

Artigo / Article

Religião e relações de força: uma análise discursiva do texto "Manifesto à Nação", da Igreja Católica Apostólica Brasileira

Religion and power relations: a discursive analysis of the text "Manifesto à Nação", from the Brazilian Catholic Apostolic Church

Tibério Teylon dos Santos Correia 

Universidade Federal de Alagoas, Brasil
teylont@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-4178-3190>

Helson Flávio da Silva Sobrinho 

Universidade Federal de Alagoas, Brasil
helsonf@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-8959-3134>

Recebido em: 31/05/2024 | Aprovado em: 21/11/2024

Resumo

Este artigo analisa o texto intitulado Manifesto à Nação, escrito por Dom Carlos Duarte Costa, fundador da Igreja Católica Apostólica Brasileira (ICAB). Trata-se de um documento histórico que, em sua textualidade, materializa relações de força em disputa por posições de poder no âmbito religioso. Nosso referencial teórico é o da Análise do Discurso, fundada por Michel Pêcheux (1988;1997;1999) com contribuições de Eni Orlandi (1987; 1996a; 1996b; 2001; 2002; 2006; 2007). A partir das análises, compreendemos discursivamente o funcionamento das relações de força entre os interlocutores: a ICAB, a nação brasileira, o papa e a Igreja Romana. Consideramos que na materialidade deste manifesto, os lugares de quem fala e de quem escuta e de onde se fala e de onde se escuta são decisivos nos confrontos de sentidos presentes na sua textualidade. As relações de força, no Manifesto, são marcadas, sobretudo, pela tentativa de Dom Carlos de fazer significar e instaurar outra posição-sujeito, por meio da voz da nova instituição, a Igreja. Por fim, vimos que o movimento de sentidos se dá no jogo de controle/confronto, possibilitando a instalação de outro sítio de significância no âmbito da religiosidade brasileira.

Palavras-chave: Análise do Discurso • Manifesto à Nação • Igreja Católica Apostólica Brasileira • Relações de Força

Abstract

This article analyzes the text entitled, Manifesto to the Nation, written by Dom Carlos Duarte Costa, founder of the Brazilian Catholic Apostolic Church (ICAB). It is a historical document that, in its textuality, materializes relations of force in dispute for positions of power in the religious sphere. Our theoretical framework is Discourse Analysis, founded by Michel Pêcheux (1988;1997;1999 with contributions from Eni Orlandi (1987; 1996a; 1996b; 2001;2002; 2006; 2007). From the analyses we understand the functioning of the power relations between its interlocutors: the ICAB, the Brazilian nation, the pope and the Roman Church. We consider that in the materiality of this Manifesto the places of those who speak and those who listen and where they speak and where they listen are decisive in the confrontations of meanings present in its textuality. The power relations in the Manifesto, are marked, above all, by Dom Carlos' attempt to create meaning and establish another subject position, through the voice of the new institution, the Church. Finally, we saw that the movement of meanings takes place in the game of control/confrontation, enabling the installation of another site of significance within the scope of Brazilian religiosity.

Keywords: Discourse Analysis • Manifesto to the Nation • Brazilian Catholic Apostolic Church • Power Relations

Introdução: o espaço e o tempo da discursividade

A religião constitui um domínio privilegiado para se observar esse funcionamento da ideologia dado, entre outras coisas, o lugar atribuído à Palavra (Orlandi, 1996b, p. 242).

O espaço e o tempo da discursividade desta análise compreende o espaço da religião e suas relações de forças e silenciamentos na instalação de outro lugar de significação, ou seja, a fundação da Igreja Católica Apostólica Brasileira (ICAB). A Análise do Discurso (AD) compreende que as relações sociais se dão na linguagem e pela linguagem e, no caso em estudo, no discurso em sua relação com as práticas ideológicas dos sujeitos em sociedade. Assim, como diz a epígrafe desta seção, a “Palavra” em seus inúmeros efeitos de sentidos e força simbólica nos lança para questões da ordem política, ideológica, cultural e sócio-histórica. É nessa direção que temos o objetivo de, a partir da textualidade do documento **Manifesto à Nação**¹, publicado no dia 18 de agosto de 1945, analisar as relações de força e o silenciamento no discurso de Dom Carlos Duarte Costa, fundador da Igreja Católica Apostólica Brasileira.

Dom Carlos foi bispo de Botucatu, no Estado de São Paulo. Segundo Mendes (2005), após sua renúncia, considerada uma “trama”, ele recebeu o título de bispo de Maura e passou a residir no Rio de Janeiro até o fim de sua vida. Dom Carlos foi excomungado pelo papa Pio

¹ O/a leitor/a interessado/a poderá acessar o texto completo no seguinte endereço eletrônico: <https://www.igrejabrasileira.com.br/biblioteca>.

XII² no dia 2 de julho de 1945; e fundou a Igreja Católica Apostólica Brasileira no dia 6 de julho do mesmo ano.

Podemos considerar que os fatos que levaram à excomunhão de Dom Carlos são, sobretudo, questões políticas, que sempre envolveram sua vida. Enquanto ainda era bispo de Botucatu, chegou a vender bens da diocese para bancar o batalhão dos caçadores diocesanos, conhecido como batalhão do bispo, que lutou na Revolução Constitucionalista. Este ato trouxe para si a inimizade do presidente à época, Getúlio Vargas, bem como de seus irmãos no episcopado.

Outro fato, que Mendez (2005) destaca como provável motivo para a excomunhão de Dom Carlos foi ele ter prefaciado o livro “O Poder Soviético”, escrito pelo Deão da Cantuária, sacerdote anglicano, que defendia o regime soviético como um modelo a ser seguido pelos demais países. Esse ato de Dom Carlos, juntamente com seus posicionamentos políticos, lhe rendeu a alcunha de “comunista”, o que para um bispo, em sua época, era considerado extremamente danoso.

Em sua revista “Mensageiro de Nossa Senhora Menina”, Dom Carlos criticou publicamente a postura do papa Pio XII diante dos conflitos mundiais e acusou de fascistas algumas encíclicas, pedindo, inclusive, o seu arquivamento. Sua postura rendeu-lhe diversas advertências, que se multiplicaram com a chegada do novo arcebispo do Rio de Janeiro, Dom Jayme Câmara, que se tornou seu principal perseguidor (Méndez, 2005). Todos esses eventos culminaram em sua excomunhão e, a partir de então, Dom Carlos passou a ser evitado pelos católicos.

Em sua defesa, Dom Carlos argumenta, contestando sua excomunhão:

SD.1: O Bispo de Roma, Eugênio Paccelli, **não tem poder para me excomungar** [...] Nem o presente século acredita em excomunhão, arma política da Idade Média [...] Fui excomungado porque prefaciei o livro “O poder soviético” / Fui excomungado porque denunciei de “Hispanidad” o episcopado brasileiro / Fui excomungado porque citei estas palavras do meu irmão, Eugênio Paccelli/ Fui excomungado porque achei que para a distribuição da justiça, era necessário o arquivamento das encíclicas/ Fui, pois, excomungado porque não me sujeitei à política fascista do meu irmão, Eugênio Paccelli. (Dom Carlos, 1945 *apud* Freitas, 1987, p. 29 e 30).

Segundo Dom Carlos, a política do Vaticano era fascista, intolerante, decadente, defendia a propriedade privada e praticava o individualismo. Para ele, era necessário defender o direito à vida, ao trabalho e o acesso à terra, advogando um retorno aos primeiros tempos do Cristianismo, que considerava ser o “verdadeiro comunismo cristão” (Dom Carlos, 1945 *apud* Freitas, 1987, p. 47).

² Um bom número dos historiadores e biógrafos de Dom Carlos Duarte Costa contesta essa excomunhão, uma vez que o próprio Dom Carlos nunca recebeu a carta de excomunhão assinada pelo papa Pio XII; apenas ficou sabendo pelos jornais, como ele mesmo dirá no **Manifesto à Nação**.

Nesse contexto, Dom Carlos funda a Igreja Católica Apostólica Brasileira; o marco desta fundação é a publicação da carta intitulada **Manifesto à Nação**³, que tomaremos, para este artigo, como material de análise. Para isso, desenvolvemos nossa reflexão, em três momentos: No primeiro, abordaremos as questões conceituais e teóricas envolvendo as categorias da análise discursiva que mobilizamos, ou seja, as relações de força e as formas do silêncio; na segunda parte, analisaremos as condições de produção do **Manifesto à Nação**; na terceira e última parte, apresentaremos o funcionamento do discurso enunciado por Dom Carlos Duarte Costa, no **Manifesto** em análise.

1 As relações de força e o conceito de silêncio na Análise do Discurso (AD)

As palavras não são só nossas. Elas significam pela história e pela língua
(Orlandi, 2007, p. 32)

Para iniciarmos nossa reflexão acerca destas duas categorias do discurso – relações de força e o silêncio – faz-se necessário afirmar que para a Análise do Discurso (Silva Sobrinho, 2019), quando nos referimos à linguagem e aos sujeitos, estamos tratando da concretude histórica. O discurso é situado no espaço e no tempo, configurando uma materialidade histórica, que sustenta e determina a produção de sentidos e a constituição dos sujeitos.

Para explicar melhor, retomemos a definição de Pêcheux (1997; Orlandi, 2007) de que o discurso não se constitui somente como “transmissão de informação”, mas como produção de “efeitos de sentidos” entre interlocutores. Essa concepção põe o social em foco, pois é na sociedade que estes “efeitos de sentidos” se dão entre os sujeitos interpelados pelas ideologias (Althusser, 1985; Pêcheux, 1988). A sociedade, com sua conjuntura, determina o espaço e o tempo do discurso e dos sujeitos na concretude de suas práticas históricas.

O discurso, compreendido pela Análise do Discurso de Pêcheux (1997), consiste em efeitos de sentidos entre interlocutores em determinadas condições de produção e é construído de acordo com os lugares e posições dos sujeitos numa dada sociedade:

Se o que dissemos antes faz sentido, resulta pois dele que A e B designam **lugares determinados na estrutura de uma formação social**, lugares dos quais a sociologia pode descrever o feixe de traços objetivos característicos: assim, por exemplo, no interior da **esfera da produção econômica, os lugares do “patrão” (diretor, chefe da empresa etc.), do funcionário de repartição, do contramestre, do operário, são marcados por propriedades diferenciais determináveis** (Pêcheux, 1997, p. 82, grifos nossos).

³ Não tivemos acesso à publicação original do **Manifesto à Nação** na revista “Mensageiro de Nossa Senhora Menina”. Para este artigo, usamos o texto integral publicado no livro “Abençoada Rebelião”, de Dom Geraldo Albano de Freitas (1987).

O lugar do “patrão” ou do “funcionário de repartição” existe como parte de uma estrutura social estabelecida. Esses lugares não existem por causa daquele que em determinado momento ocupa tal posição, mas devido à sociedade que já estabeleceu aquele lugar e o poder que se produz naquela instância. Estamos nos referindo à força ideológica e material do discurso de quem ocupa tal posição. No entanto, tais lugares funcionam a partir de posições imaginárias que partem do real e, ao mesmo tempo, remetem ao real da história. Há, para Pêcheux (1997), um jogo de posições que sustentam a produção de sentidos na história.

Segundo o autor, no discurso funciona:

[...] uma série de formações imaginárias que designam o lugar que A e B se atribuem cada um a si e ao outro, a imagem que eles se fazem de seu próprio lugar e do lugar do outro. **Se assim ocorre, existem nos mecanismos de qualquer formação social regras de projeção que estabelecem as relações entre as situações (objetivamente definíveis) e as posições (representações dessas situações)** (Pêcheux, 1997, p. 82, grifos nossos).

Conforme Pêcheux, qualquer formação social tem regras que estabelecem as relações entre o lugar determinado objetivamente, como o de professor, do patrão, do empregado, no caso em estudo, do bispo, do papa, etc., e o lugar discursivo, ou seja, as projeções discursivas destes lugares objetivos, que se dão pelas formações imaginárias constituídas pelas ideologias em conflito em dada conjuntura.

O que buscamos enfatizar com esta discussão é que esses lugares discursivos estabelecidos socialmente atuam no discurso, nos efeitos de sentidos e na constituição dos sujeitos. Retomando, mais uma vez, a definição de Pêcheux: se discurso é efeito de sentidos entre interlocutores, o lugar que estes ocupam e a conjuntura histórica na qual estão inscritos são de suma importância para se compreender os mecanismos que fazem funcionar o discurso, os sentidos e as práticas dos sujeitos em sociedade.

Estamos chegando à primeira categoria que será utilizada em nossa análise, as relações de força, que são determinantes - e possivelmente constitutivas - dos lugares discursivos. Florêncio *et al.* (2009, p. 65, grifo nosso) afirmam que:

Toda e qualquer sociedade constituída de classes se sedimenta pela via das relações conflituosas de exploração/dominação, **como relações de força que se manifestam, de forma especial no discurso, em seus efeitos de sentido sobre a realidade.**

Segundo os autores, qualquer sociedade que seja formada por classes é constituída por relações de forças que se manifestam no discurso, na disputa de sentidos. Essas relações de forças estão em todas as esferas da sociedade. Orlandi (2007) assevera que o lugar de onde se fala é constitutivo do discurso e que é nas tomadas de posições ideológicas que atuam tais relações, isto é, em uma sociedade hierarquizada, são as relações de força que determinarão o valor daquilo que se fala: os efeitos de sentido, o peso da interpretação.

Esclarece Orlandi (2006):

Segundo as relações de força, o lugar social do qual falamos **marca o discurso com a força da locução que este lugar representa**. Assim, importa se falamos do lugar de presidente, ou de professor, ou de pai, ou de filho etc. Cada um desses lugares tem sua força na relação de interlocução e isso se representa nas posições sujeitos. Por isso essas posições não são neutras **e se carregam do poder que as constitui em suas relações de força** (Orlandi, 2006, p. 16, grifos nossos).

É importante destacar, como bem frisou Orlandi (2006), que quando se fala do operário (ou do professor, ou do padre, ou do presidente, ou do papa) não se está falando do indivíduo em si, mas de sua posição discursiva (sempre ideológica), ou seja, da imagem que a sociedade faz dele, da imagem que se projeta no discurso pela constituição destes lugares na sociedade, que tem a ver com as práticas ideológicas em conflito em determinada conjuntura.

Isso não significa dizer que estamos condenados a uma projeção que fazem do lugar que ocupamos independentemente do que somos enquanto indivíduos, pois à medida que as relações de força marcam os lugares desiguais do discurso, elas também apontam para um modo de resistência. Como argumenta Moreira (2009) ao fazer um estudo discursivo sobre a censura da ditadura no Brasil - e também da Itália na época do fascismo - as relações de força refletem "os confrontos ideológicos que produzem os modos de controle – censura – do que deve ou não ser dito **e os modos de resistência**" (Moreira, 2009, p. 14, grifo nosso).

Portanto, as relações de força implicam embates e disputas, que ocorrem continuamente no discurso entre os sujeitos que ocupam posições sociais determinadas nas práticas históricas, nas instituições, nos aparelhos ideológicos, etc. Podemos dizer, por exemplo, que o operário pode tanto aceitar a projeção social que lhe é atribuída passivamente, como resistir a ela. Conforme Moreira (2009): "os sentidos estão em disputa nas relações de força **em que é preciso controlar/resistir**" (Moreira, 2009, p. 166, grifo nosso).

Podemos concluir esta parte de nossa reflexão enfatizando que nas relações de força atuam dois pontos importantes do jogo discursivo: o primeiro, que controla, ou seja, a projeção discursiva que a sociedade estabelece dos lugares discursivos de professor, operário, aluno, patrão, presidente, bispo, papa, etc. e que são os lugares desiguais e de poder nas relações entre os sujeitos e os discursos numa dada sociedade; e o segundo, que é a possibilidade de resistência. Ao tempo que essas relações marcam a desigualdade, elas também permitem a resistência, isto é, do mesmo modo que todas as sociedades têm suas regras de projeção, também existirão sempre as regras que possibilitam o confronto/resistência nas diversas instâncias sociais, permitindo deslocamentos, rupturas e transformações.

Passemos agora a refletir sobre a segunda categoria: as formas do silêncio. É preciso dizer que estamos separando essas categorias apenas para efeito de análise, visto que se imbricam. Quando refletimos sobre as regras ou mecanismos de controle/resistência de uma sociedade estabelecidos nas relações de força, o silêncio parece ser o principal deles. Orlandi (2002) diz que o silêncio é fundante e significa tanto aquilo que é dito como o que não é dito. A autora apresenta algumas características do silêncio enquanto elemento discursivo: "[...] não é transparente. Ele é tão ambíguo quanto as palavras, pois se produz em condições específicas que constituem seu modo de significar" (Orlandi, 2002, p. 105).

Orlandi (2002) diz que o silêncio tem uma significação própria, não aparece no discurso como o não-dito. Assim, chegamos a outro ponto importante: o silenciamento, isto é, o pôr em silêncio. A autora anota:

Impor o silêncio não é calar o interlocutor, mas impedi-lo de sustentar outro discurso. Em condições dadas, fala-se para não dizer (ou não permitir que se digam) coisas que podem causar rupturas significativas na relação dos sentidos (Orlandi, 2002, p. 105, grifos nossos).

A referida citação nos ajuda a compreender o silêncio/silenciamento como mecanismo que atua tanto no controle (dominação) quanto na resistência, pois, como veremos nas análises, fazer silenciar não é um recurso só do mais forte, mas pode ser também formas de produzir sentidos em outros sítios de significância da processualidade histórica em seu movimento dinâmico e contraditório dos sujeitos e dos sentidos.

Segundo Silva Sobrinho (2019, p. 141):

O discurso, enquanto processo dinâmico e contraditório engendrado na totalidade da processualidade sócio-histórica, é parte do fazer dos sujeitos em sociedade, pois é práxis social. Desse modo, os sujeitos históricos e seus discursos estão entrelaçados na dinâmica das relações de base material, na qual os interesses de classes em jogo atravessam e regem, em sua contraditoriedade, os ditos e os silenciamentos.

Passaremos, a seguir, a apresentar o *corpus* discursivo, o texto do **Manifesto à Nação**, do qual recortamos as sequências articuladas às condições de produção que as constituem.

2 O Manifesto à Nação e suas condições de produção

Os dizeres não são, como dissemos, apenas mensagens a serem decodificadas. São efeitos de sentidos produzidos em condições determinadas e que estão de alguma forma presentes no modo como se diz, deixando vestígios que o analista de discurso tem de apreender (Orlandi, 2007, p. 30)

As Condições de Produção do discurso são parte essencial da análise. Retomar, ainda que de forma breve, conceitos como esse é sempre uma oportunidade de fazer uma reflexão sobre o gesto de interpretação do/a próprio/a analista do discurso. Orlandi (2007) diz que as Condições de Produção compreendem os sujeitos e a situação. Acrescenta ainda que essa situação pode ser analisada em sentido estrito, isto é, o contexto imediato do discurso, e no sentido lato, no qual entram o contexto sócio-histórico e ideológico.

Orlandi (2006, p. 15) alerta que, “[...] na prática, não podemos dissociar um do outro, ou seja, em toda situação de linguagem esses contextos funcionam conjuntamente”. Com isso, a autora está nos dizendo que nas análises não temos duas coisas separadas, pois esses elementos estão imbricados para produzir sentidos e atuar no real da história.

O **Manifesto à Nação**, escrito por Dom Carlos Duarte Costa, como já o dissemos, foi publicado originalmente na revista criada pelo próprio bispo, quando ainda era membro da Igreja Católica Apostólica Romana. A revista se chamava “Mensageiro de Nossa Senhora Menina”. O nome da revista vinha da grande devoção do bispo por Nossa Senhora Menina. Nesta mesma revista, como atesta Méndez (2005), criticou as encíclicas papais *Rerum Novarum*, de Leão XIII, além do *Quadragesimo Anno* e *Divini Redemptoris*, de Pio XI. Na época, a crítica era ousada, pois essa era uma revista católica que criticava seu líder supremo, o papa, bem como seus antecessores. Foi nesta mesma revista que a 18 de agosto de 1945, Dom Carlos publicou o seu **Manifesto à Nação**, documento que é considerado pelos católicos apostólicos brasileiros (seguidores da Igreja fundada pelo bispo) como um documento fundamental e que traz a essência daquilo que prega e vive a doutrina católica brasileira.

Vale destacar que retiramos o texto **Manifesto à Nação** do livro de Dom Geraldo Albano de Freitas (1987), intitulado “Igreja brasileira: abençoada rebeldia”. Essa obra teve o objetivo de tornar mais conhecidos os postulados básicos da Igreja Católica Apostólica Brasileira, seus “Estatutos” e a “Ata de fundação”. Apesar de termos transitado por esses documentos contidos no livro aqui citado, nosso foco se dará apenas no escrito de Dom Carlos, o **Manifesto à Nação**. Tal texto é interpretado por Freitas (1987), autor do livro fonte, como um “fruto de rebeldia” contra a Igreja tradicional romana.

A Igreja Católica Apostólica Brasileira ou Igreja Brasileira é assim definida por Dom Carlos:

SD.2: A Igreja Católica Apostólica Brasileira é uma sociedade religiosa, que tem por estrutura os ensinamentos bíblicos do Antigo e do Novo Testamento. É Católica porque professa a fé cristã difundida em todo o mundo, por todos os cristãos, considerando seus irmãos, em Cristo, todos aqueles que amam a Cristo e o respeitam como Deus, como Homem, como Filósofo. É Apostólica porque eu sou verdadeiro sucessor dos Apóstolos e todos os atos praticados por mim são válidos e lícitos. É Brasileira porque é nacional e se desagrega da Igreja Romana, não reconhecendo como Chefe o Chefe da Igreja Romana, considerando seu Chefe o Episcopado Nacional, conservando os usos e costumes tradicionais da nossa terra. (Dom Carlos, 1945 *apud* Freitas, 1987, p. 46, grifos nossos).

Dom Carlos Duarte Costa, bispo diocesano de Botucatu (SP), era popularmente conhecido como bispo de Maura. Havia se desentendido com o Vaticano, participou da Revolução Constitucionalista de 1932 e opunha-se à ditadura de Vargas. Foi preso em 1944, acusado de comunista. Isso se dava porque esse desentendimento com o Vaticano tinha marcas de conflito político, eclesial e teológico. Quanto ao aspecto político, Dom Carlos Duarte ousava defender o que ele chamava de “socialismo cristão” e se apoiava em categorias marxistas, segundo Freitas (1987, p. 12):

Dentro desse clima D. Carlos insistia em apoiar as categorias marxistas de análise, tais como: “história dialética”, “classes sociais”, “massa”, “proletariado”, “valor de uso”, “mais-valia”, “superestrutura” etc. Defendia a União Soviética como o resultado de uma legítima reação da classe operária ao imperialismo capitalista; reconhecia as dificuldades e os desmandos de Stalin, mas dizia: “Se a experiência russa fracassar, a perda será de toda a classe operária em todo o mundo”.

No âmbito “eclesiástico”, Dom Carlos considerava o papa como “apenas” o bispo de Roma; por isso, defendia que a Igreja fosse nacional. Quanto aos conflitos teológicos, acusava a Igreja de Roma de ser fascista, pois combatia os socialistas, protegia a propriedade privada e mantinha as desigualdades sociais como “ordem natural proposta por Deus” (Dom Carlos, 1945 *apud* Freitas, 1987, p. 14).

Dom Carlos reconhecia a assistência do Espírito Santo a qualquer leigo, considerava o acesso à interpretação das Sagradas Escrituras, aceitava o divórcio e as práticas ecumênicas. Por essas e outras questões, foi excomungado em 1945 pelo papa Pio XII. É nesse contexto que se instala o cisma entre a Igreja Católica Apostólica Romana e a Igreja Brasileira.

Depois de excomungado, a 06 de julho de 1945, Dom Carlos fundou a Igreja Católica Apostólica Brasileira, sendo “eleito” o primeiro bispo da nova Igreja pelos fiéis que com ele estavam. Como é possível ver nos anexos da obra de Souza “A Reforma do Brasil” (1974), a ata de fundação da Igreja tem a assinatura de apenas um clérigo, o próprio Dom Carlos, que é seguida das assinaturas de vários fiéis que com ele assumiam a empreitada desta nova Igreja. Para Guisolphi (2021 *apud* Oliveira, 2023), boa parte dos que assinam o documento de fundação, pessoas notáveis na sociedade Fluminense, estariam associadas a outros grupos como a Maçonaria e o Espiritismo. A mesma análise faz Silva (2017), considerando que a fundação e permanência/resistência da Igreja se fez por grupos colocados à margem pela Igreja Católica Apostólica Romana.

Da fundação da Igreja Brasileira até a publicação do **Manifesto à Nação** passou-se exatamente um mês e 12 dias, tempo relativamente curto, considerando-se que os recursos do bispo eram escassos e que o próprio processo para a publicação da revista era lento. Vale ressaltar que o **Manifesto à Nação** é tido como “o mais importante documento confessional da ICAB” (Freitas, 1987, p. 10).

Considerando que, para a Análise do Discurso, não são os sujeitos empíricos que são tomados para análise, mas sim as posições sujeitos do discurso (Orlandi, 2006), procuremos, agora, visualizar estas posições na materialidade discursiva do **Manifesto à Nação**. Primeiro, quem fala no **Manifesto**? Nossa análise nos leva a identificar duas posições de sujeitos que falam nessa textualidade. Essas posições ora se entrelaçam e ora se separam para falar uma de cada vez. A primeira voz do **Manifesto** é da posição sujeito do bispo do Rio de Janeiro, Dom Carlos, que não é apenas o bispo do Rio de Janeiro, mas também o ex-bispo de Maura e o ex-bispo de Botucatu, além de sujeito excomungado pelo papa Pio XII. Esta posição se evidencia pelo uso do pronome de primeira pessoa (eu), mas também, e principalmente, pelo confronto de sua história com a Igreja de Roma, que a todo o momento vem à tona na textualidade do **Manifesto**, como podemos observar nas sequências seguintes⁴:

⁴ Como dissemos anteriormente, todas as nossas sequências discursivas foram retiradas do livro “Abençoada Rebelião”, de Freitas (1987), pelo qual tivemos acesso ao **Manifesto à Nação**.

SD.3: Eu fui bispo de Botucatu e, posteriormente, bispo titular de Maura, e agora, **por vontade popular, bispo do Rio de Janeiro**. (Dom Carlos, 1945 *apud* Freitas, 1987, p. 26).

SD.4: Eu sou o verdadeiro sucessor dos apóstolos, e todos os atos praticados por mim são válidos e lícitos. (Dom Carlos, 1945 *apud* Freitas, 1987, p. 46).

Essa posição de bispo do Rio de Janeiro (“por vontade popular”/“sucessor dos apóstolos”) faz emergir no discurso toda uma carga semântica de confronto advinda da história desse sujeito. Há uma gradação na textualidade, pois ser bispo de Botucatu não é o mesmo que ser bispo titular de Maura. Bispo titular era um pontífice sem nenhum poder administrativo que estava sujeito ao bispo diocesano de onde residia, e tudo o que fazia tinha de passar pelo aval deste bispo diocesano. Já a condição de bispo do Rio de Janeiro, líder da Igreja Católica Apostólica Brasileira, não é a mesma da de ser bispo titular de Maura ou bispo de Botucatu, pois a força que uma Igreja e outra detinham naquela sociedade não era similar. Ou seja, Dom Carlos era agora bispo de outra Igreja (a Igreja brasileira).

A posição sujeito parece ser a mesma no sentido de ser um bispo “católico”. No entanto, essa posição sujeito é forjada e estabelecida através de uma teologia milenar com os seus inícios no começo da Idade Média, mediante a teologia patrística. A posição sujeito de bispo católico possui traços semântico-discursivos que permitem identificá-la mesmo em situações diversas, como é o caso dessas três formas em que se apresentou Dom Carlos, isto é: 1) bispo de Botucatu; 2) bispo titular de Maura; e 3) bispo do Rio de Janeiro, agora, da recém-criada Igreja Católica Apostólica Brasileira.

Nesta posição de bispo “católico” do Rio de Janeiro, sua história emerge, como já dissemos, na textualidade do discurso, confrontando-se com seus interlocutores, estabelecendo relações de força. Em determinados momentos do **Manifesto**, Dom Carlos traz totalmente para si, isto é, para a posição-sujeito de bispo do Rio de Janeiro, a responsabilidade sobre a criação da nova Igreja:

SD.5: Separando-me da Igreja Romana, a fim de estabelecer a Igreja de Cristo na sua pureza, corrigindo seus erros, procuro centralizar na figura de Cristo para que todos os cristãos no verdadeiro Cristo tenham seu modelo e advogado diante de Deus Pai. (Dom Carlos, 1945 *apud* Freitas, 1987, p. 46).

Notem que nesta sequência, a criação da Igreja está totalmente centrada nele (“separando-me da Igreja de Roma”). Essa posição aparece em todas as partes do **Manifesto**. Vemos aí o funcionamento da interpelação-identificação ideológica (Althusser, 1985; Pêcheux 1988). O sujeito interpelado responde, funcionando no reconhecimento/desconhecimento da posição ideológica que assume: “Separando-me da Igreja Romana, a fim de estabelecer a Igreja de Cristo na sua pureza”.

A segunda posição sujeito que fala no discurso é a da própria Igreja brasileira. Orlandi (2002) definirá o discurso religioso como aquele em que o homem faz falar a voz de Deus. No discurso religioso, podemos demarcar um “discurso eclesiástico”, ou seja, o discurso da Igreja, e não da religião, que muitas vezes podem não coincidir. Se fizermos o deslocamento do que

disse Orlandi sobre o discurso religioso e aplicarmos ao “discurso eclesiástico”, compreenderemos que este discurso é o em que se faz falar a voz da Igreja. Notem, a voz da Igreja não é a voz de Deus, pois são distintas em seus efeitos: “separa-se da igreja [Romana] para corrigir seus erros”.

Temos então nesse amplo discurso religioso, em nossa visão, um discurso eclesiástico, no qual o homem faz falar a voz da (nova) Igreja, e, por sua vez, faz falar a voz de Deus, “centralizando na figura de Cristo”. No **Manifesto à Nação**, o “discurso eclesiástico” faz falar a voz da nova Igreja, da Igreja Católica Apostólica Brasileira.

É preciso destacar que essa posição sujeito Igreja não aparece de imediato no **Manifesto**, ela só aparecerá na última parte, justamente a que apresenta a Igreja à Nação brasileira, mas ainda assim essa posição se reveza com a de bispo do Rio de Janeiro.

Observemos sua primeira projeção no discurso:

SD.6: O movimento que ora se processa no Brasil, com possíveis ramificações em outras nações do continente americano e de outros continentes, visa centralizar a pessoa de Cristo, procurando a harmonia e a concórdia entre todas as religiões. (Dom Carlos, 1945 *apud* Freitas, 1987, p. 45).

Percebe-se aqui que, enquanto efeito discursivo, não é o bispo do Rio de Janeiro que está falando, mas a Igreja (brasileira), cuja voz ele faz falar como representante maior do “movimento”. Aqui não é ele que centraliza a pessoa do Cristo, como na sequência discursiva anterior, mas é a Igreja brasileira que o faz. Também será a Igreja quem estabelecerá as principais diferenças doutrinárias com a Igreja Romana:

SD.7: Admite o divórcio, dentro do evangelho. **Abole o celibato eclesiástico**, por ser contra as leis da natureza. **Rejeita a confissão auricular**, por absurda. **Permite, aos sacerdotes, ter uma profissão** civil ou militar. (Dom Carlos, 1945 *apud* Freitas, 1987, p. 46 – grifos nossos).

Retomemos a questão das relações de força do discurso de cada posição sujeito. Podemos observar que na sequência discursiva destacada acima, há o tracejar de uma linha que separa doutrinariamente a Igreja Católica Apostólica Brasileira da Igreja Católica Apostólica Romana. No entanto, quem fala aqui não é o bispo do Rio de Janeiro, quem fala é a Igreja, ou seja, faz falar no **Manifesto à Nação** a voz da nova Igreja (é a instituição que fala e faz significar). Esta Igreja estabelece a não obrigatoriedade do celibato, aceita o divórcio, rejeita a confissão auricular e permite que sacerdotes trabalhem. No jogo discursivo, Dom Carlos faz falar a Igreja brasileira para que esta estabeleça outros princípios e permissões que não se dão na Igreja Romana.

A nosso ver, são as duas vozes que falam no **Manifesto à Nação**: a posição de bispo do Rio de Janeiro (da Igreja Católica Apostólica Brasileira) contrária à posição sujeito Igreja Católica Apostólica Romana. A força para dizer o que precisa ser dito é evocada pela voz da recém-criada Igreja Brasileira, pois é a instituição e, por isso, tem autoridade maior que Dom Carlos, ou seja, na formulação do discurso desliza-se do “eu” para a “Igreja Brasileira”.

Identifiquemos agora os interlocutores do **Manifesto**. Um deles é a “Nação brasileira”, que podemos ver no título do documento. É para ela, especialmente, que parece se dirigir o **Manifesto**. Dom Carlos apresenta uma Igreja Brasileira para os brasileiros e, por isso, se aponta constantemente a eles:

SD.8: Saiba o público brasileiro que, durante os mil primeiros anos da Igreja, nunca se recebeu como validamente decidido por sentença papal qualquer ponto de doutrina. (Dom Carlos, 1945 *apud* Freitas, 1987, p. 26, grifo nosso).

Essa sequência discursiva foi retirada da primeira página do **Manifesto**, no qual Dom Carlos chama a atenção do “público brasileiro” para uma realidade anterior àquela em que eles viviam, na qual não havia um papa que pudesse decidir por meio de bula qualquer doutrina da Igreja. O que importa para nós nesta sequência é o chamamento do “público brasileiro” (nação). Percebe-se que ainda não são chamados de “fiéis”, pois a igreja brasileira estava sendo gerada.

Os outros dois interlocutores o são de forma indireta. Temos, então, a Igreja Católica Apostólica Romana e o papa Pio XII, que é evocado na posição de bispo de Roma, Eugênio Paccelli. Neste ponto, uma questão histórica, que vem pela memória “como estruturação da materialidade discursiva complexa” (Pêcheux, 1999, p.52), atravessa o discurso do **Manifesto** em sua constituição como discurso de mudança e resistência à Igreja de Roma. Podemos notar um atravessamento histórico que pode remontar, por semelhança, a Martinho Lutero. Esse padre, que foi monge agostiniano e que é conhecido mundialmente como o grande nome da Reforma protestante, teve sua grande virada em direção ao movimento cismático a partir da elaboração de suas 95 teses contra as indulgências, as quais ele fixou na porta da catedral de Wittenberg (Bray, 2017).

Outro momento importante teria ocorrido no Concílio Vaticano I, no qual se decidia sobre o dogma da infalibilidade papal. Na época, o Concílio era presidido pelo papa Pio IX, e foi a este que se dirigiu o famoso discurso do bispo Strossmayer⁵, que rejeitava a infalibilidade papal, afirmando que se Pio IX era infalível, os outros também o eram. Porém, a história mostrava que papas desfaziam o que seus antecessores haviam feito, condenavam o que seus antecessores apoiavam e, em alguns casos, condenavam os próprios antecessores.

Como explica Correia (2018), esse discurso é questionado por muitos teólogos católicos. O caso é que deste Concílio surgiu mais um cisma, o da Igreja Vétero Católica de Utrecht. O discurso de Strossmayer, sendo realmente dele ou não, inscreve-se na história como um manifesto contrário à Igreja de Roma e a seu líder supremo, bem como demarca o início de um novo tempo e de uma nova Igreja.

Há ainda outro manifesto que atravessa o discurso de Dom Carlos, mas, neste caso, ele se faz presente nominalmente e é lembrado pelo bispo do Rio de Janeiro. Referimo-nos ao Manifesto do Cônego Amorim, que em 1912 fundou uma Igreja também denominada Católica

⁵ Supostamente proferido no Concílio Vaticano I que se iniciou em 1869 e se encerrou em dezembro de 1870. Tivemos acesso a esse discurso pela obra de Souza (1974).

Apostólica Brasileira. Seu manifesto marcou a criação desta nova Igreja e, assim como os exemplos anteriores, também se contrapunha à Igreja de Roma.

Dom Carlos o cita no **Manifesto**:

SD.9: O CÔNEGO MANOEL CARLOS DE AMORIM CORREIA FOI O FUNDADOR DA IGREJA CATÓLICA APOSTÓLICA BRASILEIRA, EM ITAPIRA, ESTADO DE SÃO PAULO, EM 30 DE JANEIRO DE 1912. Vitimado por uma gripe, foi envenenado pelo farmacêutico, comprado por dez contos de réis e educação gratuita de duas filhas. Cheio de remorsos, na hora de sua morte, fez esta revelação. (Dom Carlos, 1945 *apud* Freitas, 1987, p. 33, destaques do autor).

Dom Carlos se coloca, aqui, como um continuador da Igreja fundada pelo Cônego Amorim, que, por não ser bispo, não ordenou padres ou consagrou bispos, morrendo com ele a Igreja fundada em 1912.

Esses três fatos que trouxemos da história da Igreja nos permitem compreender os efeitos de sentido que se estabelecem pelo próprio funcionamento da textualidade desse documento em análise. Pois, como diz Pêcheux (1999, p.52): “a memória discursiva seria aquilo que, face a um texto que surge como acontecimento a ler, vem restabelecer os ‘implícitos’ [...] de que sua leitura necessita”. Nessa direção, podemos dizer que se trata de um **Manifesto** que, ao longo da história religiosa, marcou, no Brasil, uma forma de resistência à Igreja Romana, produzindo algo “novo”.

Encerramos as análises das Condições de Produção do **Manifesto à Nação** e passamos agora à análise das relações de força e do silêncio no discurso de Dom Carlos Duarte Costa.

3 Relações de força e silenciamentos no Manifesto à Nação

O objetivo da análise de discurso é descrever o funcionamento do texto. Em outras palavras, sua finalidade é explicitar como um texto produz sentidos. Em seu trabalho, o analista de discurso deve *mostrar* os mecanismos dos processos de significação que presidem a textualização da discursividade (Orlandi, 2001, p. 23)

Nesta parte iremos mobilizar as categorias de relações de força e de silêncio. Como dissemos, elas funcionam conjuntamente na produção de sentidos no **Manifesto à Nação**. Por isso, não faremos uma análise em separado destas duas categorias, mas articuladas a partir das sequências discursivas que seguem.

Dom Carlos inicia o **Manifesto** do seguinte modo:

SD.10: Pela leitura dos jornais do dia 6 de julho do corrente ano, tive conhecimento de que **um homem, igual a mim, com os mesmos poderes que eu tenho, Bispo como eu sou, Pastor de almas como eu sou, me havia excomungado.** (Dom Carlos, 1945 *apud* Freitas, 1987, p. 26 – grifos nossos).

Cabe frisar que em toda a primeira parte do **Manifesto**, Dom Carlos argumenta sobre sua autoridade, sobre a autoridade de sua Igreja (brasileira), sobretudo em relação à Igreja

Romana. Observa-se o funcionamento de um confronto para se instalar a fundação da nova Igreja (Igreja Católica Apostólica Brasileira). A sequência discursiva (SD.10) traz à tona as relações de força que estão em jogo entre o papa (bispo) da Igreja Romana e Dom Carlos, (bispo) da Igreja Brasileira. Estabelece-se um conflito entre a Igreja Brasileira recém-criada e a Igreja Romana que o excomungou.

Note-se os termos usados na sequência: “igual a mim”, “mesmos poderes”, “como eu sou”. Estes termos, que se referem ao papa da época, Pio XII, coloca o Sumo Pontífice numa posição discursiva semelhante à de Dom Carlos. Isto porque ele não quer tratar com o papa, mas com o bispo de Roma, Eugênio Paccelli, nome de batismo do papa Pio XII. É importante salientar que em todo o **Manifesto**, Dom Carlos não mencionará nenhuma vez o título Pio XII; sempre que se refere ao pontífice romano, ele usa outros termos, mas nunca Pio XII.

Vejamos a construção discursiva constituída por fragmentos retirados do Manifesto (Dom Carlos, 1945 *apud* Freitas 1987):

Não é o papa, é um homem. (Igual a mim)
Não é o papa, é um bispo. (Como eu sou)
Não é o papa, é um pastor de almas. (Como eu sou)
Logo, como havia de me excomungar?

O silêncio em relação à denominação Papa Pio XII é “gritante”. Como bem disse Orlandi (2002, p. 105): “As palavras vêm carregadas de silêncio(s)”. Quando Dom Carlos usa o termo “bispo” ou “pastor de almas” para se referir ao papa, ele está silenciando (deslegitimando) a posição de chefe da Igreja de Roma e, mais do que isso, desconstrói a força que essa posição (papa) tem na sociedade brasileira.

Dom Carlos, em sua argumentação, visa tanto os que lhe são favoráveis quanto os seus inimigos, sobretudo Pio XII. Os gestos de antecipação dos dizeres do bispo estão concentrados, justamente, nas relações de força estabelecidas. Quem é Dom Carlos para enfrentar o papa Pio XII? Por que o fiel católico apostólico romano ouviria um “simples” bispo em vez de ouvir o papa, que é o “Vigário de Cristo⁶”?

Na sua argumentação, Dom Carlos busca nivelar os lugares discursivos:

SD. 11: O papa é simplesmente o bispo de Roma, como eu fui bispo de Botucatu e, posteriormente, bispo titular de Maura, e agora, **por vontade popular, bispo do Rio de Janeiro**. (Dom Carlos, 1945 *apud* Freitas, 1987, p. 26 – grifos nossos).

Neste jogo argumentativo, observamos o embate das diferentes forças do discurso. Dom Carlos usa o termo “simplesmente” para designar o papa, deslegitimando sua autoridade. Nestes termos, caracteriza-o não como Sumo Pontífice, mas como “bispo de Roma”. Dom Carlos busca desconstruir a projeção discursiva do lugar singular do papa. “Simplesmente” é um termo que não condiz com o poderio papal, mas no discurso de Dom Carlos funciona como um nivelador entre os dois lugares discursivos. Já o termo “bispo de Roma”, apesar de notoriamente ser também uma designação do papa, é um termo limitador do poder universal do papado.

⁶ Título comum aos papas, assim como: sucessor de Pedro, príncipe dos apóstolos, Sumo Pontífice, etc.

Dom Carlos compreende que dessa posição discursiva, há poderes completamente desiguais, então busca um nivelamento por outros meios, inclusive evitando nomeá-lo, produzindo interdição. Com o papa sendo colocado “simplesmente” na posição de bispo de Roma, há no discurso uma aproximação, ainda que imaginária, dos lugares discursivos, pois se verifica um confronto entre dois bispos: o de Roma e o do Rio de Janeiro.

Dom Carlos insistiu neste ponto:

SD.12: Lembre-se **o meu irmão no episcopado, Eugênio Paccelli**, que a primeira manifestação da Igreja cristã deu-se em Jerusalém, sendo presidida por Tiago, bispo de Jerusalém, e não por Pedro, apelidado príncipe dos apóstolos pela Igreja Romana. (Dom Carlos, 1945 *apud* Freitas, 1987, pp. 26-27, grifos nossos)

Nessa sequência, Dom Carlos, além de insistir em colocar o papa como bispo, chamando-o de “meu irmão no episcopado”, ainda evoca seu nome próprio, não o característico de seu lugar; ele convoca o sujeito empírico, ele chama a Eugênio Paccelli. Este ato causa um efeito desmistificador, ou dessacralizador, em torno da pessoa do papa. Como já dissemos anteriormente, o bispo do Rio de Janeiro em nenhum momento do **Manifesto** utilizará o nome Pio XII⁷ para se referir ao papa e, neste momento, ao evocar o nome Eugênio Paccelli, ele evoca também a humanidade, os defeitos, os erros e as incertezas de uma pessoa comum.

Na materialidade do texto, Dom Carlos quer confrontar um bispo e outro bispo. Ou seja, trazê-los para um nível onde as forças possam ser mais ou menos equivalentes e onde o discurso possa ser reversível. Orlandi (1996a), ao sugerir uma tipologia do discurso, caracteriza o discurso religioso como um discurso autoritário, no qual não há reversibilidade: o lugar de quem fala e o de quem escuta não sofrem alternâncias. Não é à toa que Dom Carlos vai evocar, pela memória discursiva, uma autoridade equivalente à do papa para os católicos: As Escrituras Sagradas.

A Igreja é dirigida por três grandes pilares: a tradição, as Escrituras e o magistério, sendo o papa o representante maior deste último. Dom Carlos buscará nesses pilares desconstruir a imagem discursiva do papa. Ele evoca o primeiro concílio da história da Igreja, registrado no livro dos Atos dos Apóstolos, que mostra Tiago, considerado o primeiro bispo de Jerusalém, a presidir o concílio, exercendo autoridade sobre o apóstolo Pedro, considerado posteriormente como o primeiro papa.

Note-se o sintagma verbal que inicia a sequência discursiva acima: “Lembre-se”. Dom Carlos parece querer que o papa Pio XII “lembre-se” de que seu poder não vem do berço do cristianismo e faz isso como um “alerta” para que o “povo brasileiro” conheça essa história, uma vez que aquele poder nem sempre existiu e, por isso, pode ser desconstruído.

⁷ A tradição de mudar seus nomes de batismo por nomes de santos e, principalmente, por nomes de papas antecessores remonta ao século VI, mas é no século XVI que ela se encontrará totalmente firmada.

Além das Escrituras, ele evoca a tradição e o magistério dos antigos padres, como Agostinho e Clemente, para endossar a argumentação de que a Igreja primitiva não reconhecia o poder papal. Na busca por um testemunho maior, ele toma a fala do bispo de Cesareia, que viveu entre os séculos II e III, para desferir uma crítica ao bispo de Roma:

SD.13: Como o público verifica, o governo da Igreja **sempre esteve** nos seus primórdios, **na união do episcopado**, não nas mãos do Bispo de Roma, sendo este **igual a qualquer bispo**. (Dom Carlos, 1945 *apud* Freitas, 1987, p. 28, grifos nossos).

Dom Carlos chama a atenção de que o que ele diz é verificável enquanto fatos históricos. Ou seja, ele busca a retomada de uma memória, dizeres outros que estão nos processos históricos e que são retomados para produzir efeitos de sentidos. Assim, seu dizer, ao evocar uma memória, produz um efeito de “verdade”, pois desregula e regula a repetição do discurso. Ele quer basear sua argumentação em algo palpável para seu interlocutor. Sua argumentação busca apontar para o real da história, a fim de ratificar sua força discursiva.

Segundo Correia (2018), houve uma luta entre os cinco grandes patriarcas da Igreja cristã primitiva; desta corrida, Roma saiu vencedora sobre os demais patriarcas, e de um modo tão forte que apagou da história dos católicos que nem sempre houve um papa e que há outras igrejas cristãs primitivas.

Chegamos então a outro ponto importante nas relações de força desse confronto: um retorno à memória dos primeiros quatro séculos do cristianismo.

SD.14: De Gregório VII em diante, é que Papas se consideram Pais comuns da cristandade, isto é, Papas. Gregório VII criou esta honraria para si e seus sucessores, na sede de Roma. [...] **Os fiéis participavam** não só da eleição dos seus bispos, sacerdotes e diáconos, mas, também, **tomavam parte nas assembleias dos concílios, em verdadeira democracia religiosa**. [...] **O Bispo de Roma, colocando os interesses temporais e políticos acima dos interesses de Cristo**, está *ipso facto*, há séculos excomungado pela opinião pública mundial, segregado, portanto, da verdadeira Igreja de Cristo. (Dom Carlos, 1945 *apud* Freitas, p. 26 a 28, grifos nossos).

Dom Carlos quer fazer circular novos sentidos a partir do já-dito, da história que ele traz à tona via memória discursiva. Assim, os sentidos que estavam apagados são trazidos à tona.

Segundo Florêncio *et al.* (2009, p. 66, grifo nosso):

A circularidade de discursos na sociedade propicia, pois, a manutenção ou alteração de regras sociais determinadoras das relações de dominação, que somente podem ser detectadas no empreendimento da descoberta de sentidos silenciados ou obscurecidos no dizer.

É na circularidade dos sentidos silenciados que se dá a manutenção ou a alteração das regras sociais. Daí o empenho na argumentação do bispo do Rio de Janeiro em tornar conhecido o que foi silenciado, ao tempo que ele também usa do silêncio para resistir ao que já está posto como “evidência” de sentidos e de sujeitos.

Dom Carlos concluirá a primeira parte do **Manifesto à Nação** desconstruindo a própria excomunhão:

SD.15: O público brasileiro fica ciente de que o Bispo de Roma, Eugênio Paccelli, **não tem poder para me excomungar** e, de acordo com o que acabo de expor, **eu sou mais Bispo do Rio de Janeiro, por ter sido eleito por aclamação popular, do que ele bispo de Roma, eleito por Cardeais italianos.** (Dom Carlos, 1945 *apud* Freitas, 1987, p. 29, grifos nossos).

A sequência discursiva acima, quase toda destacada por nós, revela a continuidade do jogo argumentativo do bispo do Rio de Janeiro, que traz mais uma antecipação ao imaginar a aceitação do público brasileiro a partir da emergência dos sentidos silenciados. Em seguida, afirma categoricamente que o bispo de Roma não tem poder para excomungá-lo. Aqui há mais silêncio por parte de Dom Carlos.

Se seguirmos sua argumentação, o bispo de Roma realmente não tem poder de excomungá-lo. Cumpre notar que o lugar discursivo de bispo de Roma, resgatado na história, é limitador para o pontífice, contudo o silêncio ocorre no sentido de que não foi como bispo de Roma que Pio XII excomungou Dom Carlos, porém de outro lugar discursivo, de um lugar construído pelas práticas históricas no decorrer dos séculos e que lhe confere força para sentenciar um bispo à excomunhão. Este lugar é o de papa, o de Chefe Supremo da Igreja Católica Apostólica Romana.

Outro ponto a se destacar da sequência discursiva anterior é o que valida o lugar de fala. Dom Carlos argumenta ser bispo do Rio de Janeiro com muito mais direito do que Pio XII ser bispo de Roma, pois Dom Carlos foi eleito pelo povo do Rio de Janeiro, e o papa, por cardeais italianos. A participação popular nas reuniões, nos concílios, era comum no início do cristianismo, quando os fiéis tinham direito a voz e voto, como testificam os chamados pais da Igreja.

Trazendo esta memória ao seu discurso, validando-o pela voz da Igreja, Dom Carlos pretende projetar uma posição discursiva maior que a do papa, pois, dizendo a Igreja que um bispo deve ser eleito com a participação dos fiéis e sendo o papa eleito pelos cardeais para bispo de Roma e chefe da Igreja sem a participação da comunidade de Roma, seu cargo não é legítimo. É interessante visualizar as formações imaginárias que entram em jogo neste embate de forças. Lembremos que as posições discursivas não correspondem aos sujeitos empíricos, mas a uma projeção ideológica dos lugares ocupados por tais sujeitos.

Neste jogo, essas posições podem ser alteradas, pode haver resistência, embora não seja fácil a desconstrução do velho e o surgimento do novo. De todo modo, o novo faz parte do jogo discursivo, como lembra Florêncio *et al.* (2009, p. 49), “o ser social tem como processualidade de sua reprodução a criação do novo, isto é, a marca do sujeito humano é criar o novo, a partir do já constituído”.

A última sequência discursiva que trazemos parece ilustrar bem isso:

SD.16: Volta, pois, a Igreja Brasileira aos primeiros tempos do Cristianismo. (Dom Carlos, 1945 *apud* Freitas, 1987, p. 47).

Portanto, a Igreja Católica Apostólica Brasileira apresenta-se como um “novo” que retoma o início do cristianismo. Trata-se de uma atualização do já-dito, desregularização e regularização da memória discursiva. De fato, sua estrutura, doutrina e credo são compartilhados com outras Igrejas do berço do cristianismo, como a Católica Romana ou a Igreja Ortodoxa. O efeito de sentido produzido na textualidade do **Manifesto à Nação** coloca a Igreja brasileira como algo “novo” que atualiza o “velho” das práticas da Igreja do início do cristianismo.

Vimos que as relações de força e o silêncio se articularam nessa discursividade, materializando lutas sociais que ocorrem nos lugares e nas posições que a sociedade projeta na concretude do discurso. O cristianismo, especificamente o catolicismo, é uma religião heterogênea e que muda no decorrer do processo histórico em suas dimensões políticas, econômicas, culturais, espirituais, jurídicas, etc. Essas mudanças ocorrem em processos de continuidades e rupturas, ou como diz Pêcheux (2002), em processos de estrutura e acontecimentos.

Considerações finais

A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o ópio do povo
(Marx, 2010, p. 145)

Da perspectiva materialista em Análise do Discurso, não poderíamos concluir esta reflexão sem recorrer à famosa frase de Marx sobre a religião. Gostaríamos de chamar atenção para o pensamento dialético que nela se inscreve, ou seja, a religião como **expressão** e, ao mesmo tempo, como **protesto da miséria real**. Daí as contraditórias interpretações de caráter crítico e irônico: “Ela [a religião] é o *ópio* do povo”.

Para a Análise do Discurso, estudar fenômenos religiosos é olhar, sobretudo, para suas contradições materiais. Dizendo de outro modo, é preciso estabelecer relações com a história, pois a religião, em seu caráter ideológico, possui força material, visto que pode produzir revoltas ou reproduzir opressões de classe, raça, gênero, etc. A Igreja pode estabelecer aliança com a classe dominante (com o capital) ou manter fortes laços de solidariedade com a classe explorada (trabalhadora). Isso significa que a crítica ao discurso religioso também deve passar pelas relações políticas, jurídicas e econômicas de uma dada conjuntura histórica.

No caso em estudo, pudemos compreender que Dom Carlos, em seu **Manifesto à Nação**, apresenta um discurso de resistência, numa época em que a liberdade religiosa e a pluralidade de igrejas ainda não eram uma realidade com tamanha disputa no Brasil. Desse acontecimento deriva o apoio que Dom Carlos recebeu de outros grupos religiosos que também buscavam se “fazer ouvir”. Usando da voz da Igreja, ele busca dar significado às suas palavras

para sustentar seus argumentos. Assim, Dom Carlos, na textualidade de seu discurso, faz falar a voz da Igreja e, por conseguinte, decreta (inaugura) uma nova Igreja no Brasil, confrontando-se e disputando com a Igreja de Roma.

É interessante refletir o que diz Alves (2021) quando afirma que o Manifesto foi também uma tentativa de Dom Carlos de minimizar sua excomunhão demarcando um novo acontecimento histórico, ao que se pode concluir que os acontecimentos discursivos também recorrem ao silêncio e silenciamento, neste caso, em favor do bispo do Rio de Janeiro em sua resistência. O próprio Dom Carlos, em carta enviada a um bispo constituído por ele, interpreta esse acontecimento de fundação, declarando: “Estamos escrevendo uma página belíssima na vida de nosso país. Mais tarde passaremos como os verdadeiros pioneiros da liberdade de consciência e de pensamento, na vida da nação brasileira” (Dom Carlos, 1951 *apud* Alves, 2021, p. 77).

É preciso dizer nessas considerações finais que é certo que os lugares sociais do qual se fala já estão estabelecidos, ainda que pareçam novos, como é o caso do bispo do Rio de Janeiro ou de chefe da Igreja Católica Apostólica Brasileira; esses lugares (da religião/instituição Igreja) já estão construídos pela sociedade ao longo dos processos históricos e discursivos e são marcados por contradições de várias ordens, especialmente por contradições de classes. Portanto, não se trata de algo “espiritual” no sentido idealista, senão de algo material no qual os sujeitos transformam lugares, sentidos e a si mesmos em suas práxis sócio-históricas.

Como vimos, o próprio embate que se dá no discurso pelas relações de força permitem e regulam a resistência a determinadas ordens e princípios religiosos tidos como “universais”. Assim, o sujeito não está fadado a aceitar determinado poder coercitivo, pois sempre há outros caminhos para a tão almejada liberdade, como observam Florêncio *et al.* (2009, p. 53): “nenhuma realidade oferece apenas uma alternativa, e é nesse espaço de escolha que a subjetividade exerce a capacidade de produzir o novo em todas as práticas humanas, inclusive a discursiva”. Isso significa que o futuro, apesar da destrutividade produzida pelo sistema capitalista, está aberto e passa pelo **protesto da miséria real**.

Consideramos que Dom Carlos expressou forças em lutas e procurou neste espaço e tempo da Palavra instalar outro sítio de significância, vale ressaltar, por fim, que a Igreja Brasileira também vai se deparar com as relações sociais capitalistas e suas práticas destrutivas, com a ditadura militar, com as diversas ameaças à democracia, com o Estado neoliberal, com inúmeras ideologias perversas, etc. Ou seja, não há como escapar dessas faces do real que têm peso na história da sociedade brasileira. No entanto, essas questões que tocam mais uma vez nos processos de resistência e no conservadorismo das práticas religiosas merecem maiores aprofundamentos e, por isso, as deixaremos para um futuro estudo.

Referências

- ALVES, F. *Cisma na Igreja Católica: O bispo de Maura e a fundação da Igreja Brasileira*. Campina Grande: Editora Bagagem, 2021.
- ALTHUSSER, L. *Aparelhos ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- BRAY, G. Teologia Medieval. In: BARRETT, M. *Teologia da Reforma*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.
- CORREIA, T. *Os efeitos de sentido do nome pontifício no discurso do papa Francisco: Uma análise discursiva*. 2018. 50f. Trabalho de conclusão de curso. (Graduação em Letras). Universidade Federal de Alagoas. Maceió, 2018.
- FLORÊNCIO, A. et al. *Análise do discurso: fundamentos & práticas*. Maceió: Edufal, 2009.
- FREITAS, G. *Abençoada Rebeldia*. São Paulo: Centro de Estudos Teológicos – ICAB, 1987.
- MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MÉNDEZ, L. *Igrejas Católicas Nacionais: Origem e normas*. Brasília: Editora Ser, 2005.
- MOREIRA, C. *Produção, circulação e funcionamento da censura na ditadura militar brasileira e no fascismo italiano: a censura na ordem do discurso*. 2009. 187 f. Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem). Universidade Federal Fluminense. Niterói: 2009.
- OLIVEIRA, F. *"Por Cristo e pela Pátria": aspectos político-religiosos na instauração da Igreja Católica Apostólica Brasileira em Alagoas (1970 a 1973)*. 2023. 115f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Ouro Preto. Mariana: 2023.
- ORLANDI, E. (org.). *Palavra, fé, poder*. Campinas-SP: Pontes, 1987.
- ORLANDI, E. *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. Campinas-SP: Pontes, 1996a.
- ORLANDI, E. O discurso religioso. In: ORLANDI, E. *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. Campinas-SP: Pontes, 1996b.
- ORLANDI, E. *Discurso e texto: formulação e circulação dos sentidos*. Campinas-SP: Pontes, 2001.
- ORLANDI, E. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2002.
- ORLANDI, E. Análise de discurso. In: ORLANDI, E.; RODRIGUES, S. L. (orgs.). *Introdução às ciências da linguagem: discurso e textualidade*. Campinas-SP: Pontes Editores, 2006.
- ORLANDI, E. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. Campinas-SP: Pontes, 2007.
- PÊCHEUX, M. *Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Campinas: Editora da Unicamp, 1988.
- PÊCHEUX, M. Análise automática do discurso. In: GADET, F.; HAK, T. *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 1997.
- PÊCHEUX, M. Papel da memória. In: ACHARD, P. *Papel da memória*. Campinas-SP: Pontes, 1999.
- SILVA, Wagner. Um outro catolicismo: O Bispo de Maura e a Igreja Católica Apostólica Brasileira. *Revista Bilros*, Fortaleza, v. 5, n. 8, p. 106-125, jan.-abr.2017.
- SILVA SOBRINHO, H. F. da. O caráter material do sentido e as classes sociais: uma questão para a Análise do Discurso. *Polifonia*, [S. l.], v. 26, n. 43, p. 130-150, 2019. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/polifonia/article/view/8307>. Acesso em: 29 mai. 2024.
- SOUZA, F. *A Reforma no Brasil*. São Paulo: Editora Souza Lima Ltda., 1974.