifan, também terá contato com os Padres da Igreja e os muitos textos da Patrística. A Patrística, era dos Padres, compreende o período histórico em que se desenrolou o caminhar do pensamento cristão em seus primórdios até o ano de 750 d.C, com João Damasceno.

No judaísmo e na Bíblia, os pais são antepassados, transmissores da vida e, sobretudo, depositários das promessas de Deus. Na Igreja nascente, eles são igualmente as testemunhas da nova vida, no anúncio e na interpretação da pregação e da missão de Jesus. Na comunidade, eles gozam do papel de educadores e mestres, sendo considerados os guias espirituais na fé em Cristo. Por isso a Igreja primitiva, até o IV século reservou este título exclusivamente para os Bispos, estendendo-se a partir do V século aos presbíteros, como atesta S. Jerônimo (FIGUEIREDO, 2009, p.15).

Se, pois, no primeiro século do Cristianismo, os Padres chamados *Apostólicos* estavam preocupados com a propagação da fé e organização da jovem *Ecclesia*, no segundo século, os Padres Apologistas buscavam responder às questões que a sociedade civil relutava em aceitar, a doutrina e ética dos cristãos perseguidos pelo imperador.

Todavia, nos terceiro e quarto séculos, surgem as grandes exposições doutrinárias, e com isto, os grandes embates teológicos, que culminaram nos concílios que definirão verdades da fé, que marcaram a postura apologética que irá influenciar a Igreja até as portas do Vaticano II.

Num clima de paz, e a partir da sanção conciliar do dogma da consubstancialidade do Pai e do Filho (Concílio Ecumênico de Nicéia, 325), o pensamento cristão orientou-se cada vez mais para a fundamentação positiva e especulativa da Revelação. Assim surgiu a Idade de Ouro da Patrística, cujas principais figuras no Oriente foram: São Basílio (330-379), São Gregório Nazianzeno (329-389), íntimo amigo do anterior, São Gregório Niseno (333-395), irmão de Basílio, e Santo Atanásio (295-373). Os três primeiros pertencem à Escola de Cesaréia. No Ocidente, destacaram-se Santo Ambrósio de Milão (339-379), São Jerônimo (347-419) e Santo Agostinho (354-430). (SARANYANA, 2006, p. 23)

Este clima de combate às heresias e de necessidade de definições doutrinárias se consolidará no imaginário da Igreja na Idade Média e influenciará a Igreja em seus anátemas, especialmente na Modernidade. Entretanto, mesmo a recusa do Vaticano II em se manter nesta lógica teológico-ecclesial, estes Padres, especialmente os do século III, serão a inspiração dos grupos tradicionalistas e neotradicionalistas em sua caçada antimodernistas.

Nesse contexto, merece atenção a figura de Santo Atanásio. Dado o conflito com Honório I, que lhe excomungou por questões doutrinárias, veio a ser idealizado por aqueles

que acreditavam estar sofrendo perseguição da própria Igreja por sua postura intransigente quanto à fé. Não é por acaso que, depois de Santo Tomás de Aquino, Atanásio seja o mais citado nos escritos de Rifan.

#### 3.4.3.2 Santo Atanásio

Atanásio de Alexandria foi um bispo e teólogo que viveu entre os anos 295 e 373 e, portanto, esteve envolvido nas discussões acerca da divindade de Cristo, opondo-se aos Arianos.

Mesmo ocupando o cargo de Patriarca de Alexandria, Atanásio mantém suas posições acerca da natureza eterna do Filho, consubstancial ao Pai, gerando grande conflito com o Arianismo, que exercia certa influência sobre o imperador Constantino, o qual, por sua vez, utilizava-se da religião para garantir a estabilidade do Império.

Silva (2010), ao analisar a linguagem mariológica de Santo Atanásio, apresenta-o em seu contexto histórico:

Falar sobre a linguagem Mariológica, no pensamento de Atanásio de Alexandria, exige o mínimo de contextualização sobre esse personagem enérgico, inteligente, versátil na arte da interpretação da palavra de Deus e na ascese cristã. Doutor da Igreja, foi bispo em Alexandria, sofrendo vários exílios. Autor de obras apologéticas e dogmáticas. Foi polêmico com clareza de ideias e eficácia em exprimi-las. Sua obra sobre Antônio foi determinante para difusão do movimento monástico egípcio no Ocidente. Alexandria era há muito tempo um centro intelectual. Um sacerdote denominado Ário, homem audaz, instruído, austero e eloquente, havia iniciado uma teoria sobre o verbo divino que imediatamente provoca suspeita ao bispo Alexandre. (SILVA, 2010, p. 196).

Por sua postura intransigente quanto à crença na divindade do Filho de Deus, e por muitas questões políticas envolvendo o imperador Constantino, Ário e o Papa Libério, Atanásio foi excomungado e exilado em 335 por se opor aos “Católicos oficiais”.

Por causa do domínio dos arianos, Atanásio logrou do desprestígio e menosprezo pelo governo da Igreja. Contudo, ainda em vida, pode ser reabilitado no ano 354, tendo sido aceita sua teologia, cujo fundamento consistia na Fé do Concílio de Nicéia.

Outrora excomungado e considerado cismático, Santo Atanásio é idealizado por muitos católicos como modelo de fiel que, mesmo perdendo cargos e sendo perseguido pela autoridade eclesiástica, até mesmo por um papa, em nome da sua fé verdadeira, permaneceu firme durante o período de perseguição, recebendo o devido reconhecimento após o período de crise.



### 3.4.3.3 Tomismo

A teologia e filosofia tomista compreendiam o mundo a partir da Sagrada Escritura, que era aprofundada a partir da filosofia clássica de Aristóteles, por via de Averróis e Avicena, e adentrou os redutos acadêmicos europeus, tendo sido “batizada” por Tomás de Aquino.

Para esta corrente filosófica, o mundo possui um ordenamento que reflete a ordem transcendente estabelecida pelo Criador e, assim, podendo ser alcançada pela Razão, mas garantida pela fé e ensinamentos da Igreja, única intérprete legítima.

Uma dupla condição domina o desenvolvimento da filosofia tomista: a distinção entre a razão e a fé, e a necessidade de sua concordância. Todo o domínio da filosofia pertence exclusivamente à razão; isto significa que a filosofia deve admitir apenas o que é acessível à luz natural e demonstrável apenas por seus recursos. A teologia baseia-se, ao contrário, na revelação, isto é, afinal de contas, na autoridade de Deus. Os artigos de fé são conhecimentos de origem sobrenatural, contidos em fórmulas cujo sentido não nos é inteiramente penetrável, mas que devemos aceitar como tais, muito embora não possamos compreendê-las. Portanto, um filósofo sempre argumenta procurando na razão os princípios de sua argumentação; o teólogo sempre argumenta buscando seus princípios primeiros na revelação. [...] Daí resulta que, todas as vezes que uma conclusão filosófica contradiz o dogma, é um indício certo de que essa conclusão é falsa. Cabe à razão devidamente advertida criticar em seguida a si mesma encontrar o ponto em que se produziu o erro (GILSON, 2001, p.655-656).

Os dogmas são, portanto, a garantia de veracidade das conclusões alcançadas pela razão filosófica. Ainda que reconhecendo a autonomia da razão, esta, se em conflito com as proposições da teologia católica, deveria recomeçar seu processo reflexivo, pois a razão e a Fé não se contradizem, mas, por caminhos distintos, devem alcançar a Verdade.

Esta será a lógica de pensamento tomista, que fundamenta as exposições de Rifan em seus pronunciamentos. Não é em vão que Tomás de Aquino é um dos pensadores mais invocados nas argumentações dos textos que analisaremos.

### 3.4.3.4 Vida clerical

Após completar seus estudos no Seminário, no dia 08 de dezembro de 1974, aos 24 anos de idade, o jovem Fernando Rifan é ordenado sacerdote católico pelo bispo diocesano de Campos, Dom Antônio de Castro Mayer, na Catedral Basílica Menor do Santíssimo São Salvador, em Campos-RJ.

Com o sua notória eloquência e habilidade com comunicação com diversos públicos, além de diversos textos, palestras e vídeos apresentados ao longo de toda sua vida, o novo sacerdote assume a direção do Ensino Religioso da diocese, impulsionando a catequese em todo o território diocesano, além de continuar lecionando Filosofia no Seminário, atividade desenvolvida desde o 3º ano de teologia, quando ainda era seminarista.

Foi nomeado secretário particular de Dom Mayer, além de integrar o Colégio dos Consultores Diocesanos e o Conselho Presbiteral. Estes cargos serão desempenhados juntamente com o cargo de Pároco da Paróquia de Nossa Senhora do Rosário em Campos.

Nesta paróquia, Padre Rifan fundou, em 1983, a Associação filantrópica *Centro Educacional 13 de Maio*, uma organização sem fins lucrativos destinada às atividades de educação, cultura e ação social, que possibilitará o nascimento do Colégio Três Pastorinhos, ainda hoje em funcionamento na Cidade de Campos, anexo à Igreja Principal da Administração Apostólica.

Tendo sido nomeado por Dom Antônio para representá-lo em diversas ocasiões oficiais, Padre Rifan, aos poucos, passa a ocupar a figura de porta-voz da União Sacerdotal São João Maria Vianney, sendo o mediador das negociações entre os “padres de Campos” e a Cúria Romana.

Em 18 de agosto de 2002, é sagrado bispo auxiliar da Administração Apostólica com direito à sucessão, tornando-se Dom Fernando Arêas Rifan, bispo titular de Cedamusa:

A belíssima cerimônia contou com a ilustre presença do Cardeal Dom Eugênio Sales, de Dom Carlos Alberto Navarro, Dom Manoel Pestana Filho, Dom Licínio Rangel, Dom Alano Maria Penna, ambos consagrantes; Mons. Joaquim Ferreira Sobrinho, vigário geral da Diocese de Campos, representando S. Exma. Dom Roberto Gomes Guimarães, que estava se recuperando de uma cirurgia cardíaca; centenas de sacerdotes vindos da Administração Apostólica, da Diocese de Campos e de várias partes do Brasil e do exterior, com o concurso de sete mil fiéis (RIFAN, 2014, p.44).

Dom Licínio, primeiro e até então bispo-administrador da Administração Apostólica, cuja saúde já estava em declínio, veio a falecer no dia 16 de dezembro de 2002, permitindo que Dom Rifan se tornasse, automaticamente, conforme nomeação do Papa João Paulo II, o novo bispo da Administração Apostólica Pessoal São João Maria Vianney.

Atualmente, Dom Fernando Rifan, além de administrador apostólico, é bispo membro do Regional Leste 1 da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, participando ativamente de suas assembleias gerais todos os anos e é bispo membro da Província Eclesiástica de

Niterói, onde, dentre as atividades, leva seus seminaristas para uma confraternização com todos os seminaristas da referida província.

Tendo apresentado toda cena discursiva, ou seja, as condições de produção que possibilitaram o sujeito discursivo, resta-nos analisar as obras em busca do *ethos* discursivo de Padre/Dom Rifan.

#### **4 O PADRE VERSUS O BISPO: A CONSTRUÇÃO DO *ETHOS* DISCURSIVO DE PADRE/DOM FERNANDO ARÊAS RIFAN**

*Já foi dito: o Pe. Rifan escreveu tão bem que até o Bispo Rifan não consegue refutá-lo. (Eduardo Gregoriano)*<sup>32</sup>

Neste capítulo, a partir da Análise do Discurso, objetivamos analisar dois livros do Padre/Dom Rifan: *Quer agrade, quer desagrada* (1999) e *Sementes* (2014), ambos constituídos por coletâneas de artigos publicados na mídia campista, alcançando projeção nos municípios do Norte e Noroeste Fluminense e nos meios de comunicação de muitos imbricados na questão Tradicionalistas.

Uma vez que optamos pela Análise do Discurso de filiação francesa para abordagem de nosso objeto de estudo, lançaremos mão dos conceitos teóricos de Charaudeau e Maingueneau para embasar este capítulo em busca de compreender (1) o lugar de fala que o sujeito-enunciador imputa a si no seu discurso; (2) a construção do *ethos* discursivo de Padre/Dom Fernando Arêas Rifan: ora mártir e defensor intransigente da Tradição, ora diplomata apaziguador do Magistério Vivo.

Assim, serão explicitadas quais as compreensões estão em tensão, sendo um mesmo sujeito-enunciador, o qual, por influências sócio-históricas, possui dois *ethos* discursivos, antitéticos, produzidos por duas posturas ideológicas ante o conceito de Tradição: de conservação fixista e de continuidade evolutiva.

Como critério para seleção do *corpus* para nossa análise, consideramos-se duas obras que foram resultado de duas homenagens dos fiéis ao padre-bispo: uma por ocasião de 25

---

<sup>32</sup> Disponível em: <https://fratresinunum.com/2012/05/02/na-festa-de-santo-atanasio/#comments>. Acesso em: 27 dez. 2018.

anos de ordenação sacerdotal do então padre e outra pelos 40 anos de ordenação sacerdotal do já bispo e administrador apostólico.

Os artigos, nos dois livros, enquanto gêneros discursivos enxertados no campo discursivo religioso podem evidenciar a elaboração de enunciados tecidos a partir da formação discursiva e da ideologia cristã. Logo, em cada um destes dois *corpus*, *Quer agrade, quer desagrade* e *Sementes*, verificamos um “eu”, o sujeito-enunciador que outorga em seu discurso um lugar para si e uma imagem de si mesmo em relação com um “tu”, sujeito-enunciatório que o interpreta e interage com o sujeito-enunciador.

Cientes que o padre e o bispo se referem ao mesmo sujeito, mas ideologicamente divergentes, devido ao distanciamento histórico e lugar para si distinto, optamos por uma divisão meramente didática, para melhor compreendermos as mudanças do *sujeito-enunciador padre* para o *sujeito-enunciador bispo*. Portanto, haverá dois momentos em nossa análise: a do Padre Rifan, no primeiro momento, e do Dom Rifan no segundo.

Para uma melhor compreensão de nossa empreitada, dividiremos este capítulo em quatro partes: *Conceituando a Análise do Discurso* (3.1), onde apresentaremos os conceitos e a metodologia da Análise de Discurso de filiação francesa; em *A Construção do Ethos Discursivo de Padre Rifan: defensor injustiçado e intransigente da Tradição* (3.2), utilizaremos a seção para compreensão do *ethos* discursivo do *corpus* que reúne textos publicados de 1974 a 1999, período sob a égide do cisma; sequencialmente, *A Construção do Ethos Discursivo de Dom Rifan: diplomata fiel e apaziguador ao Magistério Vivo* (3.3) versará acerca do *ethos* discursivo do *corpus* que condensa textos publicados de 2002 a 2014.

#### 4.1 CONCEITUANDO A ANÁLISE DO DISCURSO

Nesta seção, inspirados pela análise didática e documentada que Batista (2011) realiza do *ethos* discursivo religioso, de São Bernardo de Claraval mais precisamente, explicitaremos os conceitos a serem utilizados como base teórica deste capítulo. Deste modo, recorreremos àqueles que consideramos os principais teóricos da Análise de Discurso de filiação francesa: Dominique Maingueneau (1997; 2008), Eni P. Orlandi (2003) e Patrick Charaudeau (2009). Então, aplicaremos esta metodologia ao discurso religioso.

A análise do Discurso de filiação linha francesa, diferente de outras vertentes, traz em grande relevo a proposta de análise da formação discursiva dos enunciadores a partir da perspectiva ideológica, articulando assim o discurso e a produção de sentido. Neste esteio,

problematizam a Formação Ideológica e a Discursiva, a Enunciação – enquanto lugar de fala – e a construção de sentido que vincula o enunciador e o enunciatário.

#### **4.1.1 Entre o discurso e a produção de sentido: A Análise do Discurso de linha francesa**

As motivações pela opção de utilizar a Análise do discurso se fizeram a partir da mudança, já no segundo ano de mestrado, quando, após várias tentativas, não obtivemos nenhuma resposta, sequer uma negativa ou protelação, por parte do bispo da referida Administração Apostólica.

Inicialmente, partindo dos estudos com o público da Jornada Mundial da Juventude realizados por Danièle Hervieu-Léger (2008), em uma perspectiva da sociologia da religião, nossa pesquisa versaria sobre a transmissão dos valores tradicionalistas às novas gerações de fiéis por meio das escolas paroquiais tradicionalistas. Mas por falta da anuência episcopal, tivemos que pensar outro projeto viável, considerando o pouco tempo que restava para conclusão do mestrado.

Após uma nota de Dom Rifan, em seu blog, defendendo a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil de uma acusação impetrada por leigos neotradicionalistas e exortando os bispos a refletirem seus posicionamentos, surgiu-nos a ideia de fazer uma análise do pensamento de Pe/Dom Fenando Arêas Rifan a partir de seus livros.

Mas como e por onde começar? Poderia a Análise do Discurso, de modo geral, dar conta de um objeto tão complexo, a experiência religiosa? Como acessar um texto religioso sem tratá-lo com a pretensa frieza de cientificidade? Que garantia teria de acesso à intencionalidade de um autor religioso, ainda mais em dois momentos tão distintos?

Foi quando, na busca por uma solução para estes dilemas, tomamos ciência da Análise de Discurso de filiação francesa. Esta, em sua peculiaridade, considera a linguagem como produtora de sentido inserida na história e ato de comunicação dotada de intencionalidade informativa e de persuasão de outros. A linguagem, portanto, mais do que mera forma de expressão, é interação social e, por isso, passível de ser objeto de pesquisa.

A linguagem e seu uso podem assumir diversas formas na vida humana através da concretude dos enunciados, os quais expressam através do conteúdo, estilo e composição, as condições de construção e finalidades, sendo, porém, que cada enunciado possui sua individualidade em meio à multiformidade (BAKHTIN, 2004) que lhe subjaz. É esta multiforme capacidade da linguagem que originou a Análise do Discurso (ORLANDI, 2003).

Entretanto, não se pode considerar o sujeito como fonte do discurso, pois, o sujeito-enunciador, ao emitir um discurso, não é um ser em uma mônada asséptica, mas está mergulhado na história, sociedade e língua, as quais são o lugar de onde irá construir um conjunto de enunciados, contendo vozes e ideologias, ainda que implícitas.

O sujeito não é a origem do discurso, mas, sim, seu viabilizador:

[...] de alguma coisa mais forte - que vem pela história, que não pede licença, que vem pela memória, pelas filiações de sentidos constituídos em outros dizeres, em muitas outras vozes, no jogo da língua, que vai se historicizando [...] marcada pela ideologia e pelas posições relativas ao poder (ORLANDI, 1999, p. 32).

Para nos auxiliar neste itinerário, recorreremos ao exemplo utilizado por Fernandes (2008), que, curiosamente, utiliza-se de uma temática polêmica para tradicionalistas brasileiros: a terra. Esta palavra, aparentemente neutra e desprendida de sentido, ao ser utilizada por um sujeito, passa a integrar um determinado discurso e não outro, ocupando uma posição sócio-histórico-ideológico de quem a inseriu no enunciado. A palavra deixa sua inércia e torna-se uma marca lexical, como o rastro de migalhas de pão que João e Maria deixam pelo caminho.

Assim, a inofensiva palavra *terra*, associada a outras palavras em um discurso, dá forma ao enunciado. Assim, “*terra*” pode assumir uma ideologia, se alocada junto às palavras *invasão* e *ocupação*. Após o surgimento do Movimento Sem-Terra, combatido pelos Tradicionalistas, podemos identificar o lugar de fala do enunciador pelo emprego de suas palavras, ou seja, é dado um sentido para a enunciação ao associar *terra* e *invasão* e *outro*, ao relacionar com *ocupação*.

Facilmente, podemos perceber qual ideologia, que grupos sociais e tempo histórico o sujeito-enunciador está inserido, que levou à escolha de determinados enunciados. A ideia por trás da *invasão* é de alguém que, por exemplo, é defensor da propriedade privada, seja por ser um latifundiário, um simpatizante ou um abastado religioso católico e residente na cidade de São Paulo do século XX em defesa da Tradição, Família e Propriedade.

De outro modo, um enunciado contendo a palavra *ocupação*, dir-nos-ia de um sujeito-enunciador que reside na terra improdutiva de algum latifundiário ou mesmo um membro do partido comunista durante uma passeata em defesa dos ideais do Movimento dos Sem-Terra. É-nos possibilitado acessar as ideologias e outras marcas sócio-históricas implícitas de uma emissora de TV pela sua escolha no emprego de uma das duas palavras, ou seja, pelo pela enunciação do sujeito-enunciador.

O sentido não é constituído pela dependência de uma essencialidade das palavras, nem pelo sujeito, mas pelos efeitos que a ideologia realiza no discurso ao se materializar no mesmo, ou, segundo Orlandi (2003), na discursividade.

É por isto que a Análise do Discurso está vinculada à tradição francesa: tem sua origem no intercâmbio dos estudos de exegese, linguística, marxismo e psicanálise. Portanto, sua estrutura assenta-se sobre a interdisciplinaridade e, como aponta Orlandi (2003), a partir dos anos 60, passa a se consolidar na interação com a Linguística, o Marxismo e a Psicanálise, rompendo a compreensão de mera estrutura e acrescentando a ideia de acontecimento.

Assim, a Análise do Discurso, mais do que análise da compreensão linguística das estruturas da linguagem, compreende a língua como possuidora de

[...] sua ordem própria, mas só é relativamente autônoma (distinguindo-se da Linguística, ela reintroduz a noção de sujeito e de situação na análise da linguagem); a história tem seu real afetado pelo simbólico (os fatos reclamam sentidos); o sujeito de linguagem é descentrado, pois é afetado pela real da língua e também pelo real da história, não tendo controle sobre o modo como elas o afetam (ORLANDI, 2003, p. 19-20).

Disto, podemos concluir que a Análise do Discurso refere-se a uma metodologia que, diferente da linguística, olha para a linguagem como materialização do discurso produzido por um sujeito possuidor, mas porque anteriormente possuído, de ideologias e historicidade.

Ou, como bem define Batista (2011): “a sua preocupação é com o texto como produto da enunciação, com a situação contextual do enunciado para poder explicar o seu sentido, ou seja, o que o texto diz e os mecanismos que possibilitam a construção e efeito de pretendido pelo sujeito-enunciador” (BATISTA, 2011, p. 23).

#### **4.1.2 Formação ideológica: a linguagem como ponte entre o homem e o mundo**

Como explicitamos no primeiro capítulo, a tradição só é possível porque, diferente dos outros animais, o homem é um ser social, relacional. Por meio da linguagem, ele expressa suas ideias e interage não só com os outros indivíduos do seu agrupamento, mas com outros de outras camadas sociais e até mesmo de outras gerações. Este homem relacional constrói, pois, sua identidade a partir da linguagem.

Mais que um animal pensante, o ser humano é um ser que se comunica. Contudo, o pensamento humano dificilmente se desenvolveria sem este instrumento fundamental, a

linguagem. Esta, por sua vez, materializa os pensamentos deste ser racional, revelando as ideologias que este sujeito-enunciador enuncia, ou seja, sua visão de mundo.

Interagindo a partir desta visão pessoal, no jogo de interação, ele influenciará outros sujeitos e a sociedade-mundo. Portanto, em seu discurso, ao acionar determinados enunciados, ele está a atribuir um lugar para si e reagindo aos acontecimentos e a outros discursos ao seu entorno.

Por conseguinte, compreender a linguagem tão somente em suas estruturas, como o faz a Linguística, é um reducionismo, pois a linguagem é apreendida como um fato social que abriga conflitos sociais, dado que as visões de mundo que do discurso emanam são histórico-sociais, que determinaram os posicionamentos ideológicos e discursivos dos indivíduos de determinado grupo social e tempo histórico.

O contexto social está diretamente ligado no processo de construção de sentido por meio da ideologia que lhe sustenta. Como afirma Fiorin,

Uma formação ideológica deve ser entendida como a visão de mundo de uma determinada classe social, isto é, um conjunto de representações, de ideias que revelam a compreensão que uma dada classe social tem do mundo. Como não existem ideias fora dos quadros da linguagem, entendida no seu sentido amplo de instrumento de comunicação verbal, essa visão de mundo não existe desvinculada da linguagem. Por isso, a cada formação ideológica corresponde uma formação discursiva, que é um conjunto de temas e de figuras que materializa uma dada visão de mundo. [...] As ideias e, por conseguinte, os discursos são expressão da vida real. A realidade exprime-se pelos discursos. (FIORIN, 2005, p. 32-33)

Os sujeitos-enunciadores, portanto, ao emitirem um discurso, o fazem elencando determinados enunciados – e não outros! – expostos a partir de um sentido de mundo, a ideologia, que por sua vez é construída em um determinado contexto social. Sendo assim, o discurso materializa a ideologia “por detrás” do enunciador. As ideologias habitam o signo, transformando-o em palavra (BAKHTIN, 2004; BRANDÃO, 2004).

Para além de uma essencialidade das palavras, estas não são as coisas que designam, “são apenas palavras e sentidos dados a elas [...] aquém e além delas” (ORLANDI, 2003, p. 42). Do contrário, as palavras deveriam possuir um mesmo significado em todos os contextos. Como percebido em nosso estudo até aqui, a palavra tradição possui várias acepções ideológicas. O próprio uso da primeira letra da palavra “tradição”, o “T” em maiúsculo, já nos revela uma disputa ideológica com pontualidade histórica e social.



Há assim um contrato entre grupos específicos que imprimem sentido às palavras (MAINGUENEAU, 1997). É esse acordo que viabiliza a compreensão de uma palavra, por exemplo, como sagrada em um grupo e sem sentido algum para outro:

A noção de contrato pressupõe que os indivíduos pertencentes a um mesmo corpo de práticas sociais estejam suscetíveis de chegar a um acordo sobre as representações linguageiras dessas práticas sociais. Em decorrência disso, o sujeito comunicante sempre pode supor que o outro possui uma competência linguageira de reconhecimento análogo à sua. Nesta perspectiva, o ato de linguagem torna-se uma proposição que o Eu faz ao TU e da qual ele espera uma contrapartida de convivência (CHARAUDEAU, 2009, p. 56).

É na língua usada durante o discurso que se materializam efeitos de sentido produzidos no processo discursivo, ou seja, o caráter histórico-social envolve o discurso em sua complexidade e intencionalidade. Logo, longe de qualquer imparcialidade ou neutralidade essencialista, é a ideologia que determina o texto, o qual é constituído discursivamente a partir da formação ideológica do sujeito-enunciador que lhe enuncia (ORLANDI, 1996).

Com isto, há um deslocamento do olhar sobre o discurso: ao invés de se ater às estruturas linguísticas somente, na Análise de Discurso de filiação francesa por nós adotada, o discurso é analisado em seu contexto social e em sua formação ideológica, expressas pelo sujeito-enunciador durante a enunciação. Neste discurso, em seu interior, encontram-se marcas lexicais, como impressões digitais, onde reside a formação discursiva, sua identidade fomentada pela formação ideológica, atribuindo certa singularidade independente do gênero discursivo em voga.

#### **4.1.3 Formação discursiva**

Como se pode perceber, a Análise do Discurso de filiação francesa, ao propor o conceito de formação discursiva, acaba por relacionar o sujeito sob o viés linguístico e sob o viés histórico, compreendendo-o enquanto afetado tanto pela língua quanto pela história.

Isto se dá porque esta abordagem, a francesa, considera a formação discursiva como o lugar de intercâmbio entre a ideologia, que produz os sentidos, e o funcionamento do discurso. São as posições das palavras enunciadas pelo sujeito-enunciador que interessam, pois remetem ao contexto e ao sentido que elas mesmas remetem para além de si.

Também se deve ter em conta que toda formação discursiva não é um processo isolado, fechado em um “eu”, mas é, antes, uma formação discursiva que se constitui na

interação com outras formações discursivas. O discurso de um “eu” supõe um “tu”, o qual igualmente traz sua discursividade, que é interpelada e interpela, ou seja, trata-se de um interdiscurso (GUIMARÃES, 2009).

Este “tu”, dentro do interdiscurso, acaba por fomentar uma memória discursiva, fazendo circular outras enunciações diante, e anteriormente, à formação discursiva do “eu” do sujeito-enunciador:

É a memória discursiva que torna possível a toda formação discursiva fazer circular formulações anteriores, já enunciadas. É ela que permite, na rede de formulações que constitui o intradiscurso de uma formação discursiva, o aparecimento, a rejeição ou a transformação de enunciados pertencentes a formações discursivas historicamente contíguas (BRANDÃO, 2004, p. 95-96).

As formações discursivas, presentes na memória discursiva, são disponibilizadas no interdiscurso para que o já-dito venha a interferir na tomada de decisão do que se-vai-dizer, influenciando a formação do sujeito-enunciador, revelando o saber que este já possui a respeito das outras formações discursivas presentes na memória discursiva. Regulado pelas instituições, este saber, por isto mesmo, traz a marca ideológica do “eu” em vias de enunciação e no ato da enunciação, revelando sua ideologia e seu contexto sócio-histórico.

Consequentemente, a formação discursiva se relaciona com a formação ideológica, pois, a constituição discursiva, que reflete a ideologia que lhe transpassa, no interdiscurso, sofre influência de outras ideologias constituidoras das outras formações discursivas presentes na memória discursiva do sujeito-enunciador.

Ocorre que uma polifonia discursiva constitui o discurso enunciado, ou seja, a heterogeneidade do discurso:

Quando se fala da heterogeneidade do discurso não se pretende lamentar uma carência, mas tomar conhecimento de um funcionamento que representa uma relação radical de seu interior com seu exterior. [...] heterogeneidade mostrada e heterogeneidade constitutiva. A primeira incide sobre as manifestações explícitas recuperáveis a partir de uma diversidade de fontes de enunciação, a partir de uma diversidade de fontes de enunciação, enquanto a segunda aborda uma heterogeneidade que não é marcada em superfície, mas que a Análise de Discurso pode definir, formulando hipóteses, através do interdiscurso, a propósito da constituição de uma formação discursiva (MAINGUENEAU, 1997, p.75).

É sobre esta heterogeneidade, presente na formação discursiva, que a Análise de Discurso irá se debruçar em busca da formação ideológica, perpetrada em determinado

discurso, que determinará a escolha dos “meios de expressão que melhor configurem suas ideias, pensamentos e desejos” (PROENÇA FILHO, 1999, p. 23-24).

Tal escolha é guiada pelo afã de eficácia do discurso do enunciador, ou seja, a persuasão dos sujeitos-enunciatários, pois, ciente de que seu discurso não é esforço para si, deve garantir que o “tu” compreenda os signos que seu “eu” quer transmitir e se fazer compreendido por alguém que já possui enraizada uma “maneira de ser” (MAINGUENEAU, 1997, p. 48-49).

Portanto, como afirma Batista (2011, p.35):

O sentido, a compreensão do discurso, propriamente dito, não está simplesmente nas palavras que o compõem, mas na formação discursiva elaborada e, conseqüentemente, essa formação discursiva manifesta, no interior do discurso, a formação ideológica do sujeito-enunciador, portanto o sentido do discurso é pautado pela ideologia.

Assim, a Análise do Discurso, proposta pela corrente francesa, busca a formação discursiva que o discurso possui, compreendendo a formação ideológica que possibilitou que o sujeito-enunciador dissesse o que disse e não outra coisa, ambicionando a persuasão de seu interlocutor.

#### **4.1.4 A enunciação e suas regras**

Ciente desta dimensão social que constitui o discurso, o sujeito-enunciador, no ato da fala, deve adotar uma forma de enunciar, conectando a comunicação à língua. Para isto, ele atribui para si um lugar específico, numa construção da imagem de si e, por isto, submete-se à formação discursiva e ideológica do corpo coletivo no qual está inserido.

Este, por sua vez, possui as regras necessárias para legitimar o enunciador a falar do lugar pretendido através de uma interação verbal que liga sua estrutura individual ao coletivo que pertence e, assim, aos enunciatários que deseja comunicar (MAINGUENEAU, 1997).

Portanto, o discurso possui uma organização que lhe regula, donde a língua não se inventa ou é produto imaginativo do homem apropriado de total liberdade. O discurso, ao ser constituído, não se origina *ex nihilo*, dada a sua originalidade. Mas ao contrário:

A verdadeira substância da língua não é constituída por um sistema abstrato de formas linguísticas nem pela enunciação monológica isolada, nem pelo ato psicofisiológico de sua produção, mas pelo fenômeno social da interação verbal, realizada através da enunciação ou das enunciações (BAHTHIN, 2004, p.123).

Se, portanto, o enunciador, no ato de comunicar, diz o que diz, e não algo diferente, o enunciado emerge de um determinado contexto que o faz escolher determinadas palavras, dispostas de determinada forma, obedecendo a determinadas regras e sob determinada visão de mundo. Seguindo este rastro, é possível refazer o itinerário discursivo até à ideologia que seu universo social lhe faz vislumbrar e enunciar.

Como exemplo, e devida licença para uso da metalinguagem, até aqui e até o final deste nosso trabalho, o “eu” que lhe comunica desde o cabeçalho apresentado na capa deste estudo, por meio de determinadas palavras, quer convencer um “tu” acerca de um enunciado a respeito de um objeto de estudo.

Na intencionalidade de persuadir esse “tu”, evoca para si uma pretensa seriedade e neutralidade, assegurada pela comunidade acadêmica que lhe impõe limites na seleção e disposição das palavras que se está a ler. Mais ainda, usa de recursos como estes momentos metalinguísticos para tentar se aproximar e legitimar, no afã de, até o último signo da última página, obter o total reconhecimento por parte do seu “tu”.

O lugar atribuído para si, um mestrando em ciência da religião endossado por um orientador e banca constituída de respeitáveis autoridades do mesmo campo acadêmico, ao mesmo tempo em que lhe garante voz, limita sua formação discursiva, ou seja, o que está sendo dito e o modo como está sendo dito. Mas também está a considerar sua formação discursiva enquanto o lê a partir da memória discursiva.

A formação discursiva científica, política, teológica ou qualquer outra que seja identifica o sujeito-enunciador; este, por sua vez, projeta, em seu discurso, as influências que recebe do seu grupo, deixando-se perceber no interior do seu enunciado por marcas lexicais. O sujeito-enunciador, na construção do seu enunciado, não só obedece a determinadas regras sociais previamente estabelecidas pelo grupo social a que pertence, mas atribui para si um lugar em seu discurso e, automaticamente, com ou sem intenção, acaba por atribuir também um lugar para o seu enunciatário. Percebe-se que a questão então não se resume pura e simplesmente na enunciação, no ato da fala; mas, sim, no lugar onde o sujeito-enunciador se coloca para proferir seu discurso e o lugar em que ele coloca o enunciatário, o seu receptor (BATISTA, 2011, p. 37).

Portanto, cada título, tópico, parágrafo, frase, palavra e outros signos possuem marcas lexicais que lhe possibilitam reconhecer a legitimidade deste discurso que, agora, interpela o leitor. E do mesmo modo, permite que se alcance a formação discursiva que perpassa todo este *corpus* que objetiva firmar algo, dentro do gênero dissertativo acadêmico, deixando aberto o acesso à ideologia que este texto permite desvelar: um estudante, de um grau

acadêmico que poucos têm acesso no país, uma pesquisa sobre catolicismo conservador, com a visão de mundo fundamentada em autores levantados e assim por diante.

Logo, dada as regras acadêmicas a que estamos sujeitos, não seria possível a este enunciatário, que aqui comunica, fazer uma brincadeira, como, por exemplo, colocar uma “pegadinha” no lugar da antepenúltima bibliografia das Referências Bibliográficas deste corpo textual. Ou poderia? Mussalim (2001, p. 137) afirma que não:

O sujeito não é livre para dizer o que quer, a própria opção do que diz já é em si determinada pelo lugar que ocupa no interior da formação ideológica à qual submetido. [...] As imagens que o sujeito constrói ao enunciar só se constituem no próprio processo discursivo.

Talvez, para conquistar ainda mais a simpatia do leitor, garantindo a desejada persuasão, ele apele para tal peripécia um tanto inapropriada ao estilo da academia. Ou talvez a academia esteja sofrendo alterações que, ainda que periféricas e propiciadas por um movimento pós-moderno de contestação da pretendida cientificidade, possibilitem um novo paradigma, anunciado pelo surgimento de um sujeito-enunciador herético ante as rígidas normas da ABNT. Será?

#### 4.1.4.1 O enunciado

Conhecidas as regras que a enunciação possui, agora consideremos o enunciado. Este produto da enunciação apresenta-se como aquilo que é dito, na fala ou escrita, visando atuar no “tu”, o outro, ou seja, um enunciado organizado por um sujeito-enunciador com objetivo de persuadir um enunciatário como reação a este. Dadas estas condições, sempre específicas, é impossível repetir igualmente um enunciado e, por isto, podemos alcançar os diferentes lugares que o sujeito-enunciador, a cada enunciado, atribui a si.

Em contrapartida, o enunciado não possui univocidade diante dos enunciatários. Pela interdiscursividade, o sentido, formação ideológica, que propiciou ao sujeito-enunciador constituir sua formação discursiva, não está tal e qual presente no enunciatário, recorrendo este à sua formação discursiva e ideológica para apreender o discurso que lhe interpela, e portanto, sempre haverá mais de um sentido e significado para o enunciado.

É devido a esta propriedade que um enunciado deve estar vinculado a um contexto. Ao dizer o enunciado *Tradição*, para além das disputas de compreensão etimológicas e linguísticas, é necessário aclarar em qual contexto este enunciado foi dito: por um

tradicionalista conservador durante a missa, um teólogo progressista palestrando sobre as festas de Padre Cícero, um antropólogo estudando os rituais de Carnaval ou um mestrando em Ciência da Religião pesquisando os tradicionalistas.

Por isto, deve-se indagar pela intenção do enunciador no momento da enunciação, pois as palavras mudam de sentido segundo o uso intencional daqueles que as enuncia a partir de suas ideologias (ORLANDI, 2003).

#### 4.1.4.2 O enunciatário

Além das regras impostas pelo contexto em que o sujeito-enunciador está inserido, ele é determinado também pelo enunciatário, o qual não é um “tu” destituído de intencionalidade e, por isso, não é alguém que recebe passivamente o enunciado.

E se, como já expusemos, o homem é um ser relacional, mediado pela linguagem, ao dizer, ele pondera o que será dito para *outro eu* que se lhe impõe e se lhe antepõe ao seu discurso, tensionado pelas disputas de sentido de cada um dos dois lados. É assim que o enunciatário participa da constituição do *ethos* (MAINGUENEAU, 1997).

No processo de formação discursiva, o enunciatário já está atuando, ativamente, junto ao enunciador, que, na medida em que deseja persuadir, o faz porque foi interpelado anteriormente:

Destarte, o sujeito-enunciador para obter mais eficácia em seu discurso deve ao elaborá-lo ter certo conhecimento sobre o seu enunciatário. Ele é por excelência o destinatário do discurso. O sujeito-enunciador deve, portanto, creditar-lhe a capacidade e a competência de reconhecer os signos linguísticos usados no ato da sua enunciação (BATISTA, 2011, p. 41).

É por isto que o sujeito-enunciador deve considerar o sujeito enunciatário durante seu discurso: o movimento de persuasão só terá seu êxito se, antes, considerar quem deve ser conduzido e, por isso, assegurar que a linguagem elencará léxicos capazes de serem assimilados pelo universo discursivo do enunciatário ou, caso contrário, a comunicação falhará. Sendo assim, o enunciador e o enunciatário são co-enunciadores da enunciação. (CHARAUDEAU, 2009).

Portanto, aqui estamos nós: eu, em meu quarto às três da madrugada escrevendo este discurso enquanto especulo a pessoa que está a ler. Continuemos nós, corresponsáveis pelo

que foi dito até este momento, pelo que ainda será dito e pela conclusão final acerca do Padre/Dom Fernando Rifan, neste percurso solidarizado. Avante!

#### 4.1.5 A construção do *ethos*: a imagem de si no discurso

Finalmente, chegamos ao centro de nossa aspiração metodológica: o *ethos* discursivo. Para os principais teóricos da Análise de Discurso de linha francesa, o *ethos* consiste na imagem de si apresentada no discurso, destituída da necessidade de uma apresentação pessoal:

Todo discurso pressupõe um *ethos*. Ou melhor, mediante qualquer discurso é possível fazer inferências sobre a imagem de seu enunciador. Tais inferências são, na verdade, hipóteses construídas por meio dos enunciados. E essas hipóteses só se confirmam relacionadas àquele texto. Dito de outra forma, o *ethos* não constitui a imagem do autor empírico de determinado texto, mas de seu enunciador. Ou, ainda, em cada texto que produzir, o autor empírico fará emergir um *ethos* que dê credibilidade àquele texto específico. Por isso, não se pode confundir a imagem do autor empírico do texto com a do seu enunciador. Trata-se de instâncias diferenciadas, ao menos no nível discursivo (OLIVEIRA, 2012, p. 40).

A biografia e características do sujeito-enunciador não são exigências para o discurso, sendo apresentado tão somente aquilo que for necessário para a construção da imagem de si (AMOussy, 2008, p.9).

Batista (2011, p. 43), ao descrever o conceito de *ethos*, compreende que:

Assim, nesse processo enunciativo, todo aquele que toma a palavra para se comunicar cria uma imagem de si mesmo pelo discurso que profere. O que implica em dizer que o discurso carrega as marcas daquele que enuncia. Essas marcas podem ser percebidas na enunciação, em textos escritos, pintados e etc. A imagem do sujeito-enunciador criada no discurso age no campo discursivo, já que ele é parte constituinte do processo enunciativo. Essa construção da imagem de si mesmo no discurso é denominada *ethos*.

Este conceito, o *ethos*, foi utilizado pela primeira vez por Aristóteles. Contudo, para mantermos nosso caminho sem grande digressão, e assegurando o interesse de nosso co-enunciatário, não nos ateremos na origem e desenvolvimento do *ethos* ao longo da história<sup>33</sup>.

A nós, interessa a compreensão que este conceito ganha a partir de Maingueneau (2008). Diferente de Aristóteles, Maingueneau não está interessado na eloquência e oralidade dirigidas especificamente para o discurso público de assembleias e tribunais, mas extrapola

<sup>33</sup> Para aprofundar na origem do conceito de *ethos*, indicamos a *Retórica* de Aristóteles (2007) bem como O *ethos* aristotélico de Ekkehard Eggs (2008). Para compreensão do desenvolvimento do *ethos*, sugerimos Amossy (2008) e Maingueneau (2008).

estes espaços e se põe a refletir as imagens de si em textos – nos mais diversos gêneros e estilos –, tanto escritos quanto orais.

Em Maingueneau (2008), o que interessa não é a mera argumentação para o convencimento, mas o processo pelo qual os sujeitos aderem a determinado posicionamento discursivo. Nem mesmo se considera um *ethos* pré-estabelecido. O *ethos* é dado no âmbito da discursividade, logo a imagem de si é constituída na formação discursiva, mediante escolhas feitas intencionalmente no ato de enunciar e partindo da imagem que ele tem do auditório a ser persuadido. Isto garantirá um tom ao discurso. Este tom, por sua vez, se relaciona com a corporalidade e caráter do sujeito-enunciador a ser construído pelo enunciatário:

Assim, no campo discursivo, pode-se criar a imagem de um fiador calmo e tranquilo, mesmo que o enunciador não tenha essas características. Essa construção da imagem do fiador se relacionará, portanto, com as escolhas lexicais feitas pelo sujeito-enunciador, que conferirão ao enunciado um tom de calma e tranquilidade, fazendo emergir, portanto, a imagem de um fiador calmo e tranquilo (BATISTA, 2011, p. 51).

Com isto, um cenário é estabelecido, pois é neste lugar que sujeito-enunciador e enunciatário revestem-se de uma identidade, confeccionada pelo discurso a partir de suas formações discursivas até, então, desvinculadas e, agora, interagindo em uma cena enunciativa:

Desde sua emergência, a fala é carregada de certo *ethos*, que, de fato, se valida progressivamente por meio da própria enunciação. A cenografia é, assim, ao mesmo tempo, aquilo de onde vem o discurso e aquilo que esse discurso engendra: ela legitima um enunciado que, por sua vez, deve legitimá-la, deve estabelecer que essa cena da qual vem a palavra é precisamente a cena requerida para enunciar nessa circunstância (MAINGUENEAU, 2008b, p. 71).

A cenografia é a virtualidade que se estabelece a partir do discurso, mas também possibilita o estabelecimento do mesmo através da co-enunciação, a partir das cenas validadas pela memória coletiva.

Ao contrário do que aparentemente se imagina, a imagem de si, o *ethos* do sujeito enunciador, não vem a *lume* com o enunciado somente, mas é elucidado durante o processo de enunciação, cujo enunciado participa. Na construção do *ethos* pelo sujeito-enunciador, é provável que os enunciatários já possuam um *ethos* daquele pro meio de “pistas” no discurso:

Contudo, este caráter aparente não entra em funcionamento apenas do momento da enunciação do discurso em diante, do mesmo modo que, ao ouvir um político ou uma liderança religiosa discursar, não processamos suas palavras como se o



ouvíssemos pela primeira vez. Há uma base de informações previamente estabelecidas a partir da qual o público começa ao receber um discurso, como o partido que determinado político integra, a religião de determinado líder, sua história de atuação, suas ações no passado, gestos que ajudaram a formar uma opinião preliminar em relação ao locutor do discurso que está para ser enunciado (BOAVENTURA; FREITAS, 2016, p. 321).

Há que se considerar, portanto, um *ethos* pré-discursivo e um *ethos* discursivo, sendo que o primeiro consiste na imagem que o enunciatário já possui do sujeito enunciatário. É por isto que, para garantir a eficácia de sua persuasão, o sujeito-enunciatário, intencionalmente, busca ser visto como confiável, recorrendo a estratégias de encenação na organização do seu discurso a um enunciatário específico, forjando uma boa imagem de si, seu *ethos* discursivo.

#### 4.1.6 O antiethos

No cenário em que se desdobra a enunciação, outro elemento pode surgir: o antiethos. Ao se apresentar como o fiador de um enunciado, que evoca um mundo discursivo, este estabelece sua enunciação, projetando um *ethos* que convença os enunciatários, expresso em um caráter e corporalidade:

No caso de um líder religioso, portanto, o fiador é dotado em sua maior parte previamente (*ethos* pré-discursivo): um padre tem no seu “título”, na posição que ocupa um caráter validado para a comunidade à qual se dirige, o que é reforçado por sua compleição física, as vestes e a pompa de que a Igreja Católica se vale e que o cercam, garantindo uma corporalidade e uma posição de fiador ideal ao mundo que ele dá acesso (da espiritualidade, da doutrina, do conjunto de regras que guiam a fé cristã). Partindo deste *ethos* prévio, cabem ao locutor seu discurso a partir do léxico escolhido, do tom e volume de voz, do conjunto de gestos (BOAVENTURA, FREITAS, 2008, p. 32-325).

Para elevar a persuasão, é possível que o sujeito-enunciatário, enquanto fiador, ao construir seu *ethos*, recorra a um antifeador, o antiethos, presente já na memória coletiva. Assim, o antiethos surge como “endossador” do discurso do *ethos* em constituição pelos co-enunciatários.

Maingueneau (2008b, p. 80–81) explicita tal dinâmica ao dizer que:

O *ethos* dito, além da figura do fiador e do antifeador, pode também incidir sobre o conjunto de uma cena de fala, apresentada como um modelo ou um antimitelo da cena de discurso. Tal cena de fala pode ser chamada de cena validada, em que “validada” significa “já instalada na memória coletiva”, seja como antimitelo, seja como modelo valorizado [...]. O repertório das cenas disponíveis varia de acordo com o grupo visado pelos discursos. Uma comunidade de convicção forte (uma seita religiosa, uma escola filosófica...) possui sua memória própria.

A cena construída onde se desdobrará o *ethos* discursivo conta, agora, com outra figura, o antifiador, cujo antagonismo arquitetado pelo sujeito-enunciador acabará por aumentar sua credibilidade junto ao grupo social enunciatário, possuidor de determinadas memórias que lhe constituem.

#### 4.1.7 A credibilidade do discurso

Como vimos até aqui, a construção do *ethos* se dá na intencionalidade que rege a enunciação, uma vez que, ao se aplicar na persuasão do enunciatário, o sujeito enunciador projeta uma imagem de si destinada a favorecer a aceitação do grupo social que o interpela.

Sem a persuasão, a comunicação não se estabeleceria, a linguagem não alcançaria o enunciatário. É preciso que o sujeito-enunciador seja visto como membro do auditório. E para tal objetivo, ele deve reconhecer o seu *ethos* no orador, assegurando a impressão de que fala para seus pares (MAINGUENEAU, 2008).

Para isto, ele precisa demonstrar credibilidade, que não se trata de uma qualidade do sujeito, mas uma identidade construída no discurso do sujeito-enunciador, a qual possibilita que seus interlocutores, de fato, o reconheçam como tal (CHARAUDEAU, 2008).

Batista (2011, p.58), ao sintetizar Charaudeau (2008) afirma que:

Essa credibilidade é complexa e envolve três condições, a saber: 1) a condição de sinceridade que obriga a dizer a verdade; 2) a condição de performance que é feita de promessas, obriga a aplicar o que se promete; 3) a condição de eficácia que obriga a provar que sujeito em os meios de fazer o que promete e que os resultados serão positivos. Deste modo, para responder a essas condições, o sujeito-enunciador procura construir para si o *ethos* de sério, virtuoso e de competente.

O *ethos* de sério se altera de acordo com as representações do grupo social, sendo construído com auxílio de índices corporais, de comportamentos e verbais.

Conforme entende Charaudeau (2008), o *ethos* de sério depende das representações que cada grupo social faz de quem é sério e de quem não é. Os traços de *ethos* de sério são construídos com a ajuda de diversos índices corporais e mímicos: “O *ethos* de sério se constrói com a ajuda de declarações a respeito de si mesmo, sobre as ideias que o guiam. Há, entretanto, um limite para que essa imagem de sério não seja percebida de maneira negativa, esse limite é o da austeridade” (CHARAUDEAU, 2008, p.121).

O sujeito-enunciador deve, diante da assembleia, adequar-se à representação social da seriedade, através do que será dito e do modo que sua fala pode vir a representar.

Na constituição do *ethos* de credibilidade, fundamental à persuasão, encontramos também o *ethos* de virtude, a fim de garantir uma imagem de si que assegure sinceridade e fidelidade: é preciso que o enunciatário identifique a coerência entre o que o sujeito-enunciador enuncia e o que ele vive.

Só assim, com o imaginário de um representante sincero, fiel ao que ele mesmo está propondo, “um modelo de retidão e honradez” (CHARAUDEAU, 2008, p. 124) é que se estabelece e viabiliza o *ethos* de credibilidade.

Por fim, é necessário que o sujeito-enunciador possibilite a imagem de alguém que conhece a fundo, que enuncia e, ao menos tempo, possui as habilidades para aplicar, de modo a garantir que resultados positivos serão alcançados: o *ethos* de competência.

#### 4.2 A CONSTRUÇÃO DO *ETHOS* DISCURSIVO DE PADRE RIFAN: DEFENSOR INJUSTIÇADO E INTRANSIGENTE DA TRADIÇÃO

Explicitados os conceitos da Análise de Discurso de filiação francesa e como esta analisa o *ethos*, enquanto imagem de si do sujeito-enunciatário, buscaremos identificar qual a imagem o Padre Rifan constrói de si na obra selecionada para tal: *Quer agrade, quer desagrade*.

Esta obra de Padre Fernando Arêas Rifan foi escolhida para nossa análise por ser “um livro em coletânea de vários artigos por ele escritos e publicados, em diferentes épocas, em diversos órgãos da imprensa” (RIFAN, 1999, p.7), no período do cisma com a Igreja, como informa a própria apresentação, selecionados por leigos seguidores da, então, União Sacerdotal São João Maria Vianney.

Vale ressaltar que este livro de Pe. Fernando Rifan é utilizado até hoje por grupos neotradicionalistas para atacar a compreensão eclesial desenvolvida no Concílio Vaticano II.

Ainda que outros tenham feito o códex deste livro, os leigos, amigos e paroquianos da Igreja do Imaculado Coração de Nossa Senhora do Rosário de Fátima em Campos-RJ, estes se apresentam tão somente como “os editores”, e atribuem todo o crédito da obra ao seu pastor. Como deixam claro, trata-se de uma coletânea de artigos comemorativa pelos 25 anos de sacerdócio do padre.

Mais ainda, a partir da cena englobante, qual seja, o discurso religioso, já estamos com um *ethos* pré-discursivo: um *corpus* religioso, de ideologia católica conservadora, dado que se

dirige aos campistas e cidadãos do norte e noroeste fluminense, cuja memória coletiva é profundamente marcada pelo imaginário católico.

O livro, *Quer agrade, quer desagrade*, portanto, possui um prefácio no estilo de exortação, uma apresentação seguida pela biografia do padre em questão e, por fim, os artigos agrupados em quatro temáticas: “cristianismo e sociedade”, “teologia do estado de necessidade”, “política” e “educação”.

A escolha das quatro temáticas já exprime uma imagem de Igreja tradicional idealizada, da qual seu *ethos* é fiel servidor. Todavia, cientes de que a cada escolha se faz necessário algumas renúncias, optamos por aprofundar tão somente a segunda temática, por se tratar diretamente da problemática central dos tradicionalistas, a Tradição, pela qual Pe. Rifan constitui seu *ethos* de mártir e intransigente defensor da Tradição.

A capa (ANEXO I) traz a autoria, que, com o título eclesial, bem como as imagens da Virgem Maria, do templo e o título retirado do Apóstolo Paulo (II Tim , 2-4), já nos introduz num cenário discursivo, cujo discurso recebe seu tom já na primeira página:

Prega a palavra... Quer agrade, quer desagrade... Se agradasse aos homens não seria servo de Cristo... Transmiti aquilo que eu recebi... Se alguém vos anunciar um Evangelho diferente, seja anátema!... Resisti-lhe face a face... Nós pregamos não para agradar aos homens, porém, a Deus... (RIFAN, 1999, p.3).

O modo como são evocadas e dispostas as palavras **desagrade**, **servo**, **diferente**, **anátema**, **resisti-lhe** e **não para agradar homens**, evidenciam haver um conflito, uma contenda. O tom polemista é assegurado na segunda página, quando “os editores” deixam claro o objetivo dos artigos: “Os artigos do Pe. Fernando Arêas Rifan, que ora publicamos, além de um convite à reflexão, é uma convocação a todas as pessoas de bom senso à responsabilidade e ao empenho na luta pelas causas sadias e por uma sociedade melhor”.

As motivações em torno das quais se unem os padres e leigos também é dita:

A União Sacerdotal São João Maria Batista Vianney, a que pertence o Pe. Fernando Arêas Rifan, é uma associação de **sacerdotes da Diocese de Campos, RJ**, que se empenham por se manterem **fiéis à tradição dogmática, moral e litúrgica da Igreja Católica Apostólica Romana. Reconhecendo e respeitando as autoridades da Igreja**, eles **resistem**, no entanto, a tudo o que favorece à “**autodemolição**” da Igreja e, pela exigência da salvação das almas, continuam a exercer seu apostolado e o atendimento aos fiéis<sup>34</sup>.

<sup>34</sup> Por uma questão didática de adequação à metodologia adotada, a Análise do Discurso, todos os grifos nos recortes do Padre/Dom Rifan citados a partir de agora, são grifos nosso.

Como se pode observar, temos muitas marcas lexicais presentes na citação acima: trata-se de **sacerdotes**, de um determinado lugar, a **Diocese de Campos**, da qual foram expulsos, mas insistem em se apresentar como pertencentes à esta.

Ao enumerarem **tradição, dogmática, moral, litúrgica, Igreja católica Apostólica Romana**, estão a informar sua formação ideológica, a qual está sob risco de demolir (**autodemolição**) pelos supostos erros permitidos pelas autoridades (**reconhecendo e respeitando**). Segue-se lógica que o *ethos* de injustiçado intenciona enunciar, ao longo do discurso presente no corpus analisado: os inimigos da Igreja estariam dentro dela e os salvadores da mesma, foram expulsos por ela.

Ao autorizar os outros, os leigos, anunciados como amigos e seguidores, também propicia a imagem de uma autoridade acessível e amável, bem como, dá ênfase que esta “luta” não é destinada somente aos padres, mas aos leigos que desejam combater a “autodemolição” da igreja através da valorização e preservação da **tradição: doutrina, moral e liturgia**.

O *ethos* discursivo do autor é iniciado pelo *ethos* de **pessoas de bom senso** que “os editores” apresentam. A formação discursiva já está em operação, constituindo o *ethos* discursivo do autor, por meio da cena discursiva já estabelecida, evidenciando os co-enunciatórios.

#### 4.2.1 Lugar que Pe. Rifan atribui para si em seu discurso

Ao longo dos capítulos anteriores, já havíamos mostrado, gradativamente, a contextualização da formação discursiva e ideológica do personagem por nós analisado neste trabalho.

Ao fazer isto, fornecemos os subsídios para a compreensão do quadro enunciativo em que se desenrola a enunciação do discurso de Padre Rifan, ou seja, as condições de produção que fizeram com que este dissesse o que disse e não outra coisa. Afinal, ao proferir um determinado enunciado, como mostra Maingueneau (2005, p.93), o sujeito-enunciador também está a “construir e legitimar o quadro de sua enunciação”.

Este enunciador, Padre Rifan, além do grande contexto histórico em que nasceu e se formou, ao escrever estes artigos, encontra-se em um contexto específico: o período da

recepção das novas normas e ideias, já em prática ou fecundadas nas cabeças de alguns bispos e teólogos, mas que com este Concílio se tornam hegemônicas.

Como apontamos, até este momento, o Vaticano II, houve os movimentos de Reforma Católica, Ultramontanismo, Romanização e o Antimodernismo. Em todos, o discurso apologético e combativo acabaram por moldando a identidade e postura da Igreja desde Trento. Contudo, ansiosos por novos ares, e se abrindo ao diálogo com a sociedade, o Catolicismo hierárquico rompe com este tom senhoril, até então oficial, adotando um tom fraterno.

Porém, esta mudança de compreensão eclesial gerará dois posicionamentos: um de euforia e outro de resistência. É a resistência, liderada pelos bispos Dom Lefebvre e Dom Castro Mayer, que os tradicionalistas se abalizaram para reagir ao momento que, a seu ver, se instaurou: a crise da Igreja.

Este será o fundamento de seu pensamento do sujeito-enunciador, Padre Rifan: a Igreja está em luta interna, onde os inimigos, aparentemente venceram uma batalha ao assumirem os mais elevados cargos da hierarquia. E os verdadeiros católicos, excomungados e execrados, sofrendo toda sorte de perseguição por parte da Igreja, estão se sacrificando, perdendo seu prestígio, cargos e paróquias, em nome da verdadeira Igreja, sequestrada pelo Modernismo:

Ora, o conceito que Dom Antônio e Dom Lefebvre têm de tradição - basta ler os seus escritos - é exatamente o mesmo conceito que tinham Pio XII, São Pio X e toda a Igreja Católica! Daí que o que foi anatematizado pela Igreja nova não foram os dois bispos, mas sim o ensinamento perene, a tradição católica. E esta tradição perene, contínua, única, é a norma segura de ortodoxia na Igreja. Os ensinamentos atuais devem ser aferidos com ela. E é em nome desta tradição perene que são rejeitados muitos erros, mesmo que patrocinados pelas autoridades atuais (RIFAN, 1999, pp. 44-45).

Os tradicionalistas se recusam, neste momento, a ceder à mudança de paradigma, o sujeito social pré-moderno insiste em negar o paradigma da Modernidade. Não aceita adotar a visão do sujeito social moderno. O Concílio Vaticano II dirigiu-se a um sujeito social diferente daquele com quem até então a Igreja Católica dialogava anteriormente (LIBANIO, 2005, p. 12).

Esta é a cenografia construída pelo texto. E é a partir dela que o sujeito-enunciador irá atribuir um lugar para si no discurso, uma vez que é influenciado pela compreensão que sua formação discursiva e ideológica lhe possibilita fazer as escolhas segundo o “*logos* do orador” (AMOussy, 2008, p.31).

Não é somente o indivíduo Fernando Arêas Rifan que está dizendo, mas este diz a partir do seu lugar de sacerdote, dentro do catolicismo e um catolicismo conservador com uma visão de mundo contrária à proposta do Vaticano II:

Ele constata, sim, o favorecimento da heresia e o caráter heretizante das novas reformas litúrgicas. É bom lembrar que o Concílio Vaticano II foi um Concílio Pastoral e, portanto, não tem a mesma autoridade doutrinária que os outros Concílios dogmáticos, e é em nome destes que são rejeitadas algumas teses do Vaticano II que os contradizem (RIFAN, 1999, p. 57).

Revelando-se em sua formação discursiva, o sujeito-enunciador nos possibilita perceber a ideologia e visão de mundo, e por isso, as normas e relações contratuais do grupo social que se insere, assentindo com as representações, práticas linguísticas e organização de enunciados de seu discurso (CHARAUDEAU, 2009).

O discurso possui, portanto, modos de organização que são divididos em: enunciativo, descritivo, narrativo e argumentativo. O enunciativo exerce força sobre os outros e pode ser, a partir da função, alocutivo, elocutivo e delocutivo.

E o faz isto evocando a memória coletiva que influencia fortemente o imaginário social: a Igreja Católica. Contudo, Igreja entendida sob certa visão: catolicismo hierárquico. É a partir da Cristandade e na Igreja de Trento, tensionada pela Modernidade.

Neste contexto, o sujeito enunciatário evoca a visão conservadora e ainda viva na memória dos enunciatários e atribui a si o lugar de porta-voz desta Tradição, cujos tradicionalistas são garantia última de vinculação.

Este lugar de porta-voz é refletido no uso constante do pronome pessoal na primeira pessoa do plural, donde o que é dito nunca é uma opinião particular, mas voz de todo um grupo, as “pessoas de bem” apresentadas pelos editores, que guardam a verdadeira doutrina da Igreja.

Tranquilos porque o que **fazemos** e **ensinamos** na Teologia, na Liturgia, na Pastoral, na Catequese, foi o que a Igreja sempre fez e ensinou. Se **estamos** errados agora, então foram 20 séculos de erro da Igreja, o que é impossível, pois a Igreja conta com a garantia da infalibilidade dada por Nosso Senhor. Se **nos** condenam por isso, a injustiça é patente (RIFAN, 1999, p.65).

Podemos observar que o sujeito-enunciador está sempre numa coletividade, o grupo dos padres tradicionalistas de Campos. Deste modo, o sujeito-enunciador se coloca dentro da cena enunciativa através da enunciação elocutiva (CHARAUDEAU, 2008), pois, sua convicção é simples adesão a uma voz muito maior, da qual é seu arauto.

Deste modo, se a União Sacerdotal São João Maria Vianney é a guardiã da verdadeira doutrina da Igreja neste momento de crise, Pe. Rifan atribui para si o lugar de porta-voz da verdadeira Igreja, exilada pelos Modernistas. Não se trata de sua opinião particular que é apresentada, mas de uma “verdade perene” que por si mesma fala e que, aderindo-a, é compelido a dar-lhe voz: 20 séculos de Igreja.

#### **4.2.2 A construção da imagem de si de Padre Rifan**

Compreendido o lugar que o sujeito-enunciador atribui para si, porta voz dos verdadeiros católicos, agora nos ocuparemos de analisar a imagem de si que ele constrói no texto, ou seja, o *ethos* discursivo.

O termo tradicionalismo, no contexto de nossa pesquisa, refere-se àqueles que compreendem a tradição católica, a Tradição, como algo perene, que se perpetua ao longo da história da Igreja. É a partir do discurso em torno ao conceito conservador de Tradição que o sujeito-enunciador edifica seu discurso.

Portanto, tomaremos alguns conceitos fundamentais ao movimento tradicionalista e a partir deles, analisaremos o *ethos* discursivo de Padre Rifan ao construir o sentido subjacente ao conceito em relevo na intencionalidade de persuadir os enunciatários.

#### **4.2.3 Fiel guardião da verdadeira Tradição**

E para persuadir da veracidade deste sentido de tradição, e angariar adeptos para a sua causa, Pe. Fernando, durante a enunciação, constitui uma imagem de si para que os enunciatários sejam convencidos de que, de fato, esta é a Igreja tradicional e é a Igreja verdadeira.

Para tanto, ele se vale de fiadores, como que autoridades na temática de seu discurso, que lhe deem respaldo na sua missão de porta-voz. Assim, inicialmente, pelo próprio título, uma imagem do Apóstolo Paulo, intransigente defensor de uma verdade que não se submete aos homens é evocada: “quer agrade quer desagrade”.

No artigo *Verdade x Autoridade*, Paulo de Tarso é tomado a partir da sua disputa com Pedro, tido como o primeiro papa e autoridade maior estabelecida por Jesus Cristo. Ora, assim como Paulo, que vendo o erro de uma autoridade maior que ele próprio, não se omitiu em respeito ao cargo, mas expôs, em confronto direto àquele que seria seu superior: “A Igreja quando manda obedecer não o faz incondicionalmente, mas dá ao fiel o direito de



analisar, comparar e resistir, se for preciso, como disse e fez São Paulo com relação a São Pedro, primeiro Papa” (RIFAN, 1999, p.46).

Sem este fiador, configurado como um precedente histórico, o qual, tendo acontecido na origem do cristianismo, a postura tradicionalista de resistência e desobediência ante a Hierarquia católica seria, *per si*, contraditória ao modelo eclesial que idealiza. Mas se até Paulo, um apóstolo, enfrentou Pedro, a autoridade máxima da Igreja, não só se justifica a postura dos padres tradicionalistas, mas impõe a todos uma resistência à semelhança do posicionamento paulino.

Outro fiador é recorrente pelo sujeito-enunciador em sua enunciação: Santo Atanásio. O bispo de Alexandria, tendo sofrido perseguição por sua intransigência, será idealizado como o modelo de católico verdadeiro:

Assim também no confronto entre o **Papa Libério** e **Santo Atanásio**, este, defensor da ortodoxia e por isso expulso de sua igreja, e aquele, o Papa, que assinou uma **fórmula ambígua e heretizante**, ao sabor dos hereges e **excomungou Atanásio** porque este se recusava acompanhá-lo a sua defecção. O Papa Libério então, em nome da paz e da concórdia, declarou-se em união com todos os Bispos, inclusive os semi-arianos, menos com Atanásio, ao qual proclamou alheio à sua comunhão e à comunhão da Igreja Romana [...]. Santo Atanásio, por defender a sã doutrina, foi condenado como perturbador da comunhão eclesial! Hoje, **depois que a Igreja canonizou Santo Atanásio como ínclito defensor da Fé e da Tradição**, fica fácil dizer que estavam certos **aqueles poucos que ficaram ao lado do Santo e foram expulsos das igrejas oficiais**, sendo obrigados a se reunirem nos desertos debaixo de sol e chuva, mas conservando a fé intacta e respondendo aos hereges: *vocês têm os templos, nós temos a Fé!* (RIFAN, 1999, p. 48).

Neste texto, o sujeito-enunciador se põe a reconstruir uma cena discursiva do passado, pautada na credibilidade de um santo católico que passou por um momento de crise e perseguição pelo qual o enunciador, Pe. Rifan, e toda a Igreja estariam a vivenciar.

Rifan, em associação aos bispos tradicionalistas, busca vincular-se à imagem do Atanásio excomungado e ínclito defensor da Fé e da Tradição. Na mesma medida, confere aos Papas do Concílio Vaticano II o lugar de Papa Libério que, em nome da paz e da concórdia, teria consentido com uma fórmula ambígua e heretizante, como o próprio Pe. Rifan afirmará em outro texto (*Desastres da ambiguidade* – RIFAN, 1999, p. 69), tratar-se da ideologia do Vaticano II.

E a situação dos padres e leigos da União Sacerdotal São Maria Vianney, desalojados de suas igrejas e expulsos da Igreja oficial, sendo obrigados a prestarem sua atividade religiosa em templos improvisados, não devem esmorecer, pois, assim como os seguidores de Atanásio, podem também exclamar: *vocês têm os templos, nós temos a Fé.*

Haja vista que foi autorizada por Paulo a desobediência em situações graves, Pe. Rifan se põe a afirmar que há uma crise que justifique a resistência na Igreja novamente, não contra o Primeiro Papa, mas contra seus sucessores: João XXIII, Paulo VI e João Paulo II.

Para isto, está constantemente elencando os papas, especialmente os Pios, Pio IX, Pio X, Pio XI e Pio XII, seus maiores fiadores. A compreensão de igreja e função da autoridade católica que o sujeito-enunciador apresenta tem seu fundamento na *práxis* que estes papas deixaram por herança, como se pode observar no saudosismo presente no recorte do artigo *Viva o Papa!* (RIFAN, 1999, p. 75): “Como gostaríamos de ver então o **Papa Paulo II condenar** os erros que assolam a Igreja de hoje, assim como **Pio IX condenou** o liberalismo, como **Pio X condenou** o modernismo, como **Pio XI condenou** o ecumenismo”.

Condenar é atribuição intrínseca ao papado. Condenar é evidenciar e afastar tudo o que possa macular a Igreja, é arrancar o joio do solo onde deveria crescer somente o trigo. Mas a Igreja do Vaticano II não mais condena. Mais perigoso ainda: dialoga.

Além destes papas e de todos os santos e teólogos que lhes precedeu, o sujeito-enunciador apresenta aqueles que são a garantia de vinculação aos papas e à Igreja verdadeira e original na Modernidade: Dom Mayer e Dom Lefebvre.

Estes são os últimos depositários da sã doutrina e modelos seguro para os verdadeiros católicos que não querem, assim como a hierarquia, ser contaminados pelo modernismo e seus frutos. O artigo *Punições sintomáticas* (RIFAN, 1999, p. 63) expressa a importância dos dois bispos para a continuidade da Igreja verdadeiramente católica:

A 30 de Junho do ano passado, D. Marcel Lefebvre com assistência de D. Antonio Castro Mayer, consagrou quatro **bispos fiéis** à Tradição, a fim de **assegurar a continuidade da fé** e dos sacramentos católicos, através da ordenação de sacerdotes segundo **o espírito da Igreja de sempre**. [...] Para que esta **obra tradicional “maravilhosa”** pudesse **continuar viva** e benéfica para a Igreja, necessitava de bispos fiéis à tradição, que as autoridades não queriam conceder. Assim, foram feitas as sagrações.

É atribuído aos bispos o caráter de fidelidade, ainda que aparentemente eles estejam na infidelidade. E aqueles que, como o sujeito-enunciador, estiverem vinculados estes **bispos fiéis**, também o serão.

Padre Rifan, portanto, ao atribuir o adjetivo de fidelidade a este grupo de pessoas fiéis, do qual é signatário e como seu mensageiro, constitui uma imagem de fiel à Tradição e a Igreja para si.

Aqueles que ouvem Padre Fernando Arêas Rifan, ouvem a Dom Lefebvre e a Dom Antônio de Castro Mayer, e assim, ouvem os 20 séculos de ensinamentos autênticos da verdadeira doutrina católica. E, conseqüentemente, aquele que não o escuta, é inimigo da Igreja.

No artigo *Um ano de excomunhão* (RIFAN, 1999, p. 65), é evidenciada a ideia de uma legítima descendência católica dos Padres de Campos:

**Não somos nem queremos ser cismático.** Ser cismático, segundo ensina Santo Tomás de Aquino, é ter a intenção de construir outra igreja separada que não a católica. Ora, isso jamais nos passou pela cabeça; pelo contrário, a **nossa luta é justamente porque queremos ser fiéis aos princípios e ensinamentos perenes da Santa Igreja Católica, Apostólica, Romana**, e por nada deste mundo nos dissociaremos da Pedra sobre a qual Jesus Cristo fundou a sua Igreja. Nossa posição não é de contestação, **mas sim de fidelidade**. E é **esta fidelidade que está nos custando caro**, mas é nosso dever de consciência para com Deus e a Igreja.

Uma vez que o edifício da Igreja está ruindo, são os bispos tradicionalistas, os *baluartes da Tradição*, a garantia de sobrevivência da Tradição. Estar do lado de Dom Lefebvre, de Dom Castro Mayer e da União Sacerdotal São João Maria Vianney é estar do lado da Igreja de Cristo, que sofre perseguição por seus próprios clérigos, que a estão conduzindo para a “autodemolição”.

#### 4.2.4 Combatente dos erros do Vaticano II

O tradicionalismo, enquanto movimento dentro do catolicismo, se constitui como grupo que empreende uma luta contrária aos erros, de origem modernista, que teriam entrado na Igreja como fumaça de Satanás pelo Concílio Ecumênico Vaticano II.

Diferente de outros momentos decisivos na história da Igreja, em que esta era ameaçada por inimigos externos, as heresias e movimentos de contestação da autoridade católica, neste último concílio, os inimigos estavam na própria hierarquia.

É um movimento que segue o tom de denúncia antimodernista dos Pios, mas que ao invés de direcionar a setores da sociedade e teologias, direcionam seu discurso contra a própria Igreja, ou melhor, para a Hierarquia modernista que se apoderou da instituição visível.

O recorte do artigo intitulado *Caso Lefebvre* (RIFAN, 1999, p. 57) traz a seguinte fala:

A Santa Sé, **depois do Concílio Vaticano II não tem mais condenado os protestantes**, os **cismáticos** – levantou a excomunhão dos **cismáticos ortodoxos** – nem os professores católico que **escreveram heresias** como Frei Leonardo Boff, da

Diocese de Dom Veloso, nem os favorecedores do comunismo que promovem invasões de terras etc. **ninguém é excomungado**. [...] Do Marcel Lefebvre não tem **nenhum erro doutrinário**. Ele não **nega absolutamente a infalibilidade pontifícia**, nem tampouco defende ideias liberais dos Velhos Católicos, algumas delas adotadas na **Igreja Conciliar**. Ele Constata sim o favorecimento da **heresia** e o **caráter heretizante** das novas reformas litúrgicas.

Todavia, nem os tradicionalistas de Campos, nem os lefebvrianos, cederam ao sedevacantismo. Reconhecem a autoridade institucional da Cúria romana. É ao modo de governo deficitário e corrompido pelo modernismo desta autoridade que se opõem.

Há um erro dentro da Igreja. Ou melhor: muitos erros e heresias permitidos pelo **caráter heretizante** desta Igreja Conciliar, que já não se assemelha a verdadeira Igreja católica.

A Santa Sé não cessou seus anátemas e condenações por falta de inimigos externos, para o sujeito-enunciador, as heresias continuam (**protestantes, ortodoxos e cismáticos** e autores que **escreveram heresias**). Não é por falta de hereges que cessaram as condenações. Ninguém é condenado porque os hereges estão à frente da **Igreja conciliar**.

O sujeito-enunciador, ciente de que se dirige a um “auditório” de católicos que ainda são influenciados pelo modelo pré-moderno de Igreja, e propiciado pelo cenário discursivo, de crise, risco e mudanças que a sociedade já estava vislumbrando dentro e fora da Igreja, atribui para si imagem de opositor e combatente dos erros que assolam a Igreja e a sociedade.

Um *ethos* de sentinela é constituído. Ele, o sujeito-enunciador, é quem denuncia uma igreja que não denuncia, a qual surge depois do Vaticano II, e assume o papel daquele que tem o conhecimento, a verdadeira Tradição, para apontar o erro e corrigi-lo, já que a hierarquia da nova Igreja está impossibilitada pela ambiguidade de seu modo de se posicionar, fruto do Concílio modernista.

Outro recorte, extraído do mesmo artigo elucida ainda mais a formação ideológica de Padre Rifan:

A Igreja Católica sempre ostentou uma clareza singular nos seus dogmas, definidos no decorrer dos séculos pelos vários Papas e Concílios. Ademais a Igreja possui o seu Sacrifício, a Santa Missa, que é ao mesmo tempo a sua oração por excelência e uma explícita profissão de fé, clara e sem ambiguidade, barreira contra heresia. E é assim que a Igreja manifesta a sua identidade e defende a fé dos seus filhos.

E continua:

Veio o Concílio Vaticano II. Vieram as reformas. Veio a Missa Nova. Onde havia clareza colocou-se a ambiguidade. Um exemplo entre muitos: todos os Santos,

Papas, Concílios e Doutores sempre ensinaram que a Igreja de Cristo é a Igreja Católica. O Concílio Vaticano II (Lumen Gentium), ao contrário de todos os outros, veio colocar ambiguidade onde havia clareza, propositalmente evitando afirmar que a Igreja de Cristo é a Igreja Católica [...] (RIFAN, 1999, p. 57).

O sujeito-enunciador, munido do autêntico conhecimento e experiência que tem da Igreja verdadeira, garantidos por sua vinculação aos Bispos Mayer e Lefebvre, é capaz de explicitar a origem do erro que estaria assolando a Igreja.

Há, pois, uma visão negativa do Vaticano II e de seus desdobramentos. O “**caráter heretizante**” deste concílio é materializado na **Missa Nova**, a qual, confeccionada com uma ambiguidade herética, estaria na contramão por **todos os Santos, Papas, Concílios e Doutores**.

Ao evocar estes clássicos mestres do pensamento hegemônico católico, o sujeito-enunciatório reafirma a legitimidade de sua docência e de seu conteúdo, ao enunciar este cabedal de fiadores católicos que, ainda que seus enunciatórios conheçam o pensamento de algum deles, a enunciação de cada grupo (o dos Santos, dos Papas, dos Concílios e dos Doutores) já ativa a memória coletiva do grupo ao qual dirige seu discurso, endossando seu *ethos* de mestre, aquele que possui um vasto conhecimento capaz de assegurar a compreensão tradicional da verdadeira Igreja.

Deste modo, o conhecimento dos co-enunciadores é determinante na enunciação pelo sujeito-enunciador, uma vez que este sabe que está a falar para um grupo social específico, os católicos. Para cientistas ateus, por exemplo, seu processo de persuasão seria ineficaz, necessitando de fiadores mais positivistas.

#### 4.2.5 Perseguido pela Hierarquia

Se o sujeito-enunciador atribui para si imagens de fidelidade e sentinela da Tradição, ele precisa recorrer a outra imagem de si para justificar a causa de não ser reconhecido como um membro da Igreja por parte das autoridades católicas: o *ethos* de perseguido pela Hierarquia.

Como poderia alguém ser fiel à Igreja e denunciar os erros que a põem em perigo, se o próprio sujeito-enunciatório se porta como um inimigo, excomungado? Afinal, na Igreja verdadeira, a perene, sempre foi governada por uma hierarquia, como dirá a formação discursiva e ideológica dos enunciatórios católicos.

Antevendo seu co-enunciatório levantando esta objeção, o sujeito-enunciador atribui para si, no processo de enunciação, a imagem de um autêntico católico que, desprezando todo o reconhecimento humano, compromete-se tão somente com a verdade de Deus e a verdadeira doutrina da Igreja. Não é ele, sujeito-enunciador que está no erro, mas a hierarquia quem está a falhar com sua missão.

Neste recorte extraído do artigo *Verdade x Autoridade* (RIFAN, 1999, p.46), o sujeito-enunciador afirma:

Nosso Senhor fundou uma Igreja hierárquica, com Papa e Bispos a quem se deve obedecer. Esses hierarcas **não são donos** ou proprietários da Igreja. São administradores; e o que deles a Igreja exige é que sejam fiéis transmissores. [...] Seu poder é grande, mas não são absolutos ou sem limites. E o **fiel pode** muito bem usar do direito – e da obrigação – de comparação entre o que se lhe ensina hoje e o que foi sempre ensinado; [...] A Igreja quando manda obedecer não o faz incondicionalmente, mas dá **ao fiel o direito** de **analisar, comparar e resistir**, se for preciso, como o disse e fez São Paulo com relação São Pedro, o primeiro Papa [...]. Quando os tempos são normais e as autoridades nos transmitem a verdadeira doutrina tradicional, não há porque não obedecer, como o fizeram os santos de tais épocas. Mas se não, eles sabiam resistir e arrostar todas as pressões, arbitrariedades e abusos de poder.

O sujeito-enunciador evoca a centralidade de Jesus Cristo e sua autoridade sobre a Igreja. A hierarquia recebe seu poder de governo, desde que siga as diretrizes de seu verdadeiro proprietário. Esta é a premissa fundamental de legislação da Igreja.

Para exercer a autoridade na Igreja, o “**Papa e Bispos**” devem estar norteados pela verdadeira doutrina, a qual foi corrompida pelo Modernismo a partir do Vaticano II. Sendo assim, a hierarquia, apesar de legítima, não recebe a anuência plena de seu fundador, possibilitando que os outros membros da Igreja não só a desobedeçam, mas podem, e devem, denunciar como fez “**São Paulo**”.

Vale ressaltar a recorrência e destaque ao leigo, o indivíduo católico, que agora goza de direitos individuais. É atribuída uma pessoalidade aos leigos. Os leigos, os fiéis, agora possuem direitos que encontram seu respaldo, não no Código de Direito Canônico, mas na própria análise pessoal, ou seja, na sua subjetividade.

Ao dizer “**o fiel pode**” e o “**fiel tem direito**”, ao contrário dos santos anteriores que resistiram sem poder, o sujeito enunciador está garantindo que seus co-enunciadores, impregnados pela autonomia do sujeito, característica da Pós-modernidade, simpatizem com a causa dos Padres de Campos.

Nota-se o uso no singular para se referir ao leigo católico: “fiel”. Esta substituição pessoaliza o enunciatório, pois objetiva o co-enunciador pós-moderno. O plural é utilizado

somente quando se quer apelar para a ideia de uma agremiação do qual os enunciatórios são persuadidos a integrarem a Igreja verdadeira e perseguida, manifestada pelos bispos e padres da União Sacerdotal São João Maria Vianney.

Curiosamente, o sujeito-enunciador, em desacordo com o Papa e a maioria dos bispos, conta somente com dois bispos e possivelmente, por isso, busca persuadir mais leigos para suas fileiras a fim de garantir respaldo ante as autoridades eclesiais.

Contudo, na defesa antimodernista, é introduzido o sujeito social pós-moderno: a pessoa enquanto constituidor de seu mundo, donde o critério de verdade não está mais na Igreja, na Razão transcendente, mas se alicerça na sua própria análise. Na busca de combater a Modernidade, o movimento tradicionalista torna-se pós-moderno.

Não se deve acatar e professar irrestritamente conforme Roberto Belarmino propunha ao estabelecer o critério de pertença à Igreja Católica. Agora, Ele, o leigo, deve “**analisar**”, “**comparar**” e “**resistir**”. Uma obediência crítica subjaz ao discurso, mostrando que a formação ideológica do sujeito-enunciador está em mudança, já se iniciou um processo de “transubstanciação” do antimodernismo sob o influxo da Pós-modernidade.

Assim, uma imagem de clérigo democrático é atribuída ao sujeito-enunciador: cada fiel é dotado de autonomia para refletir e se manifestar contra a hierarquia. Mas deixa claro que esta oposição se faz necessária no respectivo contexto da crise, como o sujeito-enunciador enfatiza: autodemolição da Igreja.

No recorte do artigo *Resistência construtiva* (RIFAN, 1999, p. 52), podemos compreender melhor este posicionamento:

Ora, hoje estamos diante da “autodemolição da Igreja”, ou seja, a demolição da Igreja cometida pelos seus próprios membros, segundo expressão de **Paulo VI**. [...] E, diante dessa demolição avassaladora, só uma coisa compete ao **católico que realmente ama a Santa Igreja e a sua Fé: RESISTIR**. E resistir à demolição é altamente construtivo e positivo, seja ela patrocinada por quem quer que seja. [...] Conclui-se que o melhor modo de **colaborar com a Santa Igreja e com o Papa**, mostrando-lhes **verdadeiro amor**, é resistir à autodemolição atual mantendo-nos fiéis à Tradição. É um alto **serviço** de construção, **embora às vezes não reconhecido**.

A partir da metáfora de Paulo VI, que compreende a Igreja como um edifício que está ruindo por dentro, correndo risco de desabar por inteiro, o discurso, através de seu sujeito-enunciador, toma como fiador a figura de um dos Papas, que ele mesmo é crítico, para justificar a tomada de postura crítica ao Vaticano II, e assim, conclamando os leigos a resistirem à aplicação do mesmo.

Não se trata de atacar o Papa e a Hierarquia. Como atribui sentido positivo à fala de Paulo VI, agora, os tradicionalistas estão a cooperar com a Igreja e com a própria hierarquia, ainda cega pelas heresias do Concílio, mas que já despertaram para seus supostos malefícios.

Portanto, ao “**católico que realmente ama a Santa Igreja e a sua Fé**” não resta outra postura que não o “**RESISTIR**”. A resistência é, portanto, um ato de “**verdadeiro amor**” e “**serviço**”. Mas ele adverte: este serviço é nobre, “**embora às vezes não reconhecido**”.

Portanto, este católico tradicional, convocado pela sua missão de resistir à autodemolição da Igreja, deve estar ciente que será perseguido pela hierarquia, pois esta já não toleraria mais aqueles que insistem na Tradição, como atesta o recorte do artigo *Viva o Papa!* (RIFAN, 1999, p.75):

Como dói o coração do católico ao saber que **as condenações hoje** não são mais para os hereges e destruidores mas sim para **os que desejam e tentam conservar a tradição perene da Santa Igreja!** [...] E, enquanto a autodemolição é patrocinada, a tradição é excomungada! E “pour cause”! Mas nem por isso **esmoreçamos, sabendo que o melhor serviço que podemos prestar ao Papa e à Igreja é resistirmos à sua autodemolição e sermos fiéis à sua perene Tradição.**

Pe. Rifan, ao enunciar as condenações que são feitas aos católicos fiéis por parte da hierarquia modernista, é enunciado com um tom emotivo (“**como dóis o coração do católico**”), capaz de sensibilizar sua condição de perseguido para os enunciatários.

Deste modo, é atribuída uma carga heroica à sua condição de excomungado, a qual em condições normais, seria negativo, mas dado o tempo de crise evocado na cena discursiva, ser excomungado é uma virtude, pois revela um compromisso com a Fé verdadeira, guardada pelos “**que desejam e tentam conservar a tradição perene da Santa Igreja**”, e perseguida pela hierarquia herética do Vaticano II.

Retomando o recorte de “Verdade x Autoridade” (RIFAN, 1999, 49), observamos o sujeito-enunciador elencando os prejuízos de se resistir ao Vaticano II na defesa pela verdadeira Fé e Igreja de sempre:

De nossa parte, temos a plena convicção de que o melhor serviço que podemos prestar à Igreja, ao Papa, ao Bispo e ao povo cristão é **defendermos a tradição**, a doutrina que a Igreja sempre ensinou, mesmo **à custas de sermos perseguidos, injuriados e até expulsos das igrejas**. Podem **nos tirar os templos**, mas jamais a nossa **Fé!** Assim o dizemos, confiados unicamente na Graça de Deus. **A história nos dará razão!** E, mais do que o tribunal da história, **o tribunal de Deus**, para o qual apelamos! Que Nossa Senhora nos dê coragem e perseverança.

Neste fragmento, o sujeito-enunciador estabelece a relação entre a obrigação de servir à Igreja, da própria Igreja (hierárquica) na defesa da tradição e toda sorte de sofrimento e



vergonha que a postura de resistência traz: **perseguidos, injuriados e até expulsos das igrejas.**

A consolação do católico tradicionalista consistiria tão somente na Fé, que pelo uso da palavra em maiúsculo, refere-se aos 20 séculos de doutrina católica. Mas o enunciador abre um horizonte otimista aos que forem fiéis à Tradição perene: passado aquele momento de crise, assim como aconteceu com Santo Atanásio, aconteceria com os co-enunciatários que aderissem ao sujeito-enunciador: “**A história nos dará razão**”. E, mais ainda, para além da imanência do **tribunal da história, o tribunal de Deus** lhes fará justiça.

#### 4.3 A CONSTRUÇÃO DO *ETHOS* DISCURSIVO DE DOM RIFAN: DIPLOMATA FIEL E APAZIGUADOR AO MAGISTÉRIO VIVO

Após a análise do *ethos* discursivo de Pe. Rifan no livro “Quer agrade, quer desagrade”, seguiremos com a análise do *ethos* discursivo de Dom Rifan. Sendo o Padre e o Bispo a mesma pessoa, podemos identificar uma imagem de si totalmente diferente dos dois momentos históricos.

Ainda tomando a Análise do Discurso de filiação francesa, analisaremos na obra *Sementes*, do bispo e administrador apostólico da Administração Apostólica Pessoal São João Maria Vianney, a imagem de si que o sujeito-enunciador atribui para si.

Assim como *Quer agrade, quer desagrade*, esta obra de Dom Fernando Arêas Rifan foi escolhida para nossa análise por ser “uma coletânea de vários artigos por ele escritos e publicados na imprensa e divulgados na internet” (RIFAN, 2014, p.7), cobrindo o período de seu episcopado (2002).

É notório o critério de seleção dos artigos que compõem o livro: a comunhão com Roma, ou como dizem “os editores” nesta nova empreitada, uma “equilibrada visão católica”. Já na apresentação, fica patente que as ideias do Pe. Rifan já não são os mesmos de Dom Rifan

Diferente do *Quer agrade, quer desagrade*, muito popular entre os neotradicionalistas da internet, *Sementes* não teve a mesma projeção. Nós só tivemos conhecimento deste no ano de redação desta dissertação, 2018, durante uma pesquisa na internet que apresentou um link do ex-governador e conterrâneo de Dom Rifan, Antony Garotinho, noticiando em seu site o lançamento do livro.

Foi surpreendente: um novo livro, nos moldes do primeiro escrito pelo padre e produzido pelos mesmos editores, porém, celebrando os 40 anos de ordenação sacerdotal do, agora, Dom Rifan.

Mais uma vez, ainda que a escolha dos artigos tenha sido realizada pelos editores, os leigos, amigos e paroquianos da Igreja do Imaculado Coração de Nossa Senhora do Rosário de Fátima – agora Igreja Principal da Administração Apostólica Pessoal São João Maria Vianney – estes se apresentam tão somente como “os editores”, concedendo todo o crédito da obra ao seu bispo.

Apesar de o conteúdo refletir uma nova formação ideológica, segue-se a mesma cena englobante, o discurso religioso, propiciando um *ethos* pré-discursivo: um *corpus* religioso, de ideologia católica conservadora, porém moderada, dado que se dirige não somente aos campistas e cidadãos do norte e noroeste fluminense, mas também aos seus súditos da Administração Apostólica, ao clero e aos fiéis católicos da Diocese de Campos, com a qual está em plena comunhão, e aos muitos tradicionalistas, cismáticos ou não, espalhados pelo *orbi*.

O livro *Sementes* segue a mesma estrutura do *Quer agrade, quer desagrade*, sendo iniciado por um prefácio no estilo de exortação, uma apresentação seguida pela biografia do bispo-administrador e, por fim, os artigos, todavia, não agrupados por eixos temáticos. Dispostos aleatoriamente, os textos versam sobre problemáticas antigas como família, moral e política.

Nota-se a inclusão de temáticas como homossexualidade, a dignidade da mulher e a CNBB. Estes novos temas, e o modo como são refletidos, exprimem, obviamente, um novo contexto, mas sem o tom apologético do Pe. Rifan.

Se no *Quer agrade, quer desagrade*, os discursos possuíam a condenação dos supostos erros modernistas infiltrados na Igreja a partir do herético Vaticano II e sustentado pela hierarquia perseguidora da Tradição, em *Sementes*, os discursos, agora amistosos, versam sobre o valor da Liturgia Tridentina, enquanto riqueza da Igreja, reconhecida pela hierarquia admirada e sábia, especialmente pelo Papa Bento XVI, o qual garantiu a Pax Litúrgica na Igreja.

O cisma dos Padres de Campos, agora, é apresentado como um erro não intencional diante da autodemolição da Igreja causada pela infiltração do Modernismo, não mais identificado ao Vaticano II e seus documentos, mas reduzido às interpretações equivocadas e

personais de alguns padres e teólogos, tendo, como remédio, a valorização da Missa de Sempre e a reta celebração da Nova Missa feita a partir da Hermenêutica da Continuidade.

A capa (ANEXO II) desta obra já não faz uso de símbolos religiosos católicos, mas recorre a sementes de diversas espécies rodeando o título, em menção à metáfora evangélica que também é apresentada: “O Reino dos Céus é como alguém que semeou semente no seu campo” (Mt 13, 24), introduzindo-nos no cenário discursivo, agora muito mais pastoral e nada apologético.

Há, também, duas novidades em relação ao *Quer agrade, quer desagrede*, que evidenciam e evocam o tom e corporeidade do livro *Sementes*: a inserção de fotografias ao longo do livro e uma introdução mais didática, dividida em subtópicos, que parecem assegurar uma genuína chave de interpretação do texto: “Nossa pequena história dentro da grande história da Igreja”. Reinterpretando o passado cismático, Dom Rifan e os Padres de Campos agora são parte da grande Igreja Católica Apostólica Romana.

Em relação ao livro anteriormente analisado, o novo livro também reaproveita a seção *Dados biográficos*. Foram suprimidos os parágrafos que apresentavam Pe. Rifan como porta-voz “durante a perseguição aos padres de linha tradicional na Diocese de Campos” e “fiel à Tradição da Igreja de sempre, ao invés de favorecer ao Modernismo destruidor da Fé Católica” (RIFAN, 1999, p. 9)

Em contrapartida, é assinalado que foi conselheiro e porta-voz da União Sacerdotal durante o período do cisma, agora chamado de *período de exceção*, e o enviado junto a Roma para negociar a *regularização canônica*. Também é apresentado o bispo, eleito por João Paulo II, e sua Administração Apostólica (RIFAN, 2014, p. 12).

Na introdução de “Sementes”, no item *A clara posição da nossa Administração Apostólica*, é apresentado o novo posicionamento dos padres da antiga União Sacerdotal São João Maria Vianney:

Por causa dos **atuais problemas e circunstâncias**, por fidelidade a esse Magistério da Igreja declaramos reconhecer o **Concílio Vaticano II** como um dos Concílios Ecumênicos da **Igreja Católica, aceitando dócil e sinceramente, com religiosa submissão de espírito**, seus ensinamentos (ou seja, a doutrina “compreendida à luz da santa **Tradição** e referida ao perene Magistério da própria Igreja” [...]), tal como nos transmite a Igreja, como dotados da **autoridade** do magistério ordinário supremo e autêntico. Por isso, rejeitamos o chamado “**pernicioso espírito do Concílio**”, ou o seu “**antiespírito**” e toda **hermenêutica da descontinuidade** e da **ruptura** e adotamos, **com Vossa Santidade**, a **hermenêutica da reforma** ou a **renovação na continuidade** [...].

Agora, oficialmente reconhecido pela Igreja e sua hierarquia, Dom Rifan faz uso das palavras sob um novo sentido: Tradição, Igreja Católica, Vaticano II e autoridade são revestidas por uma nova formação discursiva e ideológica. E, juntamente com a ênfase na palavra *Magistério*, possibilitam-nos uma nova ideologia. Se o Pe. Rifan era um padre católico ultraconservador, o Bispo Rifan é um bispo católico moderado.

Se antes, “os editores” afirmavam que o *Quer agrade, quer desagrada* era destinado às pessoas de bom senso, neste novo livro eles recorrem a fiadores indefinidos que já legitimam os artigos: “e têm recebido elogios de inúmeros leitores, especialmente dos Bispos a quem o autor os envia semanalmente”. Assim, uma suposta colegialidade com os outros bispos, não mais restrita a Dom Antônio de Castro Mayer e Dom Marcel Lefebvre, garante *ethos* de credibilidade do autor. A linguagem bélica e o tom apologético dão lugar a uma linguagem de submissão e um tom “**dócil**”.

A formação discursiva opera certificando que o novo sujeito-enunciário, tendo “virado a página”, agora é um bispo em plena comunhão com a Igreja Romana, da qual é reconhecido como fiel signatário, apresentando-nos uma nova cena enunciativa que permitirá a persuasão dos novos e antigos co-enunciários.

#### **4.3.1 Lugar que se atribui**

Como apresentado ao longo de todo nosso trabalho, há um quadro enunciativo que propiciou o surgimento do discurso de Pe. Rifan. Mas o contexto sócio-histórico mudou. Mudaram também, conseqüentemente, as formações discursivas e ideológicas. O Pe. Rifan, por si só, não se mantém na história.

Deste modo, as condições de produção discursiva geram um novo sujeito-enunciador: Dom Fernando Arêas Rifan. E este sujeito-enunciador constrói seu quadro de enunciação buscando se legitimar (MAINGUENEAU, 2005, p.93).

O sujeito-enunciador, Dom Rifan, além do contexto histórico em que nasceu e se formou, o qual partilha com o Pe. Rifan e até este momento se identifica, ao escrever estes novos artigos, a partir do ano de 2002, encontra-se em outro contexto específico: o período do longo papado de João Paulo II, auxiliado pelo conservador Cardeal Ratzinger, que se tornará Bento XVI, um papa sensível aos aspectos teológico-litúrgicos, fazendo-se próximo e intermediário dos tradicionalistas.

O Catolicismo hierárquico vai se distanciando dos ideais do *Aggiornamento*, e passa a se organizar em torno de um movimento engendrado por Ratzinger-Bento XVI: a Reforma da Reforma. É a perspectiva da hermenêutica da continuidade que dará acesso aos Padres de Campos retornarem ao seio da Igreja, justificando seu tradicionalismo conciliado, o neotradicionalismo.

Outrora último guardião fiel da Fé e da Missa de Sempre, Padre Rifan torna-se Dom Rifan, agora o promotor da Tradição contínua, sentinela contra o tradicionalismo protestantizado e servo do Magistério Vivo.

A palavra “tradição/Tradição” passa por nova significação a partir de um novo contexto. Para Bakhtin (2006b, p. 42):

As palavras são tecidas a partir de uma multidão de fios ideológicos e servem de trama a todas as relações sociais em todos os domínios. É, portanto, claro que a palavra será sempre o indicador mais sensível de todas as transformações sociais, mesmo daquelas que apenas despontam, que ainda não tomaram forma, que ainda não abriram caminho para sistemas ideológicos estruturados e bem-formados. A palavra constitui o meio no qual se produzem lentas acumulações quantitativas de mudanças que ainda não tiveram tempo de adquirir qualidade ideológica, que ainda não tiveram tempo de engendrar uma forma ideológica nova e acabada. A palavra é capaz de registrar as fases transitórias mais íntimas, mais efêmeras das mudanças sociais.

Novo contexto, novas ideologias, uma nova compreensão de Tradição. Agora, Dom Rifan não resiste à “autodemolição” da Igreja patrocinada pela hierarquia a partir das heréticas conclusões do Vaticano II.

Sua resistência se dá contra os que insistem em uma hermenêutica da ruptura – progressista ou tradicionalista – do daquele Concílio. E o modo de resistir aos “resistentes” se dará através da conservação da Missa tridentina em estrita obediência ao papa, e por isso, estimulando a celebração correta da Missa nova.

O combate ao caráter herético da doutrina ambígua pós-conciliar desaparece, restando somente o esmero em garantir a reta aplicação do Vaticano II. As figuras de Dom Mayer e Dom Lefebvre são diluídos em explicações históricas, acentuando na figura humilde de Dom Licínio, bispo sagrado ilicitamente para a União Sacerdotal São João Maria Vianney, Dom Carlos Alberto Navarro, apoiador da nascente Administração Apostólica. Prova disto, é o primeiro artigo do livro, dedicado a estes dois:

Ele [Dom Carlos], superando qualquer ressentimento pessoal, deu todo o seu apoio à criação da Administração Apostólica, esteve presente em Campos no dia do nosso reconhecimento por parte da Santa Sé e compareceu à minha Sagração Episcopal. A

ele, portanto, a nossa sincera homenagem de gratidão e a nossa fervorosa oração em sufrágio de sua alma. Estive presente às suas exéquias na Catedral de Niterói, representando os padres e fiéis da nossa Administração Apostólica (RIFAN, 2014, p.56).

Aquele tradicionalismo dos Padres de Campos desapareceu com a morte do último bispo tradicionalista. E, com ele, se vai o sujeito social pré-moderno que os alicerçava, dando lugar ao sujeito social moderno. Agora, a Administração Apostólica São João Maria Vianney vive *sub Petrus*, um Pedro diferente dos Pios. Ao falar da influência da modernidade no Concílio, Libanio (2005, p.91) nos apresenta uma tendência presente na nova compreensão de Tradição de Dom Rifan: “A concepção rígida da revelação de algo fixo e acabado no passado foi ainda superada pela ideia de seu crescimento e seu progresso sob a assistência do Espírito Santo na compreensão das coisas e palavras transmitidas [...]”.

Retomando a *Hermenêutica da Continuidade* de Bento XVI, o bispo da Administração adota uma nova compreensão de Tradição. Em torno deste novo “*logos* do orador” (AMOussy, 2008, p.31), partindo e construindo uma cenografia moderna, que o sujeito-enunciador irá atribuir um lugar para si em seu discurso, cujas escolhas enunciativas nos mostraram sua formação discursiva e ideológica, bem distintas da anterior.

O novo Rifan, o Bispo, fala a partir de novos jogos de poder. As ideologias agora vigentes na Cúria Romana já não são as aspirações de João XXIII. João Paulo II e Bento XVI já fomentaram um novo cenário com seu conservadorismo moderado, propiciando a retomada de diálogo com alas mais conservadoras.

Depois, estudamos melhor os documentos do Magistério, especialmente a Encíclica *Ad Apostolorum Principis*, de Pio XII, o *Motu Proprio Ecclesia Dei Adflicta* de João Paulo II e especialmente a “Nota explicativa sobre a excomunhão por cisma em que incorrem os que aderem ao movimento do Bispo Marcel Lefebvre” do Pontifício Conselho para os Textos Legislativos [...]. Então chegamos à conclusão que não se poderia jamais ter tomado aquela atitude, que realmente seria contra a doutrina e a Tradição da Igreja e se constituiu em um ato cismático (RIFAN, 2014, p.30).

Agora, a formação discursiva do sujeito-enunciador, ainda que faça menção ao discurso passado, revela uma nova ideologia e visão de mundo e de Igreja, com novas normas e relações contratuais do grupo social que se insere, já não mais no séquito de Lefebvre, mas do Papa, assentindo, assim, com as representações, práticas linguísticas e organização de enunciados de seu discurso (CHARAUDEAU, 2009).

A memória coletiva é convidada a fazer uma revisão da posição intransigente de outrora, agora, após uma análise (“estudamos melhor os documentos”) por parte do sujeito-

enunciador, as motivações dos Padres de Campos são apresentadas como um equívoco, reconhecendo que foram cismáticos.

Entretanto, o sujeito-enunciador, ocupando a posição de bispo, já não atribui para si o lugar de porta-voz, enquanto arauto das ideias de outrem maior. Em seu discurso, Dom Rifan fala a partir do lugar de legítimo pastor, capacitado a falar por si, autoridade católica, ainda que submetido ao Papa.

Em *Sementes* (RIFAN, 1999), observamos Dom Fernando recorrer à própria autoridade para elucidar seu discurso: “No meu livro recém-editado *Considerações sobre as formas do Rito Romano da Santa Missa*, explico a origem e a razão de ser dos diversos ritos da Missa” (p. 67); “Como estou, junto com os Bispos do Estado do Rio de Janeiro em visita a Roma e especialmente ao Santo Padre, o Papa (setembro de 2010), aproveito a ocasião para uma reflexão [...]” (p.73).

O discurso plural do primeiro livro é substituído pelo singular. Ainda que constantemente recorra à autoridade papal, o Bispo fala por si e se autorreferenda. Quando faz uso do “nós”, o faz enquanto bispo católico inserido no colégio episcopal ou para enfatizar os fiéis inseridos na Administração Apostólica, cuja a semente foi a União Sacerdotal São João Maria Vianney, a qual, à semelhança da parábola das sementes intitulou o livro, precisou cair na terra e morrer para gerar os frutos.

#### **4.3.2 A construção da imagem de si de Dom Rifan**

Demonstrado o lugar de que o sujeito-enunciado atribui para si, pastor e autoridade legitimados pela Igreja, passaremos à análise o *ethos* discursivo que Dom Fernando Arêas Rifan constrói no livro *Sementes*.

Já não mais compreendidos como “os católicos tradicionais”, o termo tradicionalista não se identifica à constante afirmação do modelo tridentino, o sujeito social pré-moderno, mas à relativização deste, reconhecido, na liturgia, como mais uma riqueza dentro da Igreja.

O tradicionalismo desocupa o lugar de único catolicismo autêntico, e passa a ocupar mais um lugar dentro das grandes tradições litúrgicas e dos muitos movimentos ao longo da história eclesiástica.

Um tom mais tolerante com a diversidade passa a constituir o discurso do sujeito-enunciador, ainda que encontremos alguns elementos e conceitos apologéticos, contudo, já atenuados pela compreensão de uma pertença à multiplicidade do catolicismo.

### 4.3.3 Custódios da tradição tridentina

O sujeito-enunciador, ambicionando convencer seu novo “auditório” acerca de sua total comunhão com a Hierarquia católica e abandono da postura cismática, dissolve a compreensão anterior (do sujeito-enunciador Padre Rifan e dos tradicionalistas) de “Tradição”, que consistia no conjunto de doutrinas e ritos hegemônicos (modelo tridentino) engendrados até Pio XII. E a própria *disputatio* em torno da Tradição emerge como uma questão de liturgia e estética.

Aquela Tradição católica, pensada numa linearidade a-histórica, após seu ápice no modelo desenvolvido por Trento, teria se cristalizado, permitindo tão somente mínimos acréscimos, quando autorizados por papas ortodoxos.

É provável que os movimentos de Ultramontanismo e Romanização sejam os responsáveis pela manutenção (após a Idade Média) desta eclesiologia autorreferente que inviabilizava – e invisibilizava – a heterogeneidade do catolicismo ao longo dos séculos.

Por fim, o anseio conservador do antimodernismo dos Pios propiciou a compreensão de uma teologia perene e a Missa de Sempre, intolerante ao diálogo com o mundo moderno. Para Libanio (1992, p. 395):

Nesse horizonte, as verdades de fé são pensadas como absolutamente imutáveis no seu conteúdo e na sua formulação, uma vez que foram definidas. Não há razão para pensar em reformulações, reinterpretações, releituras, se são formulações objetivas verdadeiras, universais no tempo e no espaço. O máximo que se poderia aceitar seriam traduções, explicações de termos tornados ininteligíveis. É questão de dicionário. Não se faz nenhuma verdadeira interpretação, mas simples equivalência lexicográfica. Retêm-se o mais tempo possível as próprias palavras e formulações imutáveis na sua materialidade. Esta é a atitude hermenêutica coerente e obrigatória.

Assim, se constitui o imaginário religioso não só dos católicos, mas de toda a sociedade: uma igreja hierárquica, superior, espiritualizada, uniforme, imutável e intransigente com adaptações às “novidades” da sociedade.

Este é o alicerce da compreensão conservadora de Tradição, apesar de terem ocorrido mudanças e inserções ao longo do tempo, até mesmo na Missa de Pio V, idealizada pelos antigos tradicionalistas.

É por esta compreensão totalizadora e fixa que os prototradicionalistas e os tradicionalistas lutaram. Agora, na Pós-modernidade, o conceito de Tradição é alargado,



destituído de hermenêutica fixista, cedendo lugar para a diversidade de tradições e famílias litúrgicas dentro da Tradição Católica.

A maior marca da mudança e ruptura entre o Padre Rifan e Dom Rifan consiste na relativização da eclesiologia tridentina, vista não mais como “A Tradição”, mas como uma tradição católica entre outras muitas tradições católicas inseridas na Tradição.

Podemos perceber tal deslocamento teológico no posicionamento novo acerca da Missa tridentina. Sobre a apologética expressão *Missa de Sempre*, é reapresentada na linguagem *ratzingeriana* como “rito da Missa na forma tradicional”, tonando-se uma questão de preferência, como o próprio sujeito-enunciador trata no artigo *Razões de uma Preferência* (RIFAN, 2014, p.68):

Sendo assim, **sem julgar** os outros **nem nos considerarmos melhores** do que ninguém em **nossa família católica**, nós conservamos a **Santa Missa na forma antiga tradicional do Rito Romano**, por ser **uma das** riquezas litúrgicas católicas, exprimindo, através dela, o nosso amor pela Santa Igreja e nossa comunhão com ela e contribuindo modestamente **para o enriquecimento e sacralização da Liturgia**.

O sujeito-enunciador, obstinado em se distanciar do *ethos* anterior, recorre a palavras que amenizem e pacifiquem seu co-enunciador: **“sem julgar os outros nem nos considerarmos melhores do que ninguém”**.

Diferentemente do Padre Rifan, Dom Rifan compreende a Santa Missa na forma antiga tradicional do Rito Romano, como uma dentre outras formas de celebração da missa. E mais: se os tradicionalistas compreendem a Missa de Sempre como expressão e lugar privilegiado da Doutrina verdadeira, agora, ela tão somente contribui para **o enriquecimento e sacralização da Liturgia**.

Não existem mais uma “ontologia” na forma na Missa de Pio V. Ela é tão somente uma dentre as muitas formas de celebrar o mesmo mistério. Apesar de seu valor histórico inestimável, a forma é acidental, uma expressão estética da riqueza do Mistério cristão. No sexto artigo, *Os vários ritos da Missa*, podemos perceber esta nova compreensão que parte de uma eclesiologia da diversidade:

A Igreja do Ocidente – Latina – tem também vários ritos, como o Ambrosiano, o Bracarense, o Mozárabe, e, o mais importante deles, o Rito Romano, o rito usado na Igreja de Roma pelo Santo Padre o Papa, rito ao qual nós pertencemos, O Rito Romano é antiquíssimo na Igreja e, segundo atesta o Papa Paulo VI na sua Constituição Apostólica *Missale Romanorum*, “conservou sempre a mesma forma que foi fixada entre os séculos IV e V”, tendo a sua principal promulgação, em obediência às determinações do Concílio de Trento, em 1570, pelo Papa São Pio V,

missal esse não ficou intacto, mas foi se desenvolvendo organicamente, recebendo modificações feitas pelos Papas posteriores (RIFAN, 2014, p.65).

É feita até mesmo uma “confissão” de que o Rito da Missa de Sempre passou por construções e modificações, algo totalmente delicado para Pe. Rifan, mas fundamental para o *ethos* discursivo de guardião da tradição tridentina que o sujeito-enunciador deseja construir para si agora.

Assim, o *ethos* de custódio da tradição tridentina é constituído, evidenciando a imagem de um guardião que garante a sobrevivência de uma tradição que, outrora ameaçada, agora é legitimada pelos papas, João Paulo II e Bento XVI, como “forma extraordinária do Rito Romano”.

#### 4.3.4 Defensor do Magistério Vivo

Se em *Quer agrade, quer desagrade*, Padre Rifan atribuí para si a imagem de perseguido pela Hierarquia, em *Sementes* o sujeito-enunciador constrói o *ethos* de colaborador do Magistério vivo.

Apesar de Dom Rifan utilizar poucas vezes o adjetivo “vivo” em relação ao Magistério em seu segundo livro, sua compreensão se faz no jogo que o enunciador estabelece entre os fiadores atuais em tensão com os fiadores outrora citados.

Tal discursividade ideológica é expressa em sua carta pastoral *O Magistério Vivo da Igreja*. Apesar deste documento eclesiástico não ser objeto de análise desta nossa empreitada, faz-se pertinente uma breve apresentação para ilustrar a teologia que fundamenta o *ethos* que o sujeito-enunciador quer assumir em *Sementes*.

Escrita em 2007, cinco anos após a solução do cisma, o bispo-administrador escreve uma carta destinada aos católicos vinculados ao tradicionalismo para que evitem os “erros que também se infiltram nas linhas mais conservadoras” (RIFAN, 2007, p. 1).

Neste documento oficial da Administração Apostólica, o sujeito-enunciador em questão desenvolve sua argumentação em defesa do governo e ensinamento dos papas após Pio XII. João XXIII e seus sucessores são, portanto, constituídos legítimos líderes da Igreja e, portanto, devem ser obedecidos integralmente:

O Magistério que Cristo instituiu é, assim, um Magistério vivo, feito de pessoas vivas, que nos guiassem perpetuamente em todos os momentos, que nos acompanhassem na caminhada, que interpretassem os princípios perenes e os aplicassem nas diversas circunstâncias que apareceriam (RIFAN, 2007, p. 3).

Tal obediência se daria pela compreensão de que Cristo assessoraria a Igreja ininterruptamente pela ação do Espírito Santo e, deste modo, não poderia ter deixado a Igreja sem seu representante maior, o Romano Pontífice, e o colégio apostólico constituído pelos bispos do mundo inteiro e as potestades que destes emanam:

Mesmo fora do âmbito da infalibilidade, devemos seguir o Magistério vivo e os pastores colocados por Nosso Senhor para nos guiar. Nas situações em que o guia vivo não é infalível, como é o caso do pai de família ou do pároco unido ao seu bispo, não significa que não devemos segui-los. Só na hipótese de uma oposição frontal à Lei de Deus é que devemos recusar-lhe a submissão (RIFAN, 2007, p. 5).

O Magistério vivo, a hierarquia atual, é o único capaz de interpretar tanto os textos Sagrados, a Tradição e o próprio Magistério até então ensinado. Logo, os Padres Conciliares, convocados e reunidos ao entorno do Papa, puderam propor as mudanças apresentadas no Vaticano II. E tais atualizações, que pareciam heréticas, são legítimas, pois receberam assistência do Magistério Vivo, único capaz de atualizar a Tradição da Igreja.

Esta carta constitui-se um *mea culpa*: em nenhuma condição, por mais extrema que fosse os “padres de Campos” e qualquer outro fiel poderia ter tomado aquela atitude de cisma durante a aplicação das normas do último Concílio. Mas tal advertência ainda se faz atual, visto que muitos tradicionalistas, ou melhor, fiéis de linha mais conservadora, estariam a desprezar o Magistério vivo da Igreja.

É nesta lógica que o sujeito-enunciador constitui seu discurso em *Sementes*. Contudo, neste livro, Dom Rifan menciona o Magistério mas nesta perspectiva “viva”, sempre voltando aos ensinamentos das autoridades do passado para outorgar as atuais, mas lidas a partir dos ensinamentos das autoridades do presente, as literalmente vivas.

Até mesmo Dom Mayer é (re)apresentado nesta perspectiva de obediência à Hierarquia, o Magistério vivo, ainda que em estado de cisma:

Dom Antônio de Castro Mayer nos ensinara: “O Papa é o chefe da Igreja e, como tal, o sinal e a causa da unidade visível da sociedade sobrenatural, internamente dirigida e vivificada pelo Espírito Santo.” E, ele, já durante o pontificado de S. S. João Paulo II, havia nos orientado: Assim, como fiéis católicos, nas nossas relações com o Papa devemos nos conduzir por um vivo espírito de Fé. E ver no Papa sempre o Vigário de Cristo na terra, cujas palavras, no exercício de seu múnus, devem ser tomadas como palavras do mesmo Senhor. Por isso, ao Papa devemos respeito, veneração e dócil obediência, evitando todo espírito de crítica destrutiva. É preciso que nosso procedimento reflita a convicção de nossa Fé que nos aponta no Papa o Vigário do próprio Jesus Cristo (RIFAN, 2014, p.17).

Mas não só o idealizador da extinta União Sacerdotal é invocado para a persuasão do público. Em seu décimo artigo, *A comunhão com a Igreja* (RIFAN, 2014, p.7), o enunciador não só afirma a importância da submissão – agora apresentada como comunhão – como se mostra, enquanto bispo, em comunhão plena e estrita observância do Magistério vivo, bem como opera a dinâmica discursiva de persuasão deste *ethos*:

Como estou junto com os Bispos do Estado do Rio de Janeiro, em visita a Roma e especialmente ao Santo Padre, o Papa (setembro de 2010), aproveito a ocasião para uma reflexão sobre a nossa necessária comunhão com a Igreja hierárquica e o seu Magistério, critério de verdade, de segurança e de tranquilidade de consciência para todo o verdadeiro católico.

Após esta introdução, o sujeito-enunciador, ao evocar a memória de Roma e do Papa, ápice da autoridade católica no imaginário social dos co-enunciatórios, ele segue seu discurso citando o Concílio Vaticano I e o Papa Pio IX, autoridades do passado inquestionáveis para enunciatórios tradicionalistas, e em seguida, insere a autoridade de João Paulo II e Bento XVI:

Portanto, não basta ter a Missa, por mais bem celebrada que seja, até no rito de São Pio V, se não se estiver na plena comunhão com a Igreja hierárquica. O Magistério da Igreja nos lembra a necessidade da comunhão com a hierarquia para que haja legitimidade na celebração da Santa Missa. O Papa João Paulo II nos ensina isso na sua encíclica *Ecclesia de Eucharistia*: “Somente neste contexto, tem lugar a celebração legítima da Eucaristia e a autêntica participação nela”. Santo Inácio de Antioquia diz: “Que se considere legítima só esta Eucaristia que se faz sob a presidência do Bispo ou daquela a quem este encarregou (RIFAN, 2014, p.74).

O *ethos* de fiel colaborador da Hierarquia é construído, assim, em negociação com fiadores diversos que lhe garantam tal imagem diante dos co-enunciatórios. Não proceder assim, lhe custaria tanto sua luta enquanto cismático, quanto sua atual:

Tais exageros e atitudes erradas com relação ao Magistério e à hierarquia da Igreja infelizmente serviram para aumentar a separação entre nós e a autoridade diocesana, provocando suas penas canônicas e destituições. Essas afirmações e atitudes, - estávamos em outras circunstâncias e em outro contexto diferente do qual -, devemos a examiná-las e retificá-las à luz do Magistério perene e vivo da Igreja, que é critério de verdade, ortodoxia e comportamento para o católico (RIFAN, 2014, p. 26).

Mas para garantir este novo *ethos*, o sujeito-enunciador realiza constantemente tal recurso de intercâmbio com o Magistério passado - ainda vivente! - e o Magistério vivo, a Hierarquia “reinante”.

#### 4.3.5 Combatente do tradicionalismo protestantizado

Se Padre Rifan e a União Sacerdotal São João Maria Vianney surgem no contexto do tradicionalismo enquanto um movimento conservador dentro do catolicismo em reação ao Vaticano II, concílio herético que teria permitido o modernismo adentrar na Igreja, Dom Rifan e a Administração Apostólica empenham-se não mais em combater os erros *da* Igreja do Vaticano II, mas erros *na* Igreja.

Após o Concílio, aconteceu a reforma na Liturgia, desejada por todos, como preconizara a *Sacrossanctum Concilium*. Mas, assim como o Concílio Vaticano II, a Reforma Litúrgica dele provinda, tendo ocorrido num período conturbado de grande crise na Igreja, serviu de ocasião e pretexto para grandes abusos e erros, cometidos e propagados e seu nome. Os abusos e erros foram tantos que levaram muitos a confundi-los com o próprio Concílio e com a Reforma Litúrgica enquanto tais, como se essa fosse a sua verdadeira aplicação e interpretação.

O Concílio passa a ser elogiado pelo sujeito-enunciador, restringindo suas críticas tão somente aos **abusos e erros** criados por ocasião do **período conturbado de grande crise da Igreja**.

Deste modo, Dom Rifan sustenta, de certo modo, sua luta pregressa, reconhecendo que o erro dos tradicionalistas foi ter confundido tais abusos com o **Concílio e com a Reforma Litúrgica** que deste emanou.

A maioria desses erros era cometida não pela falta de reta intenção, mas pela **má direção nos ataques**, porque hoje **continuamos a combater esses erros**, agora, porém, na direção correta. É preciso sempre ajustar a prática aos princípios que defendemos. Se reconhecemos as autoridades da Igreja, é necessário respeitá-los como tais, sem jamais, ao atacar os erros, desprestigiá-las.

A luta, muito mais branda, contra o modernismo persiste no discurso do sujeito-enunciador, porém direcionado contra as aplicações supostamente indevidas da Reforma do Concílio e não contra este. O Concílio e sua reforma são elogiados em seu fundamento e intenção.

Não há mais caráter heretizante no Vaticano II. O Modernismo está restrito às ações erradas que eram observadas serem “difundidas por quase toda a Igreja, muitas das quais, infelizmente, continuam” (RIFAN, 2014, p.27).

Se, pois, o tom apologético cessa em relação ao Modernismo, as críticas persistem. E como não poderia ser direcionada à Igreja e ao Concílio como antes o foi, o sujeito-enunciador se põe a denunciar os erros que estariam incitando à resistência por parte dos

muitos tradicionalistas ainda críticos ao modelo eclesial pós-conciliar: o livre-exame e o sedevacantismo prático, ou seja, um tradicionalismo protestantizado.

Para se compreender a gravidade desta acusação, é preciso entender o lugar de Martin Lutero ocupa no imaginário dos católicos: cismático e herege. O maior erro do ex-monge agostiniano teria sido se rebelar contra a autoridade do Magistério, e conseqüentemente, contra a Tradição, em troca do que o sujeito-enunciatório chama de “Livre-exame”.

Conforme artigo *Unidade e Comunhão* (RIFAN, 2014, p.77-78), o sujeito-enunciador atribui a Lutero a gênese do livre-exame que estaria afetando os tradicionalistas:

Martinho Lutero defendia esse princípio do livre-exame, base do protestantismo. E os modernistas seguiram suas pegadas, no dizer de São Pio X: Os modernistas “não receando de pisar nas pegadas de Lutero [...], ostentam certo desprezo das doutrinas católicas, dos Santos Padres, dos concílios ecumênicos, do magistério eclesiástico; e se forem por isso repreendidos, queixam-se de que e lhes tolhe a liberdade.

Os tradicionalistas, em seu afã de combater o modernismo, estariam incorrendo na teologia protestante de Lutero e, por isto, seguindo o modernismo que em Lutero se originou.

Esta crítica ao tradicionalismo é mais elucidada na carta pastoral anteriormente citada, *O Magistério Vivo da Igreja* (RIFAN, 2007), acerca da qual faremos um recorte para ilustrar a lógica seguida pelo bispo da Administração Apostólica, quando afirma:

**Um dos principais erros** que atingem ambas as áreas, e de modo especial os **tradicionalistas**, diz respeito ao Magistério vivo da Igreja. Há um perigo de protestantização de ambos os lados. Se por um lado, lamentamos a protestantização litúrgica da ala mais progressista, lamentamos profundamente também **a infiltração do princípio protestante do “livre exame” nos meios tradicionalistas**. Muitos não fazem caso dos documentos do Magistério atual, nem sequer os lêem. Muitos se posicionam absurdamente como **juízes do Magistério** e até mesmo **juízes no lugar do Magistério**.

E segue esclarecendo seu objetivo, sendo este,

[...] pois, repito, **purificar o nosso “tradicionalismo”**, corrigindo **distorções, imprecisões** e até **desvios doutrinários**, para que, assim purificados, possamos realmente prestar serviço à Hierarquia da Igreja [...]. A minha função como Bispo é alertar, dar o alarme como sentinela posta por Deus para resguardar o seu rebanho, mostrando-lhes o reto caminho nesses momentos de crise (RIFAN, 2014, p. 1).

Neste texto, encontramos a síntese da formação ideológica e discursiva que constituirá o *ethos* de combatente do tradicionalismo protestantizado no seu livro *Sementes*.

Dom Rifan, que na condição de padre, não tecia críticas aos seus pares tradicionalistas, agora, como bispo, afirma existir erros também na posição dos tradicionalistas.

Assim, cada grupo, com suas opiniões e julgamentos próprios, se julga o possuidor da verdade e, conseqüentemente, se considera melhor do que os outros, que, segundo eles, não a compreendem tão bem quanto eles. O livre exame, ou seja, a interpretação privada que cada qual fizesse das fontes da Revelação, é a maior fonte de divisões: “quantas cabeças, quantas sentenças”, dizia Leão XIII (RIFAN, 2014, p.77).

Se o progressismo contém erros de origem protestante, ou seja, divergentes ao pensamento católico, o tradicionalismo, fragmentado em diversas vertentes, foi atingido pela mesma compreensão de Lutero.

Assumindo o lugar de verdadeiros intérpretes do Magistério e da Tradição, os tradicionalistas, em seus diversos grupos, estariam realizando avaliações da legitimidade e interpretação das novas diretrizes da hierarquia a partir da própria hermenêutica, o livre-exame.

É contra isto que, o agora bispo e católico (não mais cismático), se põe a combater: purificação o tradicionalismo das **distorções, imprecisões e desvios doutrinários** que os tradicionalistas estariam empenhados em manter:

Assim alguns, por assumirem uma **atitude demasiado crítica, sem respeitarem os limites** impostos pela teologia e pela fé, acabam caindo no **espírito de cisma**, senão no **cisma formal**. Outros, para explicar a crise, **adotam o sede-vacantismo**, como meio errôneo de explicar os escândalos e erros atuais, uma equivocada tentativa de refúgio, colocando assim a Igreja numa situação inexplicável e sem futuro. Outros ainda adotam **o sede-vacantismo não teórico**, mas prático, que se equivalem (RIFAN, 2014, p. 78).

É possível que tal missiva seja dirigida especialmente aos membros da Fraternidade Sacerdotal São Pio X que, ao contrário dos “padres de Campos”, ainda continuam com duras críticas para com a hierarquia, preservando seu cisma com Roma tal qual nos tempos de Dom Marcel Lefebvre, seu fundador.

Todavia, o sujeito-enunciador, salvaguardando sua postura *non grata* dos tempos de padre intransigente da União Sacerdotal, bem como garantindo a esta a imagem de boa semente de santidade que originou a Administração Apostólica e o próprio bispo Rifan, recorre à memória coletiva de santos como Inácio de Loyola e Tereza D’Ávila que, ao contrário de Lutero, mantiveram-se obedientes à Igreja durante suas campanhas de evangelização no mesmo período:

Assim, a mesma crise, os mesmos escândalos e erros provocaram em uns o cisma e a heresia e em outros a santidade. Estes, apesar das **decadências humanas**, não

perderam a fé na Igreja nem a fidelidade à Santa Sé Apostólica nem a comunhão com ela. Não sucumbiram à tentação da crise, mas venceram esta provação com a graça de Deus e **a fidelidade à Igreja**. A diferença está no modo de considerar a crise e a Igreja. Sabendo distinguir a **sua parte humana da divina**, conservando a fidelidade a ela, como **critério de verdade e segurança do reto caminho** (RIFAN, 2014, p. 77).

Assim, se por um momento, devido às suas decadências humanas, o Padre/Dom Rifan foi tentado diante dos escândalos e erros da crise deflagrada pela má interpretação e abusos na aplicação do Vaticano II, venceu, juntamente com os “tradicionalistas de Campos” esta provação com a graça de Deus e a fidelidade à Igreja.

Diferentemente, os tradicionalistas ainda cismáticos, não sabendo distinguir a parte humana da divina, assim como Lutero, romperam com a fidelidade à Igreja com seu tradicionalismo protestantizado, considerando suas livres interpretações o critério de verdade e segurança.

Logo, o novo tradicionalismo desenvolvido por Dom Rifan se distancia das disputas teológicas e filosóficas que os baluartes travavam, tornando-se apenas defensor da tradição tridentina, uma dentre tantas outras famílias litúrgicas que compõem a Tradição católica.

A mudança substancial dos *ethe* discursivos de Padre/Dom Rifan pode ser melhor elucidada através da comparação de duas fotografias (ANEXOS III e IV), onde observamos Rifan de batina quando padre e o atual bispo de Cedamusa e administrador Apostólico da Administração Apostólica Pessoal São João Maria Vianney, sem batina, vestindo somente terno com camisa clerical e fazendo campanha pelo meio ambiente: algo impensável até mesmo para os neotradicionalistas.



## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS: *ITE MISSA EST*

Em nossa pesquisa apresentada ao longo deste trabalho, nosso objetivo consistiu na compreensão do processo de constituição do neotradicionalismo construído na Administração Apostólica São João Maria Vianney a partir do novo *ethos* discursivo do bispo Dom Fernando áreas Rifan. Tendo modificado seu discurso de quando era padre da extinta União Sacerdotal São João maria Vianney, ressignificou o conceito de *tradição*, abandonando o tom cismático e crítico ao Concílio Vaticano II, à Hierarquia Católica e ao movimento tradicionalista, desenvolvendo um antimodernismo pós-moderno bricolado.

Para isto, iniciamos uma abordagem interdisciplinar para chegar a uma delimitação do conceito de *tradição*, visto como ato antropológico de transmissão da cultura de uma geração para outra, sempre em vias de atualização do antigo. Entretanto, no catolicismo, a tradição além de um ato de transmissão-recepção, é um depósito de conteúdos de fé e verdade, ou seja, a Tradição.

Se, pois, a Tradição era vista como imutável até as portas do último concílio da Igreja Católica, a partir deste, novas interpretações surgem e passam a lutar por hegemonia: a hermenêutica conservadora, que não tolerava qualquer modificação, e a progressista, que desejava uma nova Tradição. Em ambos os casos, haveria uma ruptura da Tradição na Igreja pós-vaticano II. Deste embate, surgiu o movimento tradicionalista, consistindo em um grupo de clérigos e leigos que adotaram um conservadorismo intransigente aos moldes do ultramontanismo e da romanização.

Estes, os tradicionalistas, longe de serem homogêneos, por não estarem sob a liderança da Cúria, como estiveram os movimentos conservadores até então, são plurais, apresentando uma gama de autênticos intérpretes e guardiães da sua suposta Tradição. Esta fragmentação do tradicionalismo se dá pelo mesmo motivo de seu surgimento: a pós-modernidade. Não seriam tolerados grupos dissidentes a inquirir a hierarquia romana em uma Igreja antes do Vaticano II, como também é uma fé católica compulsória.

Deste modo, por questões didáticas, dividimos o movimento tradicionalista brasileiro em três ondas: a dos Baluartes, o tradicionalismo conciliador e o Neotradicionalismo. Destaca-se, nesta dinâmica identitária, a figura de Joseph Ratzinger, presente e determinante especialmente nas duas últimas ondas.

Como apresentamos, os bispos Dom Lefebvre e Dom Mayer, ao constituírem um discurso condenatório do Concílio do *Aggiornamento* e à hierarquia de seu tempo, propiciam

o surgimento dos tradicionalistas, especialmente os “Padres de Campos”, que caem em cisma com Roma, criando a União Sacerdotal São João Maria Vianney.

Com as mortes destes Baluartes, o tradicionalismo torna-se mais conciliador por influência do conservador Cardeal Ratzinger, que, eleito Papa, retira excomunhões dos bispos tradicionalistas e libera a “Missa de Sempre”, gerando uma grande atração de católicos fascinados pelo modelo tridentino de Igreja na mídia. E com a eleição de um Papa “progressista”, desencadeia um novo tradicionalismo, bem diferente das lutas dos Baluartes, enfocando suas lutas a questões estéticas e litúrgicas nas redes sociais, numa replicação e diversificação massiva de novas interpretações que os tradicionalistas da primeira onda fizeram da Tradição.

Assim, o neotradicionalismo expressa o ápice da subjetividade pós-moderna. É neste esteio que é criada e que opera a Administração Apostólica Pessoal São João Maria Vianney: uma estrutura canônica, de adesão pessoal ao rito e disciplina pré-conciliar, destituída de um combate acirrado contra o antimodernismo que teria entrado na Igreja, que agora se compreende como um modo dentre muitos modos de ser e expressar a diversidade dentro da Igreja Católica.

Este viés, tolerante e docilizado, da Administração Apostólica está alinhado com o novo de seu bispo e administrador apostólico, Dom Fernando Areas Rifan. A nova ideologia da Administração impressa pelo seu atual líder foi explicitada através da análise da diferenciação entre o *ethos* discursivo presente nos livros *Quer agrade, quer desagrada*, quando era padre e cismático, e *Sementes*, agora membro da alta hierarquia católica. Curiosamente, as orelhas do livro *Sementes* apresentam uma breve biografia do Padre Rifan em um lado e do Dom Rifan do outro, distintos simbólica e ideologicamente.

A Análise do Discurso de filiação francesa possibilitou a compreensão das ideologias e o contexto do enunciador que, em seu primeiro momento, padre porta voz dos tradicionalistas cismáticos, construiu para si uma imagem de perseguido, combatente aos erros do Vaticano II e defensor da verdadeira Tradição.

Mas em novo contexto, não mais o tradicionalismo dos Baluartes e sob o influxo do tradicionalismo conciliador, o enunciador, agora bispo católico, atribui para si nova imagem em seu discurso: guardião da tradição tridentina, defensor do Magistério vivo e combatente do tradicionalismo protestantizado, reduzindo as disputas teológicas do tradicionalismo “de sempre” à estética tridentina, como os neotradicionalistas.

Se, outrora, pesquisas sobre grupos conservadores ocupavam pouco espaço no ambiente acadêmico, agora, com a crescente onda conservadora a intervir até mesmo nas eleições presidenciais, fazem-se inadiáveis novos e atentos olhares sobre as dinâmicas sócio-religiosas, bem como sobre os processos de recomposição ideológica que lhes impulsionam na pós-modernidade.

Neste espectro ideológico, o neotradicionalismo merece maiores estudos, dado que o campo religioso brasileiro é profundamente marcado pelo imaginário católico. A Administração Apostólica Pessoal São João Maria Vianney, apresenta-se, pois, como raro *locus* de estudo dos movimentos conservadores de resistência à Modernidade e ao Vaticano II dentro do catolicismo brasileiro, permitindo a análise das interações-tensões entre religião, sociedade e cultura, especialmente a partir da Ciência da Religião.

Logo, a partir da dinâmica da Administração Apostólica, gerida e explicitada no *ethos* discursivo de seu administrador Dom Rifan, possibilita-nos aprofundar nas dinâmicas de outros grupos religiosos conservadores, tradicionalistas e de resistência ao mundo moderno, possibilitando, até mesmo, ser um estudo propedêutico para movimentos fundamentalistas e ultraconservadores adeptos da *fuga mundi* ou antidemocráticos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAPOSTOLICA. 2016. Administração Apostólica Pessoal São João Maria Vianney. Disponível em: <http://www.adapostolica.org.br>. Acesso em: 11 jul. 2016.

AMOussy, Rute (org). *Imagens de si no discurso: a construção do ethos*. São Paulo: Contexto, 2008.

ALBERIGO, Giuseppe. *História dos concílios ecumênicos*. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1995.

ALMEIDA, João Carlos; MANZINI, Rosana; MAÇANEIRO, Marcial; (Orgs.). *As Janelas do Vaticano II: a Igreja em diálogo com o mundo*. Aparecida: Editora Santuário, 2013.

ALMEIDA, Ronaldo de. .A onda quebrada - evangélicos e conservadorismo. *Cadernos Pagu*, v. 50, 2017.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Hucitec, 2006.

BATISTA, Mário Sérgio. *A construção do Ethos discursivo nos textos de São Bernardo de Claraval: uma apropriação vocacional*. Tese de doutorado (Doutorado em Letras). Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2011. pp. 183.

BAUMAN, Zygmund. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

\_\_\_\_\_. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar: 1998. p. 19-20.

BENTO XVI. *Carta Apostólica de sua Santidade Bento XVI dada sob forma de 'Motu Proprio Summorum Pontificum'*. Libreria Editrice Vaticana: Roma, 2007. Disponível em [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/motu\\_proprio/documents/hf\\_ben-xvi\\_motu-proprio\\_20070707\\_summorum-pontificum.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20070707_summorum-pontificum.html). Acesso em: 27 fev. 2018.

BEOZZO, José Oscar. Concílio Vaticano II. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes. (org) *Dicionário do Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.

BERGER, Peter L. *Os múltiplos altares da modernidade rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis: Vozes, 2017.

\_\_\_\_\_. *Modernidade, Pluralismo e Crise de Sentido*. A orientação do homem moderno. Petrópolis: Vozes, 2004.

\_\_\_\_\_. *O dossel sagrado*. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1985.

BOAVENTURA, Luis Henrique; FREITAS, Ernani Cesar de. *A construção do ethos nos discursos do Papa Francisco*. Gragoatá, Niterói, n. 40, p. 317-338, 1. sem. 2016. pp. 317-338.

BONIFACIUS, Gams Pius. *Series episcoporum Ecclesiae catholicae, quotquot innotuerunt a beato Petro apostolo*. Leipzig: PAN Biblioteka Kórnicka, 1931.

CALDAS FILHO, Carlos Ribeiro. Protestantismo e Modernidade: considerações críticas. *Paralellus*, Recife, v. 8, n. 19, set./dez. 2017, p. 431-446.

CALDEIRA, Rodrigo Caldeira. Antônio de Castro Mayer. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes. (org) *Dicionário do Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.

CALDEIRA, Rodrigo Caldeira. Coetus Internationalis Patrum. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes. (org) *Dicionário do Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.

\_\_\_\_\_, Rodrigo Coppe. *Os baluartes da tradição: a antimodernidade católica brasileira no Concílio Vaticano II*. Tese (Doutorado em Ciência da religião) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009. 331 f.

\_\_\_\_\_, Rodrigo Coppe. *Tradicionalismo e conservadorismo católicos: as ideologias em jogo*. 29 Julho 2011. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/45840-tradicionalismo-e-conservadorismo-catolicos-as-ideologias-em-jogo-entrevista-especial-com-rodrigo-coppe-caldeira>. Acesso em: 31 ago. 2018.

CARRANZA, Brenda. Catolicismo em movimento. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, n. 24 (1), 2004. p. 124-146.

CASTIÑEIRA, Angel. *A experiência de Deus na pós-modernidade*. Tradução de Ralfy Mendes de Oliveira. Petrópolis: Vozes, 1997.

CASTRIOTA, Leonardo Barci. A questão da tradição: Algumas considerações preliminares para se investigar o saber-fazer tradicional. *Fórum Patrimônio: ambiente Construído e Patrimônio Sustentável Belo Horizonte*, v. 7, n. 1, Jan/Jun. 2014. Disponível em: <http://www.forumpatrimonio.com.br/>. Acesso em: out. 2018.

CHARAUDEAU, Patrick. *Linguagem e discurso: modos de organização*. São Paulo: Contexto, 2009.

COLÉGIO TRÊS PASTORINHOS. Disponível em: <http://colegio.catolicosempre.org.br/> Acesso em: 31 de out. 2017.

COSTA, Giovani Bernardo. *Catolicismo tradicionalista e Arautos do Evangelho: aspectos fundamentais de um catolicismo católico*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2014.

COSTA, J. *Sociologia dos novos movimentos eclesiais: focolares, carismáticos e neocatecumenais em Braga*. Porto: Afrontamento, 2006.

COSTA, R. 2003. A Educação na Idade Média. A busca da Sabedoria como caminho para a Felicidade: al-Farabi e Ramon Llull. *Dimensões - Revista de História da UFES* 15. Dossiê História, Educação e Cidadania. Vitória: EDUFES, p. 99-115.

DENZINGER, Heirich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas & Loyola, 2007.

DIAS, Juliano Alves. Bento XVI E A Hermenêutica Da Continuidade. *Revista Brasileira de História das Religiões – ANPUH*, Maringá (PR) v. 1, n. 3, 2009. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>. Acesso em: out. 2018.

DANIEL-ROPS, Henri. *A Igreja das revoluções: um combate por Deus*. Vol. 2. São Paulo: Quadrante, 2006.

FAGGIOLI, Massimo. *Do status quo à insurgência: catolicismo tradicionalista versus catolicismo conciliar*. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/575521-do-status-quo-a-insurgencia-catolicismo-tradicionalista-versus-catolicismo-conciliar>. Acesso em: 29 ago. 2018.

FERNANDES, Cleudemar Alves. *Análise do discurso: reflexões introdutórias*. São Carlos: Editora Claraluz, 2008.

FERRY, L. H. A. *A invenção do gosto na era democrática*. Coimbra: Almedina, 2003.

FIGUEIREDO, Fernando Antônio. *Introdução à Patrística: vida, obras e doutrina cristã nos primeiros anos da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 2009.

GADAMER, H-G. *Verdade e Método I*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_, H-G. *Verdade e Método II*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002.

GILSON, Etienne. *A Filosofia Na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. Rev. Carlos Eduardo Silveira Matos. São Paulo: Martins Fontes, 1995. pp. 142 a 158.

GUEDES, Edson Claiton. A Romanização e os Seminários Seráficos dos Capuchinhos na Igreja do Paraná (1930-1953). *In: ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA, XV.*, 2016, Curitiba, 2016. *Anais [...]*. UFPR: Curitiba, 2016.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HERVIEU-LÉGER, D. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2008. 238p.

HOTTOIS, Gilbert. *Do renascimento à pós modernidade: uma história da filosofia moderna e contemporânea*. Aparecida: Ideias e Letras, 2008.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Elaborado pelo Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia e Banco de Dados da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. 5.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Ed., 2008.

JOÃO PAULO II. *Decreto de Ereção da Administração Apostólica 'AnimarumBonum'*. 2002. Disponível em: <http://www.adapostolica.org/wp-content/uploads/2014/01/Decreto-de-Ere%C3%A7%C3%A3o-da-Administra%C3%A7%C3%A3o-Apost%C3%B3lica-Animarum-Bonum.pdf>. Acesso em: 01 set. 2016.

JULIA, D. A cultura escolar como objeto histórico. *Revista Brasileira de História da Educação*, v. 1, p. 09-44, 2001.

KUMAR, Krishan. *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna*. Novas teorias sobre o mundo contemporâneo. Tradução de Ruy Jungmann Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

LANNA, M. G. *O Santuário da Santa Montanha: um estudo sócio-antropológico sobre as aparições marianas em Guiricema-Minas Gerais*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora-MG, 2012.

LARA, Tiago Adão. Etapas do tradicionalismo no Brasil. *Revista Estudos Filosóficos*, v. 3, 2009. Disponível em: <http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos>. Acesso em: 01 set. 2016.

LARAIA, Roque De Barros. *Cultura um conceito Antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986. 116 p.

LEFEBVRE, Henri. *Introdução à Modernidade*. Tradução de Jehovanira Chrysóstomo de Souza. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1969.

LIBÂNIO; João B. *A volta à grande disciplina*. 2. ed. São Paulo: Editora Loyola, 1984.

\_\_\_\_\_. *Concílio Vaticano II. Em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. *Teologia da Revelação a partir da Modernidade*. 6. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

LOURA, Bruno Marinho dos Santos. *RCC em Campos dos Goytacazes: Efeitos de uma tradição polissêmica*. Monografia. UFRRJ: Nova Iguaçu, 2014.

MACEDO, Ubiratan Borges. *A Liberdade no Império: o pensamento sobre a liberdade no Império Brasileiro*. São Paulo: Convívio, 1977.

MAINGUENEAU, Dominique; CHARAUDEAU, Patrick. *Dicionário de análise do discurso*. São Paulo: Contexto, 2004.

MAINGUENEAU, Dominique. *Novas tendências em análise do discurso*. 3.ed. Campinas, SP: Pontes, 1997.

\_\_\_\_\_. *Cenas de enunciação*. São Paulo: Parábolas Editorial, 2008.

MARIZ, C. L.; MACHADO, M. D. Sincretismo e trânsito religioso: comparando carismáticos e pentecostais. *Comunicações do ISER*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 45, p. 24-34, 1994.

MARQUES, Jordino. Humanismo renascentista e subjetividade. *Filósofos*, v. 4, n. 2, p. 135-150. 1999. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/272854347\\_Humanismo\\_renascentista\\_e\\_subjetividade](https://www.researchgate.net/publication/272854347_Humanismo_renascentista_e_subjetividade). Acesso em: 26 ago. 2018.

MARTINA, Giacomo. História da Igreja: de Lutero aos nossos dias. São Paulo: Loyola, 1996.

MATTEI, Roberto de. *O Concílio Vaticano II*. Uma história nunca escrita. Tradução de Maria José Figueiredo. Porto: Caminhos Romanos. 2012.

MÉRIDA, Vinicius Couzzi. A tardia e conflituosa recepção do Concílio Vaticano II na diocese de Campos dos Goytacazes. *Revista Transformar*, v. 8., 2016; pp 134-150.

\_\_\_\_\_, Vinicius Couzzi. *O pensamento de Dom Antônio de Castro Mayer diante das questões políticas, econômicas e sociais do século XX*. Disponível em: [https://www.snh2017.anpuh.org/resources/anais/54/1502772859\\_ARQUIVO\\_Opensamentod eDomAntoniodeCastroMayer\(1\).pdf](https://www.snh2017.anpuh.org/resources/anais/54/1502772859_ARQUIVO_Opensamentod eDomAntoniodeCastroMayer(1).pdf). Acesso em: 31 ago. 2017.

NEPOMUCENO, Luís André. A Modernidade da história nas raízes do humanismo. *OP SIS - Revista do NIESC*, v. 5, p 152- 165, 2005.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Discurso e texto – formulação e circulação dos sentidos*. Campinas, SP: Pontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Análise de discurso: princípios & procedimentos*. 5. ed. Campinas: Pontes, 2003.

PALMER, R. *Hermenêutica*. Trad. Maria Luíza R. Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1969.

PÊCHEUX, Michel. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. 3. ed. Campinas: Unicamp, 1997.

PORTELLA, Rodrigo. Só o passado salva: reflexões sobre identidades católicas alicerçadas em elementos pré-conciliares. *Revista Pistis Práxis*, Curitiba, v. 6, n. 3, p. 1035-1056, set./dez. 2014.

\_\_\_\_\_. Saudades da civilização católica: integrismo, tradicionalismo e exclusivismo no catolicismo contemporâneo. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 5, n. 15, p. 1-12. 2013.

\_\_\_\_\_. Porvir do passado. O retorno das sensibilidades tradicionalistas e exclusivistas no catolicismo contemporâneo: uma interpretação Begueriana. Militância ecológica e luta sindical no campo. *Revista Koinonia*, v. 4, n. 18, 2009.

POTTMEYER, Hermann. Tradição. In: FISICHELLA, René Latourelle. *Dicionário Teologia Fundamental*. Trad. Luiz João Baraúna. Petrópolis-RJ: Vozes; Aparecida-SP: Santuário, 1994.



RAMOS, Aguinaldo de Souza. *As Escolas Particulares da Diocese de Campos e da Administração Apostólica São João Maria Vianney*. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História). Universidade Federal Fluminense. Campos dos Goytacazes/RJ, 2017.

RANGEL, Dom Licínio. *Carta de Dom Licínio e dos Padres da então União Sacerdotal São João Maria Vianney ao Santo Padre João Paulo II*. 2001. Disponível em: <http://www.adapostolica.org/wp-content/uploads/2014/01/Carta-de-Dom-Lic%C3%ADnio-e-dos-Padres-da-ent%C3%A3o-Uni%C3%A3o-Sacerdotal-S%C3%A3o-Jo%C3%A3o-Maria-Vianney-ao-Santo-Padre-Jo%C3%A3o-Paulo-II.pdf>. Acesso em: 01 out. 2001.

RÉMOND, René. *O antigo regime e a revolução*. São Paulo: Cultrix, 1976.

RIFAN, Dom Fernando Arêas. *A CNBB: Esclarecimentos*. Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/a-cnbb-esclarecimentos/>. Acesso em: 04 mai. 2018.

\_\_\_\_\_. *Carta do Papa Bento XVI congratulando-se com os 10 anos da Administração Apostólica São João Maria Vianney*. Campos dos Goytacazes: Administração Apostólica São João Maria Vianney, 2012.

\_\_\_\_\_. *O magistério vivo da igreja - orientação pastoral*. 2007. Disponível em: <http://www.adapostolica.org/artigos/orientacao-pastoral-sobre-o-magisterio-vivo-da-igreja>. Acesso em: 01 set. 2016.

\_\_\_\_\_. *Quer agrade, quer desagrada. Campos dos Goytacazes: União sacerdotal São João Maria Vianney, 1999*.

\_\_\_\_\_. *Sementes*. Campos dos Goytacazes: Administração Apostólica São João Maria Vianney, 2014.

ROCHA, Alessandro Rodrigues. *Filosofia, religião e pós-modernidade: uma abordagem a partir de Gianni Vattimo*. São Paulo: Ideias e Letras, 2013.

SANDRINI, Marcos. *Religiosidade e Educação no contexto da pós-modernidade*. Petrópolis: Vozes, 2009.

SARANYANA, Josep Ignasi. *A Filosofia Medieval. Das Origens Patrísticas à Escolástica Barroca*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio", 2006.

SANTA SÉ. *Código de Direito Canônico*. 4. ed. Braga: Editorial Apostolado da Oração, 2007. p. 459.

SBC. Sociedade Brasileira De Canonistas. *Administração Apostólica Pessoal "São João Maria Vianney"*. 2009. Disponível em: <http://www.infosbc.org.br/portal/index.php/povo/383-administracao-apostolica-pessoal-sao-joao-maria-vianney>>. Acesso em: 01 out. 2016.

SCOPINHO, Sávio Carlos Desan. *Filosofia e sociedade pós-moderna. Crítica filosófica de Gianni Vattimo ao pensamento moderno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 106-107.

SERBIM, Kenneth. *Padres, Celibato e conflito social: uma história da igreja católica no Brasil*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo. Companhia das letras, 2008.

SILVA, Vanderson de Sousa. 'Tres Status Mundi Propter Tres Personas Divinitatis': Teologia como história Trinitário-Apocalíptica em Joaquim De Fiore. *Revista Eletrônica Espaço Teológico*, v. 6, n. 10, jul/dez, p. 81-90, 2012.

SILVEIRA, Emerson Sena da. Linguagem ontológica e tradicionalismo em comunidades eletrônicas católicas. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 15, n. 25, p. 215-239, jan./jun. 2014

SILVEIRA, Emerson José Sena da. De dentro para fora: Igreja Católica, controvérsias, modernidade e ambivalências. *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, v. 5, n. 2, 2014.

SOARES, Afonso M. Ligório. Tradição. In: PASSOS, João Décio; SANCHES, Wagner Lopes. *Dicionário do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015.

SOARES, Marco Antonio. *A trajetória da Igreja Local de Campos no Pós Concílio Estudo Teológico Pastoral sobre os seus atuais desafios e exigências*. Dissertação de Mestrado. Defendida em Março de 2010. Puc-RJ: Rio de Janeiro, 2010.

SOUZA, Elizabeth Hadad de. A Importância De Dom Fernando Arêas Rifan Em Defesa Da Igreja Católica Tradicional Em Campos Dos Goytacazes, Rj. *Unitas – Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões*, v. 5, n. 3, 2017.

SOUZA, J. M. A. *O conservadorismo moderno: esboço para uma aproximação*. *Serviço Social & Sociedade*, v. 122, p. 199-223, 2015.

SOUZA, José Carlos Aguiar de. *O projeto da modernidade: autonomia, secularização e novas perspectivas*. Brasília: Liver Livro Editora, 2005.

TAGLIAVINI, João Virgílio. Seminários Tridentinos no Brasil: escolas para formação do clero. *Revista HISTEDBR On-line*, Campinas, n. 26, p.39–63, jun. 2007. Disponível em: <[http://www.histedbr.fe.unicamp.br/revista/edicoes/26/art03\\_26.pdf](http://www.histedbr.fe.unicamp.br/revista/edicoes/26/art03_26.pdf)>. Acesso em: 09 out. 2018.

TILLICH, Paul. *A Era Protestante*. São Bernardo do Campo: Instituto Ecumênico de Pós Graduação em Ciências da Religião, 1992.

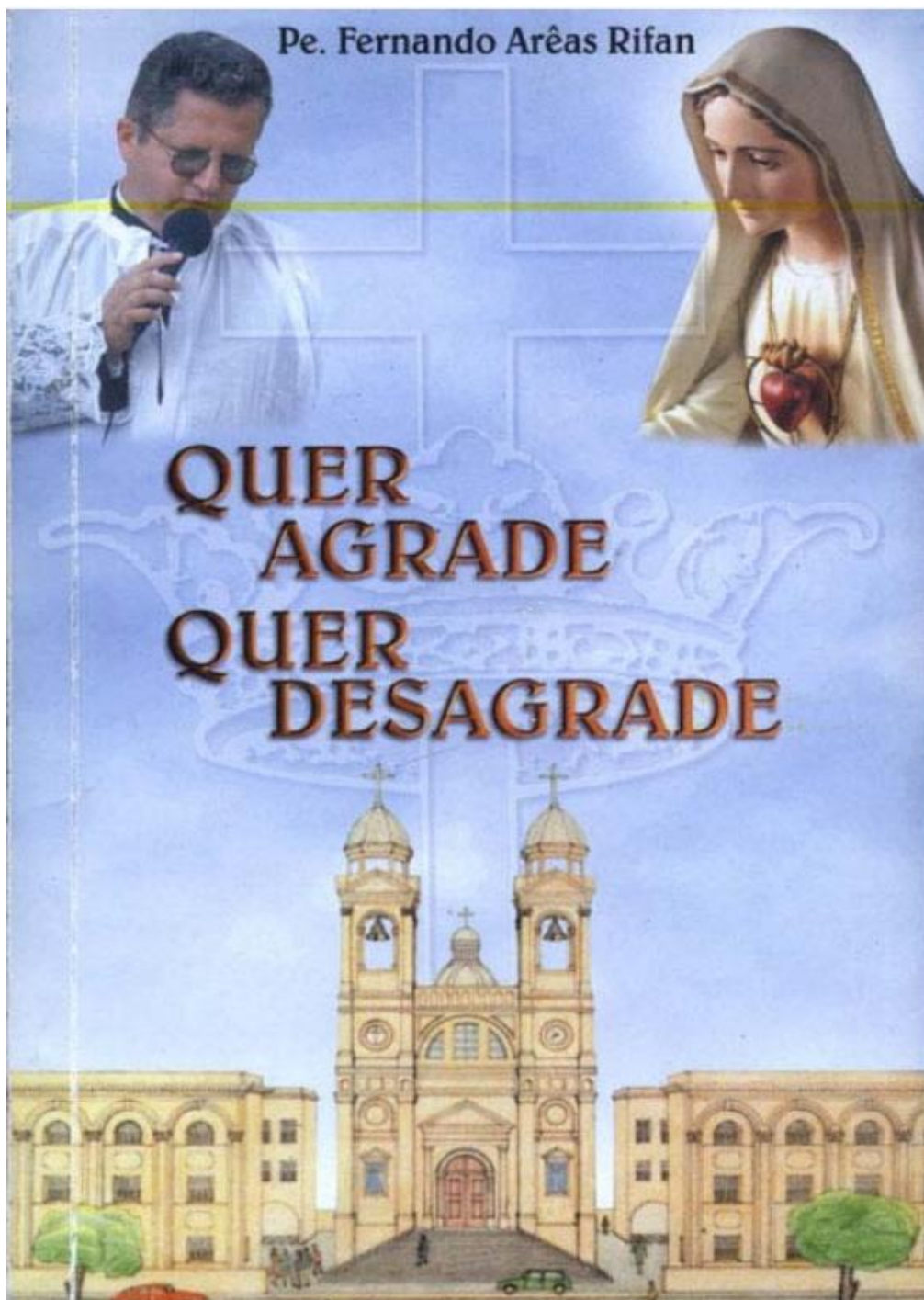
VALENTINI, Demétrio. *Revisitar o Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulinas, 2011.

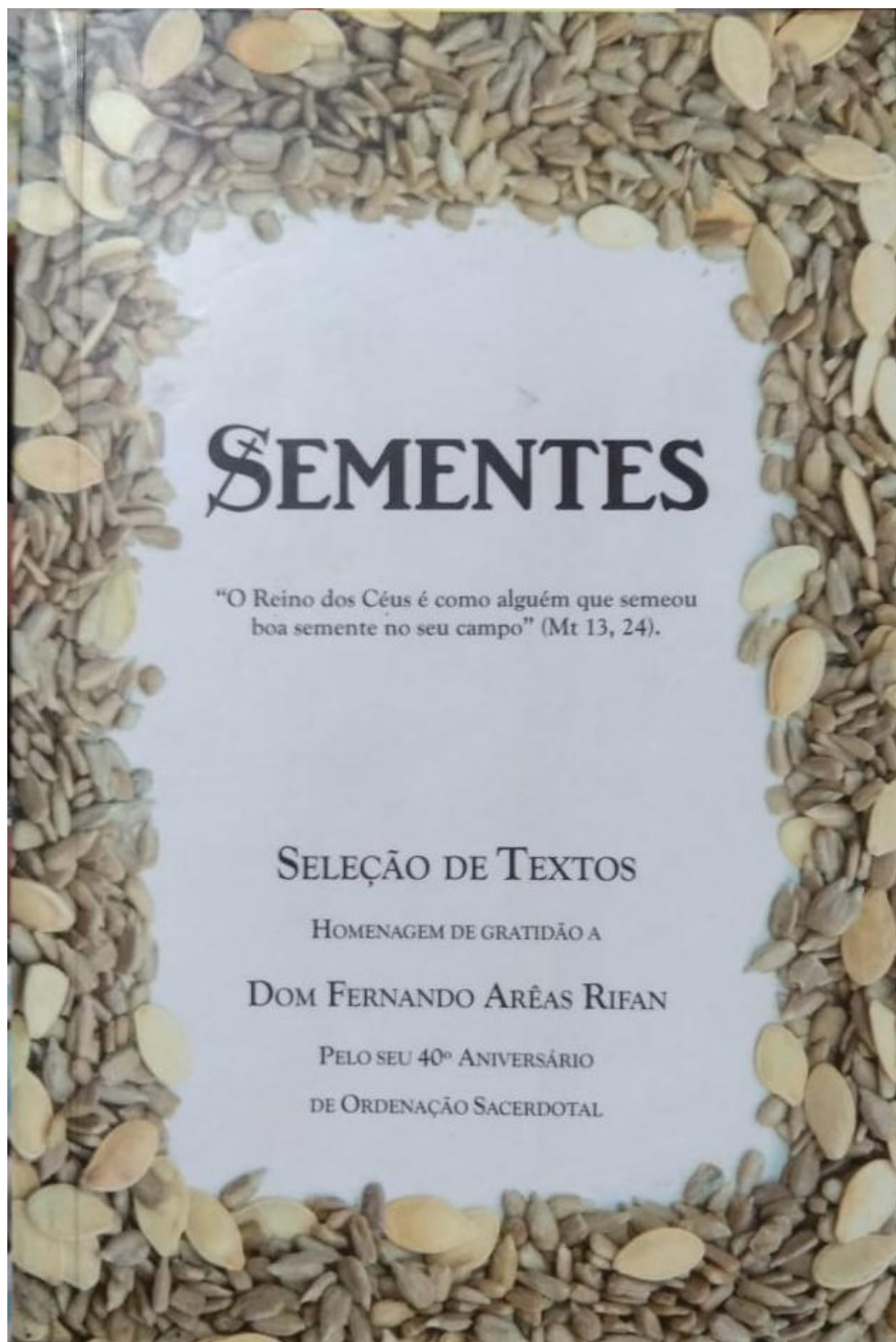
VDLER, A. R. *A Igreja numa era de revolução: de 1978 aos nossos dias*. Lisboa: Ulisseia, 1961.

WILTEGEN, Ralph. *O Reno se lança no Tibre: o concílio desconhecido*. Niterói: Permanência, 2007.

ZAQUIEU-HIGINO, Paulo Victor. Antimodernismo moderno: as escolas paroquiais da Administração Apostólica Pessoal São João Maria Vianney como mecanismo de transmissão dos ideais tradicionalistas. In: CONACIR, Juiz de Fora (MG), ano 2, v. 1, dez. 2016. Anais [...]. Juiz de Fora (MG), 2016.

**ANEXO I – CAPA DO LIVRO *QUER AGRADE, QUER DESAGRADE***



**ANEXO II – CAPA DO LIVRO *SEMENTES***



**ANEXO III – PADRE RIFAN**

De pé, o jovem Padre Rifan, Padre Schmidberger, Padre Possidenti, Homero Johas.  
Sentados, Mons. Lefèbvre e Dom Mayer.

**ANEXO IV – DOM RIFAN**

Dom Fernando Areas Rifan sem batina, vestindo somente terno com camisa clerical durante evento de comemoração do Dia da Criação promovido pela Arquidiocese do Rio de Janeiro.