

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA-MESTRADO**

JOÃO HENRIQUE SANTANA

**A INTERPRETAÇÃO DA BÍBLIA NA PRÁXIS MISSIONÁRIA DOS CAPUCHINHOS
NO PARANÁ E SANTA CATARINA**

CURITIBA

2020

JOÃO HENRIQUE SANTANA

**A INTERPRETAÇÃO DA BÍBLIA NA PRÁXIS MISSIONÁRIA DOS
CAPUCHINHOS NO PARANÁ E SANTA CATARINA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Teologia- PPGT, Área de concentração: Análise e Interpretação da Sagrada Escritura, da Escola de Educação e Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Teologia.

Orientador: Prof. Dr. Ildo Perondi

CURITIBA

2020

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Edilene de Oliveira dos Santos CRB-9/1636

S232i
2020 Santana, João Henrique
A interpretação da Bíblia na práxis missionária dos Capuchinhos no Paraná e Santa Catarina / João Henrique Santana ; orientador, Ildo Perondi. -- 2020
138 f. : il. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2020.
Bibliografia: p.130-138

1. Missões. 2. Capuchinhos. 3. Bíblia – Crítica, interpretação etc. 4. História eclesiástica. 5. Missão da igreja. I. Perondi, Ildo.
II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Teologia. III. Título

CDD. 20. ed. – 266



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
Escola de Educação e Humanidades
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Mestrado e Doutorado

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO Nº 021.2020
DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE Mestrado EM TEOLOGIA**

João Henrique Santana

Aos três dias do mês de agosto de dois mil e vinte, às quatorze horas, reuniu-se por videoconferência a banca examinadora constituída pelos professores doutores: Ildo Perondi (presidente), Vicente Artuso, Fabrício Zandonadi Catenassi e Valmor da Silva para examinar a Dissertação do mestrando **João Henrique Santana** ingressante no Programa de Pós-Graduação em Teologia - Mestrado, no ano de 2018, na Área de concentração: **Exegese e Teologia Bíblica**, Linha de Pesquisa: Análise e Interpretação da Sagrada Escritura. O mestrando apresentou a tese intitulada **A INTERPRETAÇÃO DA BÍBLIA DA PRÁXIS MISSIONÁRIA DOS CAPUCHINHOS NO PARANÁ E SANTA CATARINA**. O candidato fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e, após a defesa, o candidato foi aprovado com louvor pela Banca Examinadora. A sessão encerrou-se às 16:00 horas. **Para constar, lavrou-se a presente Ata**, que segue assinada pelo presidente da banca e pela coordenação do Programa. Os avaliadores participaram da banca de Defesa de Dissertação por videoconferência e estão de acordo com os termos acima.

Prof. Dr. Ildo Perondi
Presidente/Orientador

Prof. Dr. Vicente Artuso - via videoconferência
Convidado Interno

Prof. Dr. Fabrício Zandonadi Catenassi - via videoconferência
Convidado Interno

Valmor da Silva – via videoconferência
Convidado Externo



Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia - *Stricto Sensu*

Aos meus pais

Amélia Santana e João Santana (*in memoriam*).

Aos meus irmãos e sobrinhos.

Aos demais freis da Equipe Missionária do ano de 2017:

Carlos Gerber, Daniel Heizen Sobrinho,
João Paulo da S. Candido, Pedro Brondani e Roque da Silva.

AGRADECIMENTOS

A Deus, que inspirou Francisco e Clara de Assis no firme seguimento do amor, e me auxiliou na elaboração deste trabalho.

À minha família: Amélia, João (*in memoriam*), Edson, Márcia, Emerson, Maricélia. Com vocês aprendi a maior lição: o valor da vida.

Ao meu professor e orientador frei Ildo Perondi pelo empenho e dedicação em me conduzir e auxiliar na elaboração deste trabalho.

A todos os frades da Província São Lourenço de Brindes do Paraná e Santa Catarina, na pessoa do frei Pedro Cesário Palma, Ministro Provincial, e todo o Conselho.

À Equipe Missionária do ano de 2017: Carlos Gerber, Daniel H. Sobrinho, João Paulo da S. Candido, Pedro Brondani e Roque da Silva, por, de certa forma me inspirarem na elaboração deste trabalho e pelas experiências vividas.

Às fraternidades Nossa Senhora da Luz de Curitiba e aos confrades que me acolheram: Idacir Henrique da Silva e Luiz Felipe Camargo

À senhora Nelly Kirsten pela dedicação e ajuda no meu crescimento espiritual.

Aos confrades e amigos: João Paulo S. Candido, Renan Moretti, Luiz Felipe Camargo e Kleber Moresco.

Aos amigos: Nailson Bacon, Thiago Nogueira, Caio Caldeira e Marcus Vinicius Nunes.

***“Dirigindo-vos a elas, proclamai que
o Reino dos Céus
está próximo”
(Mt 10,7)***

RESUMO

O presente estudo possui como intuito apresentar *A Interpretação da Bíblia na Práxis Missionária dos Capuchinhos no Paraná e Santa Catarina*. Visa também conhecer a evolução da interpretação bíblica, por meio da ação missionária dos Freis Capuchinhos pré e pós-Concílio Vaticano II nos Estados do Paraná e Santa Catarina. Para se compreender a questão é necessário abordar o percurso histórico da Ordem Capuchinha e sua implantação definitiva no ano de 1919 no Paraná e Santa Catarina. Entre os trabalhos exercidos estão os missionários itinerantes que percorriam a região pregando as “Santas Missões Capuchinhas” a partir de 1946. O tema principal é a interpretação e a utilização das Sagradas Escrituras durante as Missões. Antes do Concílio Vaticano II, as pregações giravam em torno dos destinos últimos do homem, denominados de Novíssimos, tais como a Morte, Juízo, Purgatório, Céu, Inferno, destino da alma. A Bíblia enquanto objeto de leitura era desaconselhada e proibida, sendo substituída pelas “Histórias Sagradas”, que eram resumos de fatos bíblicos numa linguagem popular e selecionada pela Igreja. Após o Concílio Vaticano II (1962-1965), a Bíblia passou a ser encarada como necessária e imprescindível no contexto católico, popularizada entre os leigos. Desta forma, os missionários capuchinhos tiveram de se adaptar a esta nova realidade. Alguns documentos foram importantes nessa transformação, em especial a Constituição Dogmática *Dei Verbum*. Apesar de não se utilizar as Sagradas Escrituras em sua forma física, indiretamente nas pregações os capuchinhos a utilizavam como meio de fundamentar os Dogmas da Fé Católica. Também toda a missão da Ordem Capuchinha baseava-se na dimensão bíblica, em especial no envio missionário dos apóstolos presente em Mt 10,7-13. Sendo assim, os missionários itinerantes capuchinhos foram, direta ou indiretamente, responsáveis pela divulgação e popularização da Bíblia entre as pessoas, especialmente do interior do Paraná e Santa Catarina.

Palavras-chave: Missões; Capuchinhos; Interpretação bíblica; História da Igreja.

ABSTRACT

This study aims to present *The Interpretation of the Bible in the Capuchin Missionary Praxis in Paraná and Santa Catarina*. To present and learn about the evolution of biblical interpretation through the missionary action of the Capuchin Friars before and after Second Vatican Council in the States of Paraná and Santa Catarina. In order to understand the issue, it is necessary to address the historical path of the Capuchin Order and its definitive implantation in 1919 in Paraná and Santa Catarina. Among the works carried out are itinerant missionaries who traveled the region preaching the "Capuchin Holy Missions" from 1946. The main theme is the interpretation and use of the Holy Scriptures during the Missions. Before the Second Vatican Council, the sermons revolved around the ultimate destinies of man, called "Four Last Things" or "*quattuor novissima*" (in latin), such as Death, Judgment, Purgatory, Heaven, Hell, destiny of the soul. The Bible as an object of reading was discouraged and forbidden, being replaced by "Sacred Stories", which were summaries of biblical facts in a popular language and selected by the Church. After Vatican II (1962-1965), the Bible came to be seen as necessary and indispensable in the Catholic context, popularized in Catholic environments and among lay people. In this way, Capuchin missionaries had to adapt to this new reality. Some documents were important in this transformation, in particular the Dogmatic Constitution *Dei Verbum*. The whole mission of the Capuchin Order was also based on the biblical dimension, especially on the missionary sending of the apostles present in Mt 10,7-13. Although the Sacred Scriptures are not used in their physical form, the Capuchins used them indirectly in their preaching as a means of supporting the Dogmas of the Catholic Faith. Thus, Capuchin itinerant missionaries were directly or indirectly responsible for the dissemination and popularization of the Bible among people, especially from the interior of Paraná and Santa Catarina.

Keywords: Missions; Capuchins; Biblical interpretation; Church history.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AG – Decreto *Ad gentes*

Ca. – Cerca

CEBs – Comunidades Eclesiais de Base

Cf. – Confira

DV – Constituição Dogmática *Dei Verbum*

GS – Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*

LG – Constituição Dogmática *Lumen Gentium*

LPB – Leitura Popular da Bíblia

RB – Regra Bulada

RNB – Regra Não Bulada

Observação: As abreviações dos livros bíblicos estão em conformidade com as utilizadas pela Bíblia de Jerusalém.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 EIXOS HISTÓRICOS FUNDAMENTAIS: DE FRANCISCO DE ASSIS ÀS MISSÕES DO SÉCULO XX	14
2.1 FRANCISCO DE ASSIS: A GÊNESE DE UM MOVIMENTO.....	14
2.1.1 A conversão	16
2.1.2 O nascimento das Ordens e do Movimento Franciscano	18
2.1.3 Relação entre Francisco e as Escrituras.....	20
2.1.4 Pensamento missionário.....	23
2.2 A REFORMA CAPUCHINHA.....	24
2.2.1 Estruturação jurídica e expansão dos Capuchinhos	26
2.2.2 Expansão da Ordem Capuchinha	28
2.2.3 A chegada dos Capuchinhos na América	29
2.2.4 Os primeiros Capuchinhos no Brasil	31
2.3 OS MISSIONÁRIOS CAPUCHINHOS NO PARANÁ E SANTA CATARINA	33
2.3.1 Freis Timóteo de Castelnuovo e Luiz de Cimitille: expoentes da primeira missão	34
2.3.2 A segunda e definitiva fase da missão no Paraná.....	36
2.3.3 Os capuchinhos em Santa Catarina	39
2.3.4 O nascimento da Equipe Missionária.....	40
3 A PREGAÇÃO BÍBLICA-TEOLÓGICA NAS MISSÕES CAPUCHINHAS ANTES DO VATICANO II: MÉTODOS E CONTEÚDOS	44
3.1 AS SANTAS MISSÕES POPULARES	44
3.2 A GÊNESE DO MÉTODO DAS SANTAS MISSÕES CAPUCHINHAS	46
3.2.1 A metodologia das Santas Missões no Paraná e Santa Catarina.....	49
3.2.2 As Cruzadas Missionárias.....	52
3.3 A PREGAÇÃO PENITENCIAL: RAÍZES E PRÁTICAS.....	54
3.3.1 Raízes bíblico-franciscanas da penitência.....	54
3.3.2 Conteúdo da pregação penitencial	58
3.3.3 A pregação penitencial sacramental	59
3.4 A PREGAÇÃO SOBRE A MORTE	60
3.4.1 A Morte: término do tempo de prova e começo da retribuição	63
3.4.2 A síntese das Missões: “Salva a tua alma”	64
3.4.3 Concepção aquém dos textos bíblicos	65
3.4.4 Salvar a alma da morte eterna	66
3.5 ANTES DO CÉU OU INFERNO: O JUÍZO	68
3.6 O MEIO-TERMO DO CÉU: O PURGATÓRIO	71

3.7 A PREGAÇÃO SOBRE O CASTIGO ETERNO: O INFERNO	74
3.7.1 O Inferno na tradição eclesial	74
3.7.2 O Inferno na tradição escriturística	75
3.7.3 A concepção de inferno e a pregação popular	76
3.7.4 A pregação sobre o Céu	78
3.8 A BÍBLIA NAS SANTAS MISSÕES CAPUCHINHAS: ENTRE PROIBIÇÕES E RECEIOS.....	79
3.8.1 A pregação da Bíblia na gênese dos capuchinhos	81
3.8.2 A popularização das Bíblias protestantes e das “Histórias Sagradas”	83
4 A TEOLOGIA BÍBLICA DA MISSÃO FRANCISCANA-CAPUCHINHA E A MUDANÇA DE MÉTODO PÓS-VATICANO II.....	88
4.1 A TEOLOGIA BÍBLICA NEOTESTAMENTÁRIA DA MISSÃO FRANCISCANA-CAPUCHINHA	88
4.1.1 A base da missão cristã universal: Jesus de Nazaré	90
4.1.2 A missão universal dos discípulos e da Igreja	92
4.2 FUNDAMENTOS BÍBLICO-TEOLÓGICOS DA MISSÃO NAS FONTES FRANCISCANAS	94
4.2.1 Como devem ir os irmãos pelo mundo	95
4.2.2 Os que vão para o meio dos sarracenos e outros infiéis.....	97
4.2.3 Os pregadores.....	100
4.3 RAIZ DA MISSÃO FRANCISCANA: Mt 10,7-13	101
4.4 A INFLUÊNCIA DE Lc 10,4-7 NA PRÁTICA MISSIONÁRIA FRANCISCANA....	105
4.5 AS MUDANÇAS DE PARADIGMAS DAS MISSÕES POPULARES CAPUCHINHAS	108
4.5.1 A Escatologia do Vaticano II	109
4.5.2 A influência da <i>Dei Verbum</i> na ação missionária capuchinha	111
4.5.3 Uma nova compreensão missionária: <i>Ad Gentes</i>	115
4.5.4 Influência de Medellín na prática missionária.....	117
4.5.5 A Leitura Popular da Bíblia no Brasil e influência nas Missões Populares	119
4.5.6 Mudança de compreensão dentro das Constituições Capuchinhas... ..	122
4.5.7 Novos esquemas e métodos das Missões Populares Capuchinhas no Paraná e Santa Catarina.....	124
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	127
REFERÊNCIAS.....	130

LISTA DE TABELAS

Nenhuma entrada de índice de ilustrações foi encontrada.

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho possui como intuito apresentar *A Interpretação da Bíblia na Práxis Missionária dos Capuchinhos no Paraná e Santa Catarina* e sua influência na constituição religiosa e eclesial da região. A temática se faz relevante nos dias atuais, como forma de resgate da história destas Igrejas, visto que a participação dos missionários capuchinhos na localidade foi essencial na divulgação das Sagradas Escrituras e no auxílio às milhares de pessoas que de diversos lugares do Brasil e do Mundo ali se estabeleceram.

Nos anos 2019-2020, os Freis Capuchinhos comemoram o Centenário de sua presença no Paraná e Santa Catarina, embora a presença real remontasse muito anteriormente a 1919. Na década de 40, um grupo de frades passou a andar pelas terras paranaenses e catarinenses pregando as famosas “Santas Missões”. Com um itinerário bíblico estrito ao suporte dos Dogmas, passou com o Vaticano II (1962-1965) por uma evolução no modo de trabalhar, interpretar, divulgar e entender a Bíblia em uma nova visão de Igreja que tal Concílio acarretou. A questão que surge baseia-se no fato se as Sagradas Escrituras, também em seu formato físico (Bíblia) eram utilizadas ou não pelos missionários capuchinhos, mesmo que de forma limitada.

O objetivo principal é apresentar e conhecer a evolução da interpretação bíblica, por meio da ação missionária dos Freis Capuchinhos pré e pós-Concílio Vaticano II nos Estados do Paraná e Santa Catarina. O trabalho também visa contribuir para melhor conhecimento da história eclesial dos dois Estados; distinguir as temáticas bíblico-dogmáticas da Missão Capuchinha antes e depois do Vaticano II. Serão expostos os fundamentos bíblicos na Missão Capuchinha nos diferentes contextos históricos e um aprofundamento hermenêutico dos textos bíblicos que serviram de base para os missionários.

O método de pesquisa teve como fontes a análise e coleta de dados, utilizando-se de meios bibliográficos necessários para o desenvolvimento da mesma, proporcionando as informações nucleares acerca da temática. É importante ressaltar que tal pesquisa contou com suporte de arquivos, relatos manuscritos, relatórios e Livros-Tombo arquivados em diversas localidades nos Estados do Paraná e Santa Catarina. É válido destacar a precariedade de materiais no que tange às especificidades do tema abordado, tais como:

detalhes e conteúdos das pregações, utilização das Sagradas Escrituras, entre outros. No desenvolvimento da Teologia Bíblica da Missão, utilizou-se o método hermenêutico na análise dos textos essenciais.

No primeiro capítulo, de cunho histórico, um breve percurso é traçado para a compreensão dos eventos que precederam as Santas Missões Capuchinhas do Paraná e Santa Catarina. Desde o espírito renovador de Francisco de Assis, a Reforma Capuchinha, culminando na chegada dos frades na região e na fundação da Equipe Missionária.

O método e os temas abordados pelos missionários itinerantes serão tratados no segundo capítulo. Os temas fundamentais das Missões Populares eram os “Novíssimos”, que compreendiam: a Morte, o Juízo, o Inferno e o Paraíso, o Purgatório. Além desses, acrescentavam-se temas como o Pecado e a Confissão, a Comunhão, o Matrimônio, a Paixão de Cristo e Nossa Senhora. As Sagradas Escrituras, quando mencionadas, eram utilizadas de forma extremamente apologética, a fim de reafirmar os conceitos básicos da Doutrina Católica e dos Dogmas. Na maioria das vezes, a leitura da Bíblia enquanto livro físico era desencorajada e dava espaço ao estrito ensino do Catecismo da Igreja Católica, relegada a uma função secundária nas atividades e nas pregações.

O terceiro capítulo abordará também a Teologia Bíblica das Missões Capuchinhas e as mudanças ocorridas após o Concílio Vaticano II. Os elementos fundamentais da visão missionária para Francisco de Assis foram absorvidos e perpassados em seus escritos, em especial na Regra. A citação que ele faz é o mandato de Jesus em Mt 10,7. Os autores antigos e modernos concordam em atribuir a passagem evangélica da missão dos Apóstolos em Mt 10 como perícopes determinante no agir missionário da Ordem Franciscana. Dentro do contexto da Teologia Bíblica da Missão, o texto do Evangelho de Lucas 10 também exerce influência, embora com menor grau que o mandato missionário de Mateus 10.

Outros elementos levantados foram às mudanças de paradigmas nas Missões Populares Capuchinhas e sua relação com as Sagradas Escrituras pós-Vaticano II e seus desdobramentos, tais como, a Constituição *Dei Verbum* (DV), o Decreto *Ad Gentes* (AG) e a Conferência de Medellín (1968).

2 EIXOS HISTÓRICOS FUNDAMENTAIS: DE FRANCISCO DE ASSIS ÀS MISSÕES DO SÉCULO XX

Ao apresentar os eixos fundamentais e originais das Missões Capuchinhas nos Estados do Paraná e Santa Catarina, o capítulo primeiro possui o intuito de abordar a gênese desse processo evolutivo a partir da própria compreensão fundamental de São Francisco de Assis. Apresentar alguns aspectos biográficos de sua trajetória, do processo de conversão ao nascimento das Ordens Franciscanas, é essencial para tal compreensão.

A importância de aprofundar a relação do fundador do movimento franciscano com as Sagradas Escrituras, e sua vivência prática da mesma, assim como a própria ideia de apostolado missionário, que desemboca na própria formação da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos e nas Missões itinerantes devem ser relatadas. O contexto das Igrejas locais além do relato da chegada dos primeiros missionários será abordado neste capítulo, assim como os esquemas e pontos trabalhados nas ditas Santas Missões Capuchinhas no Paraná e Santa Catarina, a fim de oferecer subsídios contextuais sobre a temática abordada.

2.1 FRANCISCO DE ASSIS: A GÊNESE DE UM MOVIMENTO

O franciscanismo e toda a corrente acarretada do mesmo nasceram como “movimento” por de meio Francisco de Assis, a gênese de um impulso múltiplo, um personagem definido no que Lázaro Iriarte nomeia como “sinceridade cristã”: prontidão alegre e espontânea, seguimento ao Evangelho, experiência da fraternidade humana e com a criação, paternidade divina (1976, p. 23). O entusiasmo não fez crescer rapidamente apenas o grupo inicial de “frades menores” ou “senhoras pobres”, mas provocou o desejo, em diversas partes, de uma experiência evangélica que concretizou na criação dos grupos dos “irmãos da penitência”. Dessa forma, o movimento franciscano repercutiu na piedade, na arte, na vida litúrgica, no dinamismo apostólico e missionário e na vida social da Igreja.

A história, as biografias editadas no decorrer do tempo e as mais diversas hagiografias franciscanas transmitem, a seu modo, uma versão e visão romantizadas acerca do personagem Francisco de Assis. Assim relata Paul Sabatier:¹

De tanto envolver os santos em luz, fazem deles seres acima do humano, sem nada em comum conosco. São privilegiados marcados com o selo de Deus. São vasos escolhidos como repetem as ladainhas em que Deus derramou os mais delicados perfumes [...]. Fazendo isso, é possível que os santos ganhem um pouco mais de respeito diante das pessoas supersticiosas; mas sua vida perde logo de sua virtude e de sua força comunicativa. Se nos esquecermos de que foram pessoas como nós, não vamos mais ouvir no nosso íntimo: “Vai e faz a mesma coisa” (SABATIER, 2011, p. 27).

É importante considerar, entretanto, que o objetivo dos primeiros biógrafos do franciscanismo é responder às necessidades das comunidades de vida originárias do impulso de Francisco, utilizando recursos e uma linguagem própria de seu tempo. As hagiografias, nesse sentido, possuem seu valor histórico, pois também expressam a memória do cristianismo, mesmo que de uma forma pedagógica, didática, apologética, missionária e edificante (SPINA, 1997, p. 20).

Francesco di Pietro di Bernardone (em português: Francisco) nasceu em Assis entre 1181 e 1182. Os dados biográficos, segundo Spoto, não são precisos quanto sua origem e família (2010, p. 33). Seu pai, Pietro di Bernardone foi um importante e próspero comerciante de tecidos. Sua mãe Pica (provavelmente uma francesa da Provença) é caracterizada como uma senhora doce e generosa, fundamental no processo de transformação de vida do filho. Sobre seu nascimento, conta-se que seu pai estava em viagem a terras francesas e neste ínterim nasce Francisco, porém batizado por sua mãe com o nome de João, em singela homenagem a São João Batista. Ao regressar, mesmo sem poder revogar o nome batismal, passa a chamar o filho

¹ Paul Sabatier (1858-1928) foi um historiador, teólogo e pastor protestante francês cuja obra “A História de São Francisco” ganhou grande renome nos meios franciscanos devido à complexidade da obra e ser um meio biográfico além das hagiografias comumente escritas até então. A obra começou a ser redigida em 1890, sendo concluída três anos depois e publicada em 1894. O autor inaugurou a análise histórica de São Francisco de Assis, trazendo em si uma visão crítica das hagiografias e das Fontes Franciscanas. Devido às polêmicas suscitadas por Sabatier e por discurso anticlerical, a obras foram incluídas no *Index* (Índice dos Livros Proibidos), 1894, isto é, no mesmo ano da publicação.

de *Francesco*, em clara homenagem a França, da onde havia retirado parte de sua riqueza comercial (HARTMANN, 2005, p. 20).

A formação de Francisco fora influenciada pelos conflitos e desdobramentos da sua cidade natal, Assis², sendo um fruto e produto de um contexto, um espaço e um momento do apogeu de uma Itália comunal e medieval (SALVATORELLI, 1926, p. 67). Apesar dos registros de sua infância serem escassos, sua adolescência e juventude apontam para um personagem boêmio e popular, graças ao bom desempenho financeiro de seu pai. Os ideais da época, influenciados pelos conflitos entre os partidários do papado e os defensores do Império Romano-Germânico, assim como os conflitos entre as classes da nova burguesia (da qual pertencia) e a nobreza, fizeram crescer no jovem Francisco o desejo de ser cavaleiro. Um conflito entre Assis e Perugia no ano de 1202, do qual o jovem tomou parte como combatente resultou em sua prisão e cativo durante um ano (PARDO BAZÁN, 1882, p.17).

Feito prisioneiro da primeira vez, decide acompanhar um cavaleiro de Assis, em 1205, até a região de Apúlia, onde se juntaria aos exércitos papais contra as tropas imperiais. No caminho para Espoleto, fora acometido por um mal físico que mudaria sua vida em absoluto. A partir daqui, percebemos uma metamorfose, a passagem do personagem Francesco di Pietro di Bernadone para Francisco de Assis.

2.1.1 A conversão

De fato, enquanto dormia numa noite, alguém lhe fala pela segunda vez por meio de uma visão e pergunta solicitamente para onde pretendia dirigir-se. Ao narrar-lhe seu propósito e dizer-lhe que partia para a Apúlia para tornar-se cavaleiro, foi interrogado solicitamente (cf. Lc 7,4) por ele: “Quem poderia ser-te mais útil, o servo ou o senhor?” Francisco disse: “O Senhor”. E ele disse: “Então, por que buscas o

² Assis é uma cidade e comuna (basicamente uma cidade-Estado constituída por artesãos e comerciantes voltados a uma dinâmica urbana) italiana da província de Perugia, na região da Úmbria. O primeiro povoamento humano data por volta do ano 1000 a.C., sendo convertida ao cristianismo em 238 por São Rufino. Segundo a tradição, seus restos mortais repousam na igreja Catedral de San Rufino. A cidade tornou-se uma comuna gibelina independente no século XI, em constante luta com os guelfos de Perugia – gibelinos e guelfos eram facções dentro do Império Romano-Germânico do século XII. Os primeiros eram defensores da suíça Casa de Hohenstaufen, os segundos apoiavam a Casa da Baviera. A luta entre as duas facções ocorreu também na Itália desde a segunda metade do século. Seu contexto histórico era o conflito secular entre o pontificado, que seria apoiado pelos guelfos, contra o imperador do Sacro Império Romano, apoiado pelos gibelinos (PARDO BAZÁN, 1882, p. 4).

servo em lugar do senhor?” E Francisco perguntou: “Senhor, que quereis que eu faça?” (cf, At 9,6). E o Senhor disse-lhe: “Volta para a terra de teu nascimento (cf. Gn 32,9), porque o cumprimento espiritual da tua visão acontecerá por meio de mim”. Ele volta sem demora, *tornando-se já modelo* (cf. 1Pd 5,3) de obediência e, renunciando à própria vontade, de Saulo se torna Paulo. Este é derrubado, e os duros açoites geram palavras suaves; e Francisco troca as armas carnis pelas espirituais e recebe a investidura divina em lugar das glórias da cavalaria – E assim, aos muitos que ficavam estupefatos pela sua insólita alegria, ele dizia que haveria de ser um grande príncipe (FONTES Franciscanas e Clarianas, 2004, p. 304)³.

Acima observa-se o relato daquele que durante muito tempo foi o hagiógrafo oficial de Francisco de Assis: Tomás de Celano.⁴ O retorno para Assis veio acompanhado de uma mudança de paradigmas até então ansiada pelo jovem. Com a aceitação da pobreza, em detrimento da riqueza familiar, vinculou-se a renúncia dos bens materiais ao serviço junto aos pobres, pois como afirma em seu Testamento, “o que me parecia amargo converteu-se-me em doçura de alma e de corpo” (MERLO, 2005, p. 20). A partir de uma visão do

³ Desde muito cedo, houve, por parte dos Frades Menores, grande interesse em recolher tudo aquilo que São Francisco mandou escrever. Dentre vários escritos, diversas compilações provêm do século XIII, sendo o mais importante o cód. 338 da Biblioteca Comunal de Assis, situado na metade do século. A facilidade de se fazer uma coletânea deve-se ao fato de o próprio Francisco ter incentivado os destinatários de seus escritos a fazerem cópias. As assim chamadas Fontes Franciscanas é um conjunto de escritos e fontes escritas por São Francisco: admoestações, cartas, bilhetes, exortações, cânticos espirituais, Regras Bulada e Não-Bulada, ofícios, saudações, bênçãos, orações e o Testamento. Também contém, as Legendas, que são biografias, principalmente as de Tomás de Celano, Crônicas e compilações sobre a vida do santo da nascente Ordem Franciscana. Posteriormente, foram inseridas as obras e biografias hagiográficas de Santa Clara de Assis (FONTES, 2004, p. 14).

⁴ Tomás de Celano ou *Tommaso da Celano* (1200 -1265) foi um frade da Ordem dos Frades Menores, sendo um dos primeiros discípulos de Francisco, tendo entrado na Ordem por volta de 1215. Também foi um poeta e um escritor, autor de três obras biográficas sobre São Francisco de Assis, estando presente a dois eventos notáveis: a morte do Santo (03-10-1226) e sua canonização (16-07-1228), por ocasião da qual o Papa Gregório XI encomendou seu primeiro trabalho literário: “*Vita prima S. Francisci*” (1228/1229), sobre o início da vida de São Francisco de Assis; contudo, esta biografia foi considerada insatisfatória por parte dos franciscanos, e foi escrita outra “*Vita*”, com base em testemunhos de outros franciscanos que seguiram Francisco de perto; por fim, todos esses escritos foram condenados à destruição e substituídos pela Legenda Maior de São Boaventura de Bagnoreggio. O segundo trabalho foi “*Vita secunda S. Francisci*” (1246/1247), encomendado por Crescentius de Jessi, ministro geral da Ordem Franciscana entre 1244 e 1247, e descrevia as décadas seguintes à sua morte. O terceiro é um tratado dos milagres do santo: “*Tractatus de miraculis S. Francisci*” (1254/1257), encomendado por João de Parma. Tomás também escreveu: “*Legenda ad Usumchori*”. O texto latino publicado na AF X em 1941 e rerepresentado nas “*Fontes Franciscani*” foi reconstruído pelos estudiosos de Quaracchi a partir de onze manuscritos, inclusive o 338 de Assis, “*Fregitvictorvirtualis*” e “*Sanctitatis nova signa*”, ainda em honra de São Francisco, e “*Legenda S. Clarae Virginis*” (1255), quando da canonização da Santa. O hino “*Dies Irae*” é também atribuído a ele (BIOGRAFIAS, 2015. Disponível em: <http://farfalline.blogspot.com/2015/09/biografias-tomas-de-celano.html>. Acesso em: 06 mar. 2019).

crucifixo de São Damião para restaurar a Igreja, inicia um trabalho de reparação dos templos abandonados da região, a começar pela própria Igreja de São Damião, assim como uma antiga capela, conhecida como Nossa Senhora dos Anjos – Porciúncula, que seria o berço de todo o movimento franciscano (SPOTO, 2010, p. 90).

2.1.2 O nascimento das Ordens e do Movimento Franciscano

Muitos da cidade de Assis sentiram-se inspirados pela mudança radical na vida de Francisco, acarretando um seguimento de vários jovens⁵, principalmente das camadas mais abastadas da sociedade. Ele e seus seguidores ultrapassaram os limites da pequena cidade, alcançando toda a região, conquistando adeptos na Úmbria e em toda a Itália medieval. Além de homens, mulheres sentiram-se chamadas, entre elas uma nobre de Perugia, de nome Chiara di Favarone Offredúccio, posteriormente Clara de Assis.⁶ Ela se tornaria, ao lado de Francisco, o expoente feminino e segundo maior nome do movimento.

No ano de 1209, foi escrita a primeira forma de vida, baseada em princípios escriturísticos e nos Evangelhos, conhecida por Regra Primitiva. Neste primeiro esboço, se assim pode-se afirmar, não houve sucesso, pois seu texto original não chegou aos tempos atuais. Mesmo assim, é notório que Francisco optou pela elaboração de uma regra sem influência das já existentes em sua época, a saber, São Basílio, São Bento e Santo Agostinho (CONTI, 1999, p. 132). Segundo o próprio Francisco, não havia nas regras até então uma unidade entre a imitação singela e radical de Jesus Cristo e a vida apostólica. A esse propósito, segue Francisco e alguns companheiros para

⁵ São os primeiros seguidores: Bernardo de Quintavalle, Pedro, Egídio, Sabatino, Morico o Pequeno, João de Capela, Felipe Longo, João de São Constâncio, Bárbaro, Bernardo de Vigilante e Ângelo Tancredi (MERLO, 2005, p. 28).

⁶ Chiara di Favarone Offredúccio (português: Clara) nasceu em Assis em 16 de julho de 1194, filha do nobre Favarone Offredúccio e de sua esposa Hortulana. Os colóquios entre Francisco e Clara, encantada com a vida do primeiro, levaram-na a fugir de casa e receber o hábito da penitência na Porciúncula. Depois foi viver em um convento na Igreja de São Damião. Não tardou a reunir-se em volta de Clara um grupo de jovens, entre as quais suas irmãs Inês e Beatriz e sua própria mãe, Hortulana. Francisco redigiu para as “Damas Pobres” uma regra baseada na mais estreita pobreza, obtendo a aprovação do papa Gregório IX. Faleceu no ano de 1253, sendo canonizada por Alexandre IV em 1265 (FERRINI; RAMÍREZ, 2001, p. 84).

Roma ao encontro com o papa Inocêncio III na busca da aprovação pontifícia, para “viverem segundo o santo Evangelho”.

Assumindo a denominação de Frades Menores, obtém a comum dimensão de vida em algumas características: pobreza, oração, e frequência às igrejas, tal como, a renúncia dos bens materiais e também à própria afirmação pessoal e de grupo. Em 1221, é redigida a Regra Não Bulada, que é a fonte na qual aparece a autoconsciência e a autoconfiguração da fraternidade franciscana durante seu primeiro decênio de existência. De uma forma um pouco romantizada, Francisco estabelece a forma de vida da seguinte maneira:

A Regra e vida destes irmãos é esta: viver em obediência, em castidade e sem propriedade e seguir as doutrinas e as pegadas (cf. 1Pd 2,21) de Nosso Senhor Jesus Cristo que diz: Se queres ser perfeito, vai (Mt 19,21) e vende tudo (cf. Lc 18,22) que tens e dá aos pobres e terás um tesouro no céu; e vem e segue-me (Mt 19,21). E: Se alguém quer vir após mim, renegue-se a si mesmo e tome a sua cruz e siga-me (Mt 16,24). E também: Se alguém quer vir a mim e não odeia pai e mãe e esposa e filhos e irmãos e irmãs e até mesmo a sua vida, não pode ser meu discípulo (Lc 14,16). E ainda: Todo aquele que deixar pai ou mãe, irmãos ou irmãs, esposa ou filhos, casas ou campos por causa de mim receberá o cêntuplo e possuirá a vida eterna (cf. Mt 19,29; Mc 10,29; Lc 18,29) (FONTES, 2004, p. 167).

As estruturações e metamorfoses na fraternidade inicial começam a aparecer. Surgem, a partir de agora os traços de uma Ordem. A preocupação com a falta de organização e de diretrizes canônicas mais sólidas, além do franco crescimento numérico, impulsionaram as mudanças. No Capítulo de 1217 definiu-se a expansão missionária do grupo. No de 1220, Francisco renuncia em favor de Pedro Cattani o governo da Ordem, não abandonando, porém seu esforço em manter a vida e a proposta evangélica dos frades (MERLO, 2005, p. 38). Por influência do Cardeal Hugolino (futuro papa Gregório IX), protetor da Ordem, houve a necessidade de se aprovar uma segunda Regra, mais adequada à situação vigente, a Regra Bulada, aprovada por Honório III em 1223, no palácio de Latrão (IRIARTE, 1985, p. 58).

Observando as mudanças ocorridas em sua fraternidade original e cercado por alguns frades, Francisco morreu no dia 03 de outubro de 1226, sendo canonizado pelo mesmo Gregório IX (antes Cardeal Hugolino) dois anos depois. Após sua morte, a Ordem ingressou em um período difícil. Muitas

divisões internas passaram a acontecer: clérigos e leigos, letrados e não letrados, espirituais e progressistas, até a grande divisão entre Observantes e Conventuais, que culminou na bula *Ite vos*, de 1517, promulgada por Leão X, que dividiu a Ordem definitivamente, unindo também os Observantes, já que estes também estavam subdivididos (1985, p. 114). Dessa forma, são as ordens reconhecidas como autênticas na atualidade (já considerando a Ordem Capuchinha, já que se detalhará suas origens neste mesmo capítulo):

ORDENS FRANCISCANAS			
<i>Ordem</i>	<i>Membros</i>	<i>Fundador(es) atribuído</i>	<i>Instituições</i>
Primeira Ordem	Frades clérigos e não clérigos	Francisco de Assis	Ordem dos Frades Menores – Observantes (OFM) Ordem dos Frades Conventuais (OFMConv) Ordem dos Frades Menores Capuchinhos (OFMCap)
Segunda Ordem	Mulheres	Francisco de Assis e Clara de Assis	Ordem de Santa Clara ou Clarissas
Terceira Ordem⁷	Leigos, sacerdotes e religiosos não vinculados à Primeira Ordem	Francisco de Assis	Ordem Franciscana Secular (OFS – para leigos) Terceira Ordem Regular (TOR – para sacerdotes e religiosos)

Fonte: Do autor.

2.1.3 Relação entre Francisco e as Escrituras

A presente dissertação procura explanar o papel das Escrituras nas Missões Populares Capuchinhas no Paraná e Santa Catarina do século XX.

⁷ A Terceira Ordem foi estruturada a partir dos chamados movimentos de penitência nos séculos XII e XIII. O grande impulsionador dos movimentos foi o IV Concílio de Latrão, em 1215. Em 1221 Francisco redige a Carta a todos os fiéis, na qual, segundo alguns, esboça uma norma de vida a todos os que querem abraçar a vida de penitência. Em 1121/1228, se publica o *Memoriale propositi*, como uma proposta mais jurídica redigida pelo Cardeal Hugolino. Em 1289, Nicolau IV aprova a Regra, por meio da bula *Supra Montem*, pela qual também reconhecia São Francisco como fundador da Ordem Terceira (CONFERÊNCIA dos Assistentes Gerais da Ordem Franciscana Secular, 2014, p. 39).

Antes, porém, de discorrermos sobre o nascimento da Ordem Capuchinha como instituição, é importante explicar sobre alguns traços biográficos de São Francisco de Assis, desta vez com ênfase na relação entre ele e as Sagradas Escrituras, analisando a ocorrência destas junto aos seus escritos, presentes nas já citadas Fontes Franciscanas.

Num primeiro momento, é necessário afirmar que as Sagradas Escrituras (mais precisamente versículos dos Evangelhos) desempenharam papel nuclear na vocação e formação de Francisco, tais como Mt 10,9-10 e Lc 10,7-8. Quando um de seus primeiros companheiros, Bernardo, se juntou a ele, Francisco quis interrogar por três vezes as Escrituras para saber o que devia fazer. Alguns biógrafos (entre eles Tomás de Celano) nos descrevem seu firme interesse pela leitura da Bíblia e, sobretudo sua faculdade de reter memorizar textos ouvidos, manifestando uma profunda reverência e respeito, fundamentada em razões de fé e devoção (FONTES, 2004, p. 311).

Caracterizando como vivenciou e compreendeu as Escrituras, é necessário descrever que em seus escritos possuía certo literalismo e mimetismo.⁸ Mesmo que parece um estereótipo, Francisco fez uma escolha parcial, porém minuciosa, de alguns textos tomados principalmente dos evangelhos sinóticos, textos estes com as quais redigiu, literalmente e sem glosas, a regra de conduta para si mesmo e para seus irmãos. Na concepção de Francisco de Assis, a Palavra de Deus ultrapassa os limites da revelação nas Escrituras. Elas alcançam as ações e a vida do homem, como podemos conferir em suas Admoestações 7:

Diz o apóstolo: *A letra mata, o espírito, porém, vivifica* (2Cor 3,6). São mortos pela letra aqueles que somente desejam conhecer as palavras para serem considerados mais sábios entre os outros e poderem adquirir grandes riquezas, para dá-las aos parentes e amigos. São também mortos pela letra aqueles religiosos que não querem seguir o espírito da divina escritura, mas apenas desejam conhecer as palavras e interpretá-las aos outros. E são vivificados pelo espírito da divina escritura aqueles que não atribuem a seu eu toda letra que conhecem e desejam conhecer, mas pela palavra e exemplo, as retribuem ao altíssimo Senhor Deus, de quem é todo o bem (FONTES, 2004, p. 99).

⁸ Para alguns autores, a exegese de Francisco foi literalista e mimetista, isto é, ele entendia o texto, de um lado, ao pé da letra (literalismo), e de outro, ele usava os textos de maneira parcial, selecionando-os segundo sua intenção ou interesse (mimetismo). Ele diz que escreveu a Regra e o Testamento de maneira simples e também de maneira simples e sem glosa deveriam se entendidos. E sabemos que a Regra, principalmente, é redigida sobre textos evangélicos (STRABELI, 1993, p. 28).

Um importante exemplo que podemos citar sobre esta concepção da Palavra de Deus como ação na História é o “Cântico do Irmão Sol”. De acordo com Strabeli (1993, p. 17), este poema é um eco do Gn 1,1-31, uma leitura que ele faz da criação. Tanto na narração, quanto na própria composição de São Francisco, o conteúdo é o mesmo: as coisas criadas são palavras de Deus e manifestam sua vontade amorosa ao homem. Além disso, há certo paralelismo literário e conceitual entre a narração bíblica e o Cântico. O mesmo celebra realidades cósmicas também abordadas em outros cânticos litúrgicos ou bíblicos, como por exemplo, o Cântico dos jovens na fornalha ardente (LECLERC, 1977, p. 16).

No que se refere às citações, em quatro escritos de Francisco examinados, 141 textos bíblicos diversos são citados de forma explícita ou no mínimo lembrada, ou ainda sob a forma de alusão. Observa-se nas regras redigidas: na Regra Não Bulada há 139 (nos 260 versículos que ele comporta), na Regra Bulada 23 (em 82 versículos), e na Regra para os eremitérios, 2 (em 13 versículos). Esta simples numeração demonstra o lugar de importância ocupado pelas Escrituras nas Regras. Quanto ao Antigo Testamento, é importante notar o caráter das citações dos livros do Pentateuco que Francisco faz. Ele cita pontos fundamentais desses livros: a árvore da vida, do conhecimento do bem e do mal (Gn 2,16-17); o canto de libertação do povo, depois do êxodo (Ex 15,6-7); a santidade de Deus que exige a santidade do homem (Lv 11,44); a bênção de Deus sobre seu povo (Nm 6,24-26) e a Aliança de Deus (Dt 6,5) (IRIARTE, 1993, p. 26).

Dos escritos proféticos, a mensagem se traduz nos seguintes pensamentos: o Senhor é a força e a vida do homem, a quem Ele concede seu espírito e dons (Is 9,6; 11,2; 12,1-3; 38,15; 50,7; 55,3); o homem deve confiar no Senhor e não no homem (Jr 17,5; 48,10); deve permanecer fiel ao Senhor e não se julgar justo, pois sempre cai no erro (Ez 33,13); se não ouvir a voz do Senhor será amaldiçoado (Ml 2,2) e em tudo o homem e a criação deve louvar ao Senhor (Dn 3,57). Os salmos na visão de Francisco servem para embasar toda esta mística, num projeto de vida na qual o homem caminha para Deus, com suas limitações, dificuldades, tentações, alegrias e tristezas.

Dos 141 textos citados anteriormente, 130 provém do Novo Testamento: as citações tomadas de Mateus são em número de 44, Lucas é citado 32

vezes, Marcos 5 e João 17. As cartas de Paulo são utilizadas 18 vezes e os demais livros do Novo Testamento, 14 vezes. É interessante perceber os conjuntos evangélicos mais explorados. Em Mateus, metade dos textos citados é tomado dos três grandes discursos: sermão da montanha (16 versículos), discurso da missão e discurso comunitário (6 e 2 versículos, respectivamente). De Lucas, 4 citações são extraídas do sermão da montanha e 5 do envio à missão. Em João, 10 provêm do discurso de despedida (MATURA, 1979, p. 37).

A influência paulina é menos notória se levar em consideração a ocorrência de referências aos sinóticos, porém não está ausente. Além dos conselhos sobre as relações mútuas (Rm 12,10; Gl 5,13; 2Tm 2,24; Tt 3,2), sobre o trabalho (2Ts 3,10), a pobreza (1Tm 6,18), Francisco toma de Paulo algumas expressões como o Cristo que se fez pobre (2Cor 8,9), “agradar a Deus” (1Ts 4,1), “sabedoria do mundo” (1Cor 3,19), “prudência da carne” (Rm 8,5) e a ideia de tolerância fraterna (Rm 14,3).

2.1.4 Pensamento missionário

O último capítulo da Regra de São Francisco é dedicado à atividade missionária da Ordem. Esta, por sua vez representa o “ápice e a desembocadura natural da vocação franciscana”, numa pregação dirigida tanto aos cristãos como aos não cristãos (CONTI, 1983, p. 294). Neste sentido, o fundador adquiriu progressivamente a consciência da fraternidade em um raio de ação mais universal. A vocação missionária é, na doutrina de Francisco, efeito de uma inspiração divina que cria, naquele que é chamado, um direito sagrado que nenhum superior pode ousar frustrar. Na Regra Não Bulada encontra-se o seguinte:

Por isso, se algum irmão quiser ir para o meio dos sarracenos e outros infiéis, vá com a licença de seu ministro e servo. E o ministro dê-lhes a licença e não lhes oponha objeção, se vir que são idôneos para serem enviados, pois deverá *prestar contas* (cf. Lc 16,2) ao Senhor, se nisto ou em outras coisas proceder de modo indiscreto (FONTES, 2004, p. 176).

O método missionário é indicado na própria Regra de 1221 e é coerente com todo o apostolado franciscano: antes de tudo, o testemunho de uma vida sinceramente cristã, confessando serem cristãos, dar Cristo à luz por obras santas, que Francisco inculcava nos seus. Depois, se houver oportunidade, a pregação direta da fé e a exortação para entrar na Igreja pelo batismo (IRIARTE, 1976, p. 178). Entretanto, essa norma de pastoral missionária, estranha naquele clima de cruzada militar, não haveria de ser sempre observada. Muitas vezes, pelo desejo de martírio, tão em voga no período medieval, os frades haveriam de adotar uma atitude de intransigência que provocaria uma reação fanática dos assim denominados infiéis. Por outro lado, a proposta inicial missionário de Francisco vai de encontro com a declaração do Decreto *Ad Gentes*, do Concílio Vaticano II: a presença da Igreja se dá pelo testemunho de seus filhos, seja pela própria vida, seja pela palavra, ligando-se aos demais homens pela prática da caridade, em pleno respeito às tradições locais e religiosas, descobrindo as sementes do Verbo ali ocultas (cf. AG 13).

2.2 A REFORMA CAPUCHINHA

Os historiadores concordam de forma unânime que os séculos XV e XVI foram marcados por intensos debates e conflitos no seio da Ordem Franciscana, que por sua vez, acarretaram a divisão da mesma entre Conventuais e Observantes. Essa disputa, entretanto, foi a sucessora de um divisão anterior: entre espirituais e Observantes. Mediante a constituição apostólica *Ite vos*, de 29 de maio de 1517,⁹ Leão X propunha-se, em primeiro lugar, realizar a unidade da Ordem Franciscana, dividida entre Conventuais e Observantes, além de um grande leque dentro da Observância.

⁹ O século XVI representou um período de efervescência religiosa e política na Europa, berço e contexto na qual aconteceu a Reforma Capuchinha. Com uma diferença de poucos anos, um evento moldou o panorama cristão europeu: a Reforma Luterana. Em 31 de outubro de 1517 (mesmo ano da carta apostólica *Ite vos*), Martinho Lutero afixou Noventa e Cinco Teses contra as indulgências na porta da capela do castelo de Wittenberg. Estas eram proposições acadêmicas, redigidas em latim, porém rapidamente propagadas. Entre outras exprimia: as indulgências conduzem o povo a uma falsa segurança, menosprezo da justiça divina, a vida cristã deve ser penitencial (penitência interior), abuso do dinheiro, o Evangelho é o tesouro verdadeiro da Igreja, liberdade de Deus, entre outros (MONDINI, 2015, p. 23).

Historicamente, porém, é conhecida como bula da divisão (entre observantes e conventuais) e de união (entre as várias famílias da Observância).¹⁰

Diante dessa situação, surgiu no seio da família observante uma tendência reformadora de seguir o ideal originário de forma mais literal. Surge, nesse sentido, a figura do frei Mateus de Bascio (1495-1552). Frei Mateus foi o iniciador e artífice inconsciente da reforma: um observante da região das Marcas, que, desejoso de seguir São Francisco na vida de pobreza, na pregação itinerante e na forma de se vestir, fugiu do convento de Montefalcone para pedir autorização do papa. Há indícios de que recebeu, de forma oral, tal autorização, sem documentação escrita. Tal comportamento acarretou em seu encarceramento como apóstata por seu ministro provincial, em Forano, na data de 1525 (CRISCUOLO, 2007, p. 20).

Libertado do cárcere pela intercessão de Catarina de Cibo, Duquesa de Camerino e sobrinha de Clemente VII,¹¹ que admirava sua pregação e atendimento aos enfermos. Nesse ínterim, juntaram-se a ele os irmãos de sangue, freis Ludovico e Rafael de Fossombrone, pedindo permissão para retirar-se a um eremitério, na intenção de observar a Regra. Diante da negativa, ambos fugiram. Na realidade, o próprio Mateus de Bascio não os acolhera, uma vez que não possuía licença para tal e também porque os irmãos Fossombrone desejavam uma vida eremítica e não peregrina, como a de Mateus.

Previendo seu aprisionamento, Ludovico e Rafael refugiaram-se junto aos camaldulenses de Massacio (24 de março de 1526), sem o apoio de seus superiores e de sua inspiração: frei Mateus. Em Roma, obtiveram a autorização de viverem em um eremitério os três supracitados, mais frei Paulo de Chioggia, todos sob a proteção da Duquesa de Camerino. Para fugir da perseguição dos Observantes, julgaram mais conveniente passar para a dependência dos

¹⁰A união foi facilmente formalizada do ponto jurídico. No que diz respeito ao reagrupamento diversos grupos em torno do Ministro Observante, identificam-se os seguintes seguimentos principais: martinianos, madeístas, coletinos, clarenos, guadalupenses, descalços alcantarinos, reformados, sem contar a divisão entre cismontanos e ultramontanos (CRISCUOLO, 2007, p. 19).

¹¹ Além da Duquesa de Camerino, Mateus fora apoiado eficientemente por Vittoria Colonna, Marquesa de Pescara e, de modo geral, os capuchinhos deveram às senhoras da aristocracia a suas intervenções junto aos papas que, nas graves crises iniciais, a Ordem não tenha sido extinta pela cúria. Tal admiração da nobreza se dá na característica ascética, reformista e devocional dos primeiros capuchinhos (LENZENWEGER; STOCKMEIER, 2006, p. 239).

Conventuais. O geral dos Conventuais tomou sob sua proteção os quatro rebeldes, deixando-os livres para viver conforme suas aspirações (IRIARTE, 1985, p. 243).

2.2.1 Estruturação jurídica e expansão dos Capuchinhos

Um fato fundamental para estruturação da nova família franciscana emergente foi a redação da bula *Religionis zelus*, de 3 de julho de 1528, por Clemente VII. De fato, pela norma anterior, a *Ite vos*, ninguém podia iniciar uma nova reforma dentro da Ordem, sem ter obtido a aprovação do ministro geral. Pela bula, o Sumo Pontífice concedia a faculdade de levar uma vida eremítica. Inicialmente, os novos reformados foram chamados “Frades Menores da Vida Eremítica”. Mas, por breve tempo, pois a partir de 1531, o mais tardar, vai ganhando campo a denominação de “capuchinhos”, primeiro como *fratres a scapucino* (frade de capuz relativamente pequeno, que os distinguiu dos observantes e conventuais), passando depois para a forma simplificada de *frati cappuccini*¹²(D’ALATRI, 1998, p. 17).

As grandes novidades da bula, sublinhadas pelos historiadores, são, em última instância, três: participação nos privilégios dos camaldulenses, o uso da barba, a maneira como os capuchinhos enfrentaram e resolveram o ideal da vida contemplativa combinada com a vida apostólica. Além disso, os autorizava a receber noviços, tanto clérigos como leigos (FARA, 1994, p. 23). Mesmo Mateus de Bascio sendo o precursor, o verdadeiro pai da reforma foi Ludovico. Em abril de 1529, este convocou o primeiro capítulo, formado por doze religiosos, com a finalidade de eleger os superiores e redigir as Constituições, em Albacina. Sobre as Constituições de Albacina, os pontos fundamentais sobre os quais insistem particularmente são a pobreza, a austeridade, a oração, a solidão e o silêncio. Nesta mesma ocasião, Mateus de Bascio é eleito vigário geral, sucedido posteriormente por Ludovico de Fossombrone.

¹² Quando os reformados apareceram pela primeira vez, nas ruas de Camerino com o novo hábito e barba longa, os jovens os tomaram por ermitões errantes e os seguiam gritando: *Scapuccini! Scpuccini! Romiti! Romiti!* O povo começou a chamá-los por esse apelido, devido ao longo capuz adotado; em seguida, também os escritores e, desde 1534, os documentos pontifícios (IRIARTE, 1985, p. 245).

A partir daí, a nascente Ordem passou por momentos de crises internas e externas, desde a luta contra a rejeição dos Observantes. Se por um lado a atuação de Ludovico contribuiu para consolidação da Ordem, por outro tomava todas as decisões, contrariando, por vezes, a própria Regra, o que gerou certa rejeição.

Desta forma, em 1536, tanto Ludovico como Mateus de Bascio¹³ foram quase que simultaneamente expulsos da Ordem que ajudaram a reformar. Mateus de Bascio não tinha pretensão de viver sob a rigidez da Ordem, pois suas motivações eram pautadas na liberdade vivida pela família franciscana primitiva (ABATE, 1960, p. 33). Já Ludovico era idealista e genioso para a insurreição e a luta, com características de líder organizador, sistemático e obediente a Santa Sé.

Os primeiros capuchinhos tinham uma perigosa propensão ao individualismo e à revolta (Ludovico de Fossombrone recusou-se a obedecer a seu sucessor no cargo), à desistência (o fundador Mateus de Bascio voltou para os observantes) e até à apostasia da fé (o vigário-geral Bernardino de Ochino, de Siena, apostatou). Mas exatamente por serem um pouco diferentes por seu entusiasmo espontâneo, os barbudinhos descalços, missionários do povo, conseguiram, partindo de Milão e Veneza, firmar-se com um sistema moderno [...]. Trabalhavam como missionários sobretudo no interior e com sua simplicidade conquistavam os corações da população das aldeias (LENZENWEGER, J; STOCKMEIER, P; 2006, p. 239).

O percurso trilhado pelos capuchinhos, passando pelas dificuldades externas e internas, paulatinamente foi substituído por uma ideia de ser um novo ramo da família franciscana, e não uma simples reforma dentro da Observância. Sendo assim, é no período de 1535 a 1538, sob o comando de frei Bernardino de Asti que a Reforma Capuchinha fora deveras efetivada. Em época da Reforma Protestante que remodelava o mapa europeu, também o Concílio de Trento (1545-1563) foi fundamental para os capuchinhos, pois, nas

¹³ Sobre o futuro dos dois reformadores, alguns dados são importantes: Ludovico deixou a Ordem para não se curvar ao novo vigário geral. Depois desta data, são incertas as informações. Acredita-se que se recolheu no convento de Amélia e depois para as montanhas de Cagli. Mateus de Bascio deixou os capuchinhos em busca de uma vida como pregador itinerante. Com sua pregação apocalíptica e monocórdia, empurrava os pecadores à confissão ameaçando-os com as penas do inferno. Morreu em Veneza, em 1552. Quanto aos numerosos prodígios atribuídos à intercessão de Mateus, a comissão de teólogos nomeada por Beccadelli emitiu juízo negativo (D'ALATRI, 1998, p. 25).

sessões públicas, alguns conciliares enfatizaram a importância dos capuchinhos para a Igreja e para a Reforma Católica, bem como a necessidade de que estes não mais fossem conduzidos pelos superiores observantes.

A Santa Sé, dessa forma, já considerava a Reforma Capuchinha como uma força de primeira grandeza da restauração católica. Em 1608, Paulo V publicou uma constituição apostólica em que declarava os capuchinhos verdadeiramente irmãos menores e filhos de São Francisco, em igualdade de condições perante os demais ramos. Finalmente, em 23 de janeiro de 1619, mediante o breve *Alias felicis recordationis*, suprimia a dependência nominal em relação ao geral dos conventuais. Desde então, o supremo moderador dos capuchinhos passou a ser denominado Ministro Geral e legítimo sucessor de São Francisco (IRIARTE, 1985, p. 255).

2.2.2 Expansão da Ordem Capuchinha

A região das Marcas fora o berço da Reforma Capuchinha. Não obstante sua difusão posterior a toda a Itália, não havia planos concretos de estendê-la além dos Alpes. Superior a este fato, está o dado de que para atender um pedido do imperador Carlos V, em 1535, foi vetada a expansão dos capuchinhos. Isso, porém não impediu que países como Irlanda, Espanha e França enviassem pedidos junto à Sé Romana: em 1574, Gregório XIII expediu um breve derogatório dando liberdade para se expandirem pelo mundo para “erigir casas, conventos, custódias e províncias” (CRISCUOLO, 2007, p. 41). A começar pela França, os capuchinhos espalharam-se pela Bélgica, Espanha e Europa Central, onde os príncipes católicos não tardaram em solicitar mais e mais fundações capuchinhas, considerando-os guias insubstituíveis da restauração católica, frente ao protestantismo.¹⁴

¹⁴ Segundo Lezenwgwer, os capuchinhos foram fundamentais na recatolização de certas partes da Europa. Exatamente nos vales mais afastados, por exemplo, do Tirol, houve pequenas igrejas batistas vitais; nas regiões abandonadas das montanhas de Salzburg e Karnten, vigorava o luteranismo. Por missões sistemáticas, os capuchinhos conseguiram reconduzir ao catolicismo milhares de protestantes das terras alpinas. Também nos centros urbanos, como Linz, Steyer e Viena seu trabalho complementou aos dos jesuítas. Figuras de freis de caráter proeminentes, de calibre espiritual e intelectual, que ocuparam postos de lideranças política na Igreja, na diplomacia, na pregação de uma cruzada, na instrução do povo, como São Lourenço de Brindes, São Fidélis de Sigmaringa, Marco d'Aviano, Procópio de Templin, Père Joseph de Paris, etc. sua contribuição para a renovação católica, porém, não é

Este período é tido como a “Era de Ouro” da Ordem, uma vez que, muitos freis que atuaram no período foram canonizados posteriormente pela Igreja (destaques para São Félix de Cantalício, São Lourenço de Brindes, São Fidélis de Sigmaringa, entre outros). Entretanto, o aumento numérico tornou-se uma preocupação eclesial e civil. Remetendo às circunstâncias anteriores que favoreceram tão rápido a difusão da Reforma Capuchinha, inicialmente na Itália e, depois, em grande parte da Europa, limita-se a indicar alguns dados estatísticos devidamente comprovados. Portanto, no primeiro século de sua história, a Ordem apresenta os seguintes dados:

Ano	Províncias	Conventos	Religiosos
1529			ca. 30
1536	12		ca. 700
1550	ca. 15		ca. 2500
1575	18		ca. 3300
1578	21	325	3746
1599	30	689	7868
1602	30	713	8803
1605	34	757	9595
1608	35	808	10708
1613	39	918	12461
1618	40	1030	14846

Fonte: D'Alatri, 1998, p. 33.

A expansão da Ordem no que compreende ao crescimento numérico, se dá durante o século XVIII. A partir daí, surgiram correntes de caráter liberal anticlerical, marcadas por supressões, perseguições e reestruturações das diversas Ordens religiosas tradicionais. Os capuchinhos, no entanto, primaram pela missionariedade, estabelecendo-se nos demais continentes, especialmente na América.

2.2.3 A chegada dos Capuchinhos na América

Os numerosos grupos de missionários que nos séculos XVII e XVIII navegaram para o Novo Mundo provinham exclusivamente de Portugal, Espanha, França e Itália. De fato eles eram aceitos ou banidos conforme sua

tão bem documentada como a dos jesuítas, mas sua importância não foi menor (LENZENWEGER, J; STOCKMEIER, P, 2006, p. 239).

nacionalidade e conforme os famosos (e por vezes tirânicos) padroados régios, também responsáveis pelas missões. O primeiro campo de missão capuchinha na América foi a Acádia, vasta região do atual Canadá. Estes partiram da França em 1632 e dedicaram-se em suas fundações a atenderem os imigrantes europeus e as populações indígenas. Expulsos pelos ingleses em 1654, todas as tentativas de restabelecimento posteriores falharam. Em 1650, a *Propaganda Fide*¹⁵ envia missionários para a Virgínia; antes, em 1622 já havia na Louisiana francesa a presença dos capuchinhos. Nas Pequenas Antilhas, os primeiros frades chegaram em 1633 em diversas ilhas. Mesmo sofrendo perseguições, assumiram a defesa dos indígenas contra os abusos dos colonizadores (D'ALATRI, 1998, p. 108).

A presença dos capuchinhos na América do Sul fez parte desse grande projeto da Igreja. A inserção dos frades na *Propaganda Fide* se deu a partir de situações diversas, tais como o pedido dos príncipes e bispos, o grande número de vocacionados e as relações diretas entre as missões e os governos de Espanha e Portugal.

A Ordem veio para a América do Sul como parte de uma Igreja que, por sua vez, era elemento constitutivo da civilização europeia a conquistar o Novo Mundo. Essa conquista foi feita por um sistema de colonização que transplantou pessoas e modelos de cultura [...]. Nos primeiros tempos, os religiosos vinham quase exclusivamente por iniciativas, direta ou indiretamente, governamentais, pois o governo colonial organizava, distribuía, amparava e regulamentava as atividades da Igreja (CROCOLI, 1980, p. 12).

Antes da aliança entre a *Propaganda Fide* e os capuchinhos, as diversas tentativas de implementar as missões da Ordem na América espanhola foram por longo tempo frustradas devido a intempéries, somadas à oposição de outras ordens religiosas que não desejavam tal presença. No entanto, em carta

¹⁵ Criado por Gregório XV, a *Propaganda Fide* tinha por intuito se ocupar direta e exclusivamente do trabalho missionário - que depois no Vaticano II tomará o nome de Congregação para a Evangelização dos Povos. A ereção oficial se dá em 22 de julho de 1622 com a bula *Inscrutabili divinae providentiae arcano*. Evocando pois a narração da toalha vista por Pedro em uma visão (cf. At 10,9-18; 11,4-10), a congregação tem como objetivo assistir ao papa no governo das missões e referir-lhe os assuntos de maior gravidade e resolver os outros segundo sua competência. Possuía força de "instrumento ordinário e exclusivo da Santa Sé no exercício da jurisdição de todas as missões", não conhecendo nenhuma limitação de poder (MONDIN, 2007, p. 473).

de 3 de agosto de 1646, a *Fide* encarregava o núncio de Madri de remover as dificuldades junto ao rei, pois os capuchinhos foram escolhidos “em consideração sobretudo do fato aquela região precisar de religiosos que não sejam dominados pela fome de riquezas” (D’ALATRI, 1998, p. 109). Dessa forma, desenvolve-se a missão em Darién, no Panamá, seguida de missões na Venezuela.

2.2.4 Os primeiros Capuchinhos no Brasil

Os primeiros capuchinhos chegaram em terras brasileiras, especificamente no Maranhão em 1612, durante a expedição francesa de Daniel de la Touche, Senhor de Revardière. Havia nesse contexto, a tentativa de ocupar parte da colônia portuguesa e transformá-la em possessão da França sob o nome de “França Equinocial”. Vieram sem passar por Portugal, como ordenava a legislação do padroado. Inauguraram o primeiro convento (*hospice*) no Brasil em São Luís. Eram inicialmente quatro (posteriormente quatorze) frades da província de Paris, porém não prosperaram e foram expulsos juntamente com os invasores franceses (ZAGONEL, 2001, p. 8).

O segundo grupo, originário da Bretanha, chegaria em 1642, época em que os holandeses haviam conquistado o Pernambuco. A esses se somaram mais religiosos bretões e alguns italianos, aumentando o número de conventos: Olinda (1649), Recife (1656) e Rio de Janeiro (1656). Da mesma forma que anteriormente, foram expulsos com os holandeses em 1698, acusados de serem estrangeiros (VIEIRA, 2016, p. 31). De fato, o rei português era cioso de sua “soberania absoluta” e não suportava a tentativa de liberdade que emergia através da *Propaganda Fide*, a quem a Ordem obedecia.

A necessidade, porém, de missionários para integrar os indígenas à sociedade forçou Portugal a mudar de política e assim, em 1705, autorizou o ingresso de frades italianos. Com o desenvolvimento, foram organizadas três prefeituras dos capuchinhos no Brasil: Bahia (1712), Pernambuco (1725) e Rio de Janeiro (1737). Entretanto, leis anticlericais emanadas pelo Marquês de Pombal, em 1761, prejudicaram as missões. A independência do Brasil em 1822 piorou a situação, pois agora os mesmos eram considerados estrangeiros

na nova nação emergente. Sob o governo do regente padre Diogo Antônio Feijó, decreta-se a expulsão dos missionários remanescentes no Pernambuco e impede a sagração episcopal de frei José de Maceratta (bispo de Cuiabá):

Os “argumentos do Regente” eram os seguintes: (a) As aldeias são ricas para os Missionários mas tornam infelizes os índios. (b) Os Missionários não permitem a presença dos Bispos nas aldeias. (c) Os Missionários induzem os índios à revolta contra o Estado. (d) Os Missionários impõem uma obediência cega e incondicional aos índios. E, por fim, (e) Os Missionários impedem a entrada de portugueses nas aldeias indígenas (ZAGONEL, 2001, p. 9).

Mesmo com as intempéries, os capuchinhos mantinham algumas Missões (Rio de Janeiro, Pernambuco e Mato Grosso) nas primeiras décadas do século XIX. O eclipse das relações com o governo mudou quando, em 1840, o regente Pedro Araújo de Lima reatou relações com a Santa Sé e solicitou a vinda de novos missionários da Ordem. A primeira leva de frades desse pedido chegou ao Rio de Janeiro. Em 30 de junho de 1843, o governo imperial redige um decreto que, entre outras coisas, exige: as Missões Capuchinhas ficam sob a dependência do governo no que tange a distribuição de trabalhos e espaços; dependência dos bispos no que diz respeito à condição sacerdotal; o desligamento da missão ou transferência somente mediante consentimento do governo (VIERA, 2016, p. 263).

Um dos eventos envolvendo um prelado capuchinho se dá na chamada Questão Religiosa, ou seja, o aberto embate entre a Maçonaria (apoiada por autoridades imperiais) e a Igreja, na época do Império. O bispo capuchinho de Olinda, Dom Vital Maria Gonçalves de Oliveira, juntamente com Dom Antônio de Macedo Costa, determinaram que as Ordens Terceiras e Irmandades excluíssem seus membros ligados à Maçonaria, condenada pelo papa. Acontece que a determinação não foi aceita pelo regime imperial. Ambos os bispos foram tidos como infratores pelo Decreto nº 1.911, de 28 de março de 1857. Os mesmos reagiram, pois acreditavam que a liberdade da Igreja estava ameaçada. Dom Vital foi preso em janeiro de 1874 e condenado, recolhido na fortaleza de São João. Permaneceu preso por um ano e sete meses, quando foi anistiado, regressando à sua diocese em 6 de outubro de 1876. A Questão Religiosa, juntamente com a Guerra do Paraguai e a Abolição da Escravatura

são consideradas movimentos propulsores da queda da monarquia (BESEN, 2012, p. 151).

A Câmara dos Deputados foi outro lugar em que os anticlericais atacaram os capuchinhos. Alguns parlamentares acusavam-nos de levarem a cabo uma catequese primária, valorizando a mortificação e o sobrenatural, mas a verdadeira razão estava no fato de “pregarem ideias ultramontanas”¹⁶ no Brasil. Após restabelecimento das antigas prefeituras (mais a inclusão de outras), os capuchinhos se fizeram respeitar devido à sua conduta irrepreensível e à firmeza com que coíbiam eventuais desvios internos, além do importante trabalho nos aldeamentos indígenas. Entre tantos outros, citam-se os principais aldeamentos: de São Pedro de Alcântara, na Bahia, sob o comando de frei Ludovico de Livorno; Missão do Baixo Paraguai, no Mato Grosso, administrada pelos freis Mariano Bagnaia e Antônio Molineto; Missão de Itambacuri, fundada por frei Serafim de Gorizia e frei Ângelo de Sassoferrato; e São Pedro de Alcântara de Jataí, no Paraná, onde se destaca frei Timóteo de Castelnuovo.

2.3 OS MISSIONÁRIOS CAPUCHINHOS NO PARANÁ E SANTA CATARINA

A presença dos Freis Capuchinhos no Estado do Paraná pode ser dividida em dois períodos distintos: o primeiro durante o Segundo Império e início da República, de 1840 a 1912; e o segundo a partir da década de 1920, com a missão oficial. A primeira fase compreende a atuação dos freis Pacífico de Montefalco e Ponciano de Montaldo nas primeiras povoações no vale do Rio Itararé, território da então paróquia de São João Batista do Rio Verde, atual cidade paulista de Itararé, a partir de 1840, bem como a chegada dos freis Timóteo de Castelnuovo e Matias de Gênova na Colônia Militar de Jataí e Aldeia São Pedro de Alcântara, no vale do Rio Tibagi, no ano de 1854. A partir

¹⁶ “Ultramontano” foi um neologismo cunhado no século XIII por meio da junção do prefixo *ultra* e do substantivo *mons/montis*, ambos latinos, cujo significado literal – para além dos montes – passou a designar a procedência dos papas escolhidos além-confins dos Alpes. No decorrer dos anos 1800, porém, tanto “ultramontano” quanto seus derivados ganharam um sentido bem diverso, pois se tornaram o qualitativo por excelência de pessoas ou associações alinhadas com as diretrizes do Romano Pontífice. O apoio do clero e de parte dos intelectuais católicos a esta ideia vinha da lógica que atribuía ao papado a função de guardião da autonomia eclesial, em detrimento aos regimes liberais hostis. Por tudo isso, os regimes de Gregório XVI (1831-1846) e Pio IX (1846-1878) levariam o ultramontanismo ao apogeu (VIEIRA, 2016, p. 213).

desta data, outros missionários se estabeleceram em terras paranaenses, como é o caso de Luiz de Cimitille e Gaudêncio de Gênova. Superada a necessidade do trabalho junto aos aldeamentos indígenas, os capuchinhos deixaram o Paraná em 1912, regressando oito anos depois (CANDIDO, 2015, p. 45).

2.3.1 Freis Timóteo de Castelnuovo e Luiz de Cimitille: expoentes da primeira missão

Dentro da primeira fase da presença capuchinha no Paraná, a figura que ganhou maior destaque é de frei Timóteo de Castelnuovo. É no contexto do Brasil pré-republicano que este missionário desenvolve seu trabalho no Paraná, mais especificamente no Norte do Estado. Sobre seu papel de diretor de aldeamento indígena, pai dos índios, catequista da fé cristã, sacerdote zeloso e missionário incansável já se produziu, por historiadores e alguns biógrafos uma literatura considerável (ROBLES, 2017, p. 99). Nascido em Castelnuovo Magra, aldeia da Ligúria, Itália, em 1823, decidiu tornar-se capuchinho inspirado pela biografia do também capuchinho São Fidélis de Sigmaringa. Primeiramente destinado à missão na África, foi enviado ao Brasil, por um pedido feito pelo governo imperial junto à Santa Sé por missionários (FIGUEIREDO, 2004, p. 318-319).

Submetido a um exame feito pela *Propaganda Fide*, Timóteo fora reconhecido, pelas palavras de Cavaso, “idôneo para o Brasil” (CAVASO, 1980, p.87). Chegado ao país, em 1851, trabalhou no Estado de São Paulo, para depois ser designado para a Colônia Militar do Jataí,¹⁷ no norte da então Província do Paraná, a ele conferida pelo bispo de São Paulo, a quem o Barão de Antonina tinha recorrido em busca de um missionário. Trouxe consigo frei

¹⁷ A Colônia Militar do Jataí teve sua fundação a partir de duas necessidades: a de ligar o litoral paranaense ao Mato Grosso e a passagem de tropeiros e latifundiários mineiros, em busca de terras férteis. Seu idealizador foi João da Silva Machado, barão de Antonina. A partir de 1846, após expedições ao Mato Grosso, escolheram a região do Jataí (hoje município de Jataizinho), próxima aos rios navegáveis do Tibagi e Paranapanema. Em 02 de janeiro de 1851, pelo Decreto Imperial n. 1751, foi fundada a colônia (FEDALTO, 2014, p. 135). De acordo com Mota, os objetivos da colônia eram, na verdade, conter uma possível invasão do ditador paraguaio Solano López e remover do caminho os índios Kayová (Caiuás) do Mato Grosso, a fim de liberar o caminho dos rios, diminuir o perigo dos viajantes e utilizar a mão-de-obra dos índios no transporte de canoas e outros serviços (1998, p. 255-256).

Matias de Gênova, que posteriormente se deslocou à cidade de Castro. O aldeamento indígena erguido por Timóteo, em 02 de agosto de 1855, ficava ao lado esquerdo do rio, defronte à colônia militar, cujo nome escolhido fora São Pedro de Alcântara, permanecendo no local mais de 40 anos. No aldeamento havia índios da tribo Caiuás (trazidos do Mato Grosso), Kaingangs (também chamados “coroados”), Keerês e guaranis. É o próprio frei Timóteo quem relata sua chegada ao aldeamento, como revela o *Chroologico* de Frei Timóteo, manuscrito conservado na Cúria Metropolitana de Curitiba, referente ao ano de 1855:

No mesmo ano de 1855, aos 25 de março, eu, fr. Timóteo de Castelnuovo, missionário apostólico capuchinho, escolhi este lugar, para fundar o supradito aldeamento conforme as instruções recebidas do Exmo. Senhor Senador Barão de Antonina, por que fora eu oficialmente encarregado no dia 03 do mesmo mês. Aos 27 de março, dei início aos trabalhos, desmatando a selva junto com o administrador Joaquim Francisco Lopes. Para tal fim foram entregues 12 escravos, sendo que também colaboraram os índios que, naquele tempo, entre adultos e crianças somavam a quantia de 111 (CAVASO, 1980, p. 87-88).

Além da catequização dos índios, Timóteo preocupou-se com a instrução escolar, mesmo que somente em 1861 foi designado um professor de letras para a região. Apesar de um início promissor, com o tempo a missão no aldeamento declinou devido a diversos fatores: abandono financeiro tanto do barão de Antonina, quanto do presidente da Província, assim como a fundação de outro aldeamento, a de São Jerônimo; a rivalidade entre as diferentes tribos; intempéries climáticas. A passagem do sistema monárquico para o republicano selou a separação Igreja-Estado e apressou o fim dos aldeamentos. Após assumir por cerca de dez anos a paróquia de Jatahy (atual Jataizinho), frei Timóteo faleceu em 18 de maio de 1895.

Com sua morte a colônia de São Pedro de Alcântara caiu em abandono. Em 1911, outros dois capuchinhos, Mansueto de Val Floriania e Tito de Martignano, tentaram reavivar o aldeamento, mas sem alcançar o intento. A extinção completa da colônia aconteceu em 1919. Tanto São Pedro de Alcântara como São Jerônimo viram seu declínio como catequese. Não receberam nenhum missionário para dirigi-las. Em 1900, foi criada a reserva

indígena de São Jerônimo, que funciona até hoje (QUARESMA FILHO, 1983, p. 47). Em diversas oportunidades, à época de seu apostolado missionário, frei Timóteo contou com o auxílio de vários confrades. Além de frei Matias, são relacionados outros nove, entre os quais desponta frei Luiz de Cimitille.

Cimitille chegou ao Brasil em 1865 e, um ano depois, foi designado auxiliar no aldeamento São Pedro de Alcântara. Assumiu o aldeamento de Santo Inácio do Paranapanema¹⁸ e, posteriormente, o de São Jerônimo, que conheceu vigoroso progresso, com a construção de casas, abertura de estradas, canalização e água, crescimento populacional de brancos e índios. É de sua autoria uma preciosa monografia, de 1882, sob o incentivo do Presidente da Província, Carlos Augusto de Carvalho, de nome “Memória dos costumes e religião da numerosa tribo dos Camés que habitavam a Província do Paraná” (título em italiano: *Notizie intorno ai Cames o Coroados che vivono nella Provincia del Parana*), apresentada na Exposição Antropológica Brasileira, que rendeu a frei Luiz “o mérito de ter sido o autor da primeira monografia de caráter etnográfico, em língua portuguesa, sobre os Kaigangs do Paraná” (QUARESMA FILHO, 1983, p. 51).

Em 1878, iniciou a abertura de novo caminho de ligação com os Campos Gerais, que daria origem, décadas depois, à Estrada do Cerne. Fazendeiros temerosos com o progresso do aldeamento criaram problemas para o frade, que se afastou, retornando a direção às mãos de frei Timóteo. A 21 de agosto de 1882, São Jerônimo foi entregue aos cuidados pastorais do padre diocesano José Juliani (WACHOWICZ, 1987, p. 57). Cimitille trabalhou ainda junto aos imigrantes italianos em Urussanga (SC), retornando, por fim, à Itália, onde morreu em 1902.

2.3.2 A segunda e definitiva fase da missão no Paraná

O segundo período que compreende o estabelecimento dos capuchinhos no Paraná e Santa Catarina se dá por intermédio do terceiro bispo

¹⁸ Além das colônias de São Pedro de Alcântara e de São Jerônimo, frei Timóteo tentou reconstruir as antigas reduções Jesuíticas de Loreto e de Santo Inácio, que não alcançaram, contudo, longa sobrevivência. O aldeamento de Nossa Senhora do Loreto do Pirapó existiu de 1855 a 1862, quando os índios foram transferidos para Santo Inácio do Paranapanema. A duração deste estendeu-se de 1862 a 1878 (MOTA, 1998, p. 229-252).

e primeiro arcebispo de Curitiba, Dom João Francisco Braga (1907-1935). Preocupado com a falta de sacerdotes para o cuidado espiritual e pastoral da vasta diocese, Dom João dirige-se à Europa no intuito de atrair congregações religiosas, masculinas e femininas, tais como os capuchinhos, passionistas, estigmatinos, josefinos, entre outros, para a Diocese de Curitiba, além do auxílio religioso europeu na construção de colégios e educandários (CHIQUIM, 2005, p. 126). No ano de 1919, durante a visita *ad limina*, dom João solicita ao Papa Bento XV tais missionários para auxiliá-lo na assistência religiosa (principalmente junto aos imigrantes europeus que ocupavam todas as regiões do Paraná). Nesta ocasião, encontrou-se com pregador apostólico, frei Lucas de Pádua, o qual lhe sugeriu frei Serafim de Údine, Ministro Provincial de Veneza. Antes de tal conversa, porém, o arcebispo contata o Ministro Geral, frei Venâncio de Lisle-en-Rigault, pois assim sugere esta carta descrita abaixo, datada de 7 de abril de 1919:

Revmo. P. Provincial, Esteve ontem a visitar-nos S. Excia. Revma. Do (sic) João Francisco Braga, Bispo do Paraná, no Brasil, expondo o desejo de ter em sua Diocese alguns dos nossos religiosos para ajudar no ministério apostólico. E como a colônia é formada na maior parte por emigrantes que pertencem às províncias Venetas, gostaria que os religiosos destinados à sua Diocese fossem dessa nossa monástica Província. O Bispo está possuído pelas melhores intenções e para o momento ficaria satisfeito com quatro Sacerdotes. Antes, porém de chegar aos acordos, queremos saber se essa Província poderia assumir este encargo, não escondendo-lhe que tanto nós como nosso Definitório Geral veriam de bom grado que a Província Veneta aceitasse esse empenho no Brasil, e particularmente o Estado do Paraná, é um campo vastíssimo aberto ao zelo dos nossos Sacerdotes, e terá, quer parecer-nos, um futuro esplêndido para nossa província, a qual encontraria nessa missão onde enviar os próprios membros desejosos de trabalhar na Vinha do Senhor. Na firme esperança que a P. V. Revma. pensará como nós, e nos dará uma resposta afirmativa, me reafirmo (CASTAGNA, 1924, p. 16-17).

Em 6 de maio, houve o encontro do bispo com os frades de Veneza, no qual foi explanado o projeto apostólico, assim como todos os aspectos relacionados ao Paraná: clima, costumes, topografia, legislação. Ao deixar Veneza, Dom João levou consigo a garantia da presença dos capuchinhos. Pelo Documento-Acordo assinado entre dom João Francisco Braga e frei Serafim de Údine, em Veneza, 6 de maio de 1919 “aos Padres Capuchinhos aceitam colaborar no sacro ministério apostólico nas paróquias”, assim como

“poderão construir conventos na diocese, formar família religiosa e aceitar postulantes à Ordem” (ARCHIVIO PROVINCIALI CAPPUCINI, 1919, p. 1).

Os primeiros missionários desse grupo pioneiro foram os freis Ricardo de Vescovana, superior, Teófilo Luchini de Thiene, Angélico Poletto de Ênego e Maximiliano Frison de Ênego.¹⁹ Saíram de Veneza no dia 11 de setembro de 1919, no dia 17 embarcaram em Gênova no navio *Principessa Mafalda*, chegando ao Rio de Janeiro em 5 de outubro. Depois de um tempo de adaptação e conhecimento do idioma, vieram ao Paraná: os dois primeiros para Curitiba (20 de janeiro); os dois últimos para Cerro Azul (28 de janeiro). Estabelecidos em paróquias, evangelizaram a imensa região paranaense conhecida como Norte Velho, depois foram se espalhando por todo o Estado (ROBLES, 2017, p. 114). Além das cidades supracitadas, outras paróquias foram inicialmente atendidas pelos frades: Tomazina, Colônia Mineira (atual Siqueira Campos), Jaguariaíva, São José da Boa Vista e Jacarezinho. A primeira expansão para fora no Norte do Paraná aconteceu em 1921, quando foram aceitos em caráter provisório a paróquia de Imbituva e uma capela em Irati. Sobre as dificuldades encontradas nos primeiros anos de missão, Frei Emilio Cavaso relata:

A vida religiosa era incipiente e descuidada. Além das diversas seitas protestantes, com as quais era impensável o diálogo ecumênico, prevalecia a maçonaria que usava de todos os meios para descristianizar os fiéis, criando dificuldades aos capuchinhos, apelando até para calúnias morais sobre os mesmos. A ignorância, a superstição, crenças do mau-olhado, tabus, resquícios do paganismo fetichista, a imoralidade muito difusa, e no campo social, a miséria alimentando os vícios. Os Capuchinhos, contudo, não esmoreceram (CAVASO, 2008, p. 80).

Apesar das dificuldades encontradas, o trabalho missionário floresceu por todo o Estado. Dentro dos termos de organização da própria Ordem

¹⁹ Em 8 de agosto de 1920, foram enviados à missão mais quatro sacerdotes: Timóteo de Villafranca, Francisco de Capodistria, Júlio de Magré, Tomas de Moruzzo; e quatro irmãos não sacerdotes: Donato de Valleggio, Juliano de Fonzano, Bentivoglio de Treviso e Gotardo de Mondellebotte. Em 16 de novembro de 1922: Belino de Santa Bona e Leonardo de Fellette. A 17 de setembro de 1925 partiam para a missão mais cinco frades: Anselmo de S. Mauro de Saline, Tarcísio de Bovolone, Inácio de Mussolene (de Ribeirão Preto), Constantino de Cellore, Irineu de Pádua; e dois freis não sacerdotes: Silvestre de Selva e Samuel de Cittadella (ZAGONEL, 2001, p. 321-322).

Capuchinha, a Missão foi elevada ao patamar de Custódia em 30 de abril de 1937, a Comissariado Provincial em 1957 e, 10 de novembro de 1968, a Província, com a denominação de província São Loureço de Brindes do Paraná e Santa Catarina, sendo seu primeiro ministro provincial Frei Agostinho José Sartori (RAMOS; RAMOS, 2020, p. 120).

2.3.3 Os capuchinhos em Santa Catarina

A presença dos Freis Capuchinhos em Santa Catarina se dá em três diferentes etapas. Antes dos jesuítas se estabelecerem na ilha do Desterro (atual Florianópolis), dois capuchinhos da Úmbria, freis Jerônimo de Montereale e Antônio de Perúgia, iniciaram um trabalho com a população local. Vindos ao Rio de Janeiro por acidente, permanecem no país a pedido do governador junto ao Rei Dom João V e da *Propaganda Fide*, em 1721. Sabe-se que em 1729, frei Jerônimo percorreu de São Paulo a Paranaguá, e desta a Laguna. Frei Antônio, pelo ano de 1730, percorreu o litoral, findando sua missão também em Laguna. Mais tarde, em 1736, destinado a partir com a frota portuguesa para Colonia del Sacramento (região de disputa entre Espanha e Portugal), da foz do Rio da Prata, hospedou-se por certo tempo na ilha de Santa Catarina, com outro frade designado, frei Anselmo de Castelvetro.

A partir do século XIX, a relação entre os colonos europeus e os indígenas tornou-se motivo de preocupação. Os constantes ataques indígenas (especialmente os Xoclengues, ou botocudos) induziram o governo a optar pela evangelização como forma de “torná-los dóceis”, a exemplo do que já ocorria no Paraná. Depois de certa resistência dos superiores, foram enviados os freis Estêvão Fischer de Vicenza (ou da Hungria) e Virgílio de Amblar. Munidos da autoridade imperial, chegaram à ilha em 1868. Confiado à árdua missão de fundar a catequese entre os botocudos que agrediam os imigrantes italianos e alemães, percorreram florestas e matas, porém sem obter êxito algum,²⁰ a não

²⁰ De acordo com o Dr. José Maria de Paula, inspetor dos índios no Paraná, em relatório ao XX Congresso Internacional de Americanistas, em agosto de 1922, as tentativas de catequese dos capuchinhos Virgílio e Estêvão, tanto em Lages quanto em Itajaí, assim como a posterior atividade de Luís de Cimitille fracassaram. Assim sustenta também o Dr. Darcy Ribeiro, pois os

ser acompanhar espiritualmente os colonos europeus (CAVASO, 1974, p. 33-53). Entre outros aspectos, Destéfani (1998, p. 319) destaca os motivos do relativo fracasso da missão: desinteresse do Estado; troca de autoridades mal informadas; propaganda anticlerical; desconfiança dos indígenas sobre o homem branco (especialmente por associá-los aos caçadores de índios, ou *bugreiros*); insuficientes conhecimentos topográficos.

Uma terceira tentativa de missão se dá a pedido do Conde d'Eu Gastão de Orleans, esposo da Princesa Isabel, que pede missionários capuchinhos para lidar com as populações indígenas. Após relutância, em 1883, frei Luís de Cimitille regressa ao Brasil para tal encargo. Apesar de várias tentativas, o mesmo não conseguiu sucesso em contatar os nativos. Dessa forma, passou a atender os colonos em Urussanga e arredores, regressando à Itália. A última e definitiva forma de estabelecimento dos capuchinhos em terras catarinenses se dá com o convite do bispo Dom Daniel Hostin, de Lajes, para assumir a Paróquia São Paulo Apóstolo em Capinzal, às margens do Rio do Peixe, no Meio-Oeste catarinense. Em 1936, frei Constantino Gozzo de Cellore, auxiliado por frei Beda de Gavello e frei Galdino de Vigorovea, assume como pároco de Capinzal e responsável pela Comunidade Nossa Senhora dos Navegantes de Ouro. Diferentemente do que aconteceu no Paraná, a expansão dos capuchinhos em Santa Catarina partia do Estado vizinho, isto é, saíam do solo paranaense, sede da circunscrição.

2.3.4 O nascimento da Equipe Missionária

Até aqui, relatou-se todo o percurso histórico dos Freis Capuchinhos e seus trabalhos apostólicos, desde a remota fundação na Itália à atividade missionária no Paraná e Santa Catarina. A partir de agora, iniciando com o percurso histórico, analisar-se-á este grupo de frades que, de forma itinerante, exercem seu trabalho desde a década de 1940, pregando as conhecidas como Santas Missões Capuchinhas. É válido ressaltar que as referências biográficas desse grupo são escassas, sendo levantados alguns aspectos recolhidos por

missionários, segundo ele, dedicaram-se mais aos europeus que aos nativos (DESTÉFANI, 1998, p. 315).

meio de documentos, livros-tombo, entre outros. Em uma realidade deficiente da presença de sacerdotes, as missões populares capuchinhas, organizadas em equipes, percorriam o interior do Brasil, nos mais distintos meios de transporte, sendo esperados com festa pela população que os recebia.

Os capuchinhos vênnetos, lembrando as missões itinerantes realizadas na Europa no século XIX, sentiram-se animados de repetir o intento no Paraná, mesmo que isso poderia parecer imprudente devido à falta de sacerdotes. Desde o ano de 1939, frei Tarcísio de Bovolone utilizava seu tempo de descanso e visitava as paróquias, sendo esse considerado a semente da equipe que seria formada posteriormente. Segundo consta, o desejo de fazer “um trabalho de avivamento na fé, a experiência e necessidade de colocar em prática o ideal franciscano, de serem missionários ambulantes, como forma de anúncio do Evangelho” (EQUIPE MISSIONÁRIA, 1946, p. 1). No entanto, foi em março de 1946, com frei Epifânio Cecchin de Galliera Veneta, em Ibaiti, que aconteceu a primeira missão popular. O sucesso foi de tamanha importância que, ao findar do mesmo ano, outras paróquias do Norte do Paraná receberam a missão, tais como Bandeirantes e São José da Boa Vista, com a ajuda de frei Cassiano de Colombo. Frei Epifânio, apesar de ser italiano, possuía um domínio satisfatório da língua portuguesa, comunicando-se com pessoas simples e cultas igualmente. De acordo com Destéfani, conforme a circunstância fazia o povo aclamar, rir ou chorar, arrebatando multidões em suas pregações (1998, p. 270). Segue o relato da forma de trabalho exercida pelo precursor, segundo o Livro-Tombo da Equipe Missionária:

Italiano da província de Veneza, talvez (sic) foi o frade que mais se preparou para falar em público, estudando a língua portuguesa com professores próprios peritos na língua portuguesa. Ele já tinha sido professor de retórica dos primeiros seminaristas capuchinhos da província que está a iniciar. Falava em português e pregava que nem parecia que fosse italiano para uma plateia culta e seletada cidade pregava com estilo elevado à altura dos ouvintes. Para o povo simples do interior, usava uma linguagem própria do povão e quando precisasse falava como um matuto. Frei Epifânio tinha o dom de saber, aprender e prender a atenção da assistência, quando queria fazer o povo chorar diante das verdades terríveis ou diante de Jesus crucificado, alcançava; dentro da igreja era choro, soluços e lágrimas. Quando era pra rir, fazia o povo rir. Rindo, castigava os erros (1946, p. 1).

As Santas Missões estenderam-se rapidamente a Santa Catarina, sendo o mesmo frei responsável pelos trabalhos em Campo Alegre, em 1947, tal como, em Guaramirim, São Pedro de Alcântara, Araquari, Poço Grande. As cartas de reconhecimento dos párocos fizeram os superiores regionais a incrementar o trabalho de frei Epifânio enviando-lhe auxiliares (freis Eugenio Nichele e Orlando Busatto), fixando residência em Joinville.²¹ Mais tarde, formou-se uma equipe de três sacerdotes.

No início da equipe, os missionários não possuíam uma sede própria, com os freis residindo tanto em Ponta Grossa quanto na distante São Lourenço do Oeste, em Santa Catarina. De 1949 a 1956, Ponta Grossa foi eleita para abrigar a mesma, passando depois a Santo Antônio da Platina (devido ao maior número de pedidos de missões), retornando aos Campos Gerais três anos depois. O evento do Concílio Vaticano II (1962-1965) foi um momento de renovação das Missões Capuchinhas.

Já se pensava na renovação do esquema e do método, porém nada sem grande êxito. Impulsionado pelas novidades do Concílio, frei Honório Destéfani participa de um curso de atualização das Missões na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, na qual foram ministradas as seguintes disciplinas: Concílio Vaticano II, Retórica, Estatística, Levantamento de dados, Bíblia, Eclesiologia, Psicologia, Religiões. Durante o curso em Porto Alegre, insistiu-se, além dos pontos supracitados, na liturgia. Este era um dos grandes desafios dos missionários, pois com as alterações conciliares, tanto o próprio rito do latim ao português, assim como os cantos foram modificados, isso aliado à dificuldade de reunir grupos de liturgia à resistência dos párocos (DESTÉFANI, 1998, p. 277).

Por fim, o escritor Luís Câmara Cascudo, pesquisador do folclore nacional, relata com detalhes os motivos de as Santas Missões Populares capuchinhas possuírem considerável aceitação entre o povo. A passagem dos missionários era como uma chuva benéfica que apagavam os ódios e abençoavam as uniões ilegítimas, batizavam e crismavam as crianças. Descreve o mesmo:

²¹ É desta data uma famosa campanha dos missionários em prol dos órfãos italianos da Segunda Guerra Mundial. Com o nome Pró Órfãos da Guerra da Itália, a campanha teve início em 1949 nas Santas Missões da Diocese de Jacarezinho, e atingiram todas as paróquias, de Jagariaíva à Paranaíba (EQUIPE MISSIONÁRIA, 1946, p. 3).

Também a eloquência capuchinha tinha seus segredos, não ainda catalogados nas diversas retóricas e dialéticas da palavra. Era uma palavra ardente e rude, entusiasta e áspera, embraseada como o fogo, penetrante como o clarim. Revivia na boca dos capuchinhos a oratória dos homens de Deus, admiráveis tribunos. Declarando abertamente guerra ao pecado e não escondendo sua bruteza, ferindo diretamente o demônio e não ocultando sua ferocidade, eles se degladiavam em santas lutas para o Reino de Deus como o Precursor no deserto. Gritavam como tinham feito os profetas Elias e Eliseu: voz eterna que, mudando de timbre e de boca, mas não de intensidade e força, passava dos profetas hebreus aos catequizadores cristãos de Antioquia, de Bisâncio e da Roma imperial (CASCUDO, In. Destafani, 1998, p. 269).

A presença dos Freis Capuchinhos no Paraná e Santa Catarina, desde sua missão com os indígenas ao trabalho com os colonos europeus, paróquias e as Missões Populares revela a face missionária deste ramo da Ordem franciscana. Os conteúdos trabalhados nas Missões eram os mais variados, bem como a metodologia aplicada baseava-se na apologética e na dogmática católica, sem muita preocupação com a interpretação das Sagradas Escrituras. A livre interpretação da Bíblia era encarada como um resquício do crescente movimento protestante pentecostal e que deveria ser banido ou controlado do meio popular. Assim sendo, no próximo capítulo, os conteúdos propriamente ditos das Santas Missões Capuchinhas serão descritos, além da fundamentação e método missionário, a fim de analisar e compreender o período que precede a introdução mensagem bíblica dentro do contexto das Missões.

3 A PREGAÇÃO BÍBLICA-TEOLÓGICA NAS MISSÕES CAPUCHINHAS ANTES DO VATICANO II: MÉTODOS E CONTEÚDOS

Foi observado no primeiro capítulo, todo o itinerário histórico da Ordem Capuchinha, desde a vida de São Francisco de Assis e do movimento franciscano como tal, à Ordem dos Frades Menores, perpassando pela Reforma Capuchinha e a expansão da mesma. Como relatado anteriormente, a chegada dos capuchinhos no Paraná e Santa Catarina, tal como em outras regiões do Brasil e do mundo, passou por altos e baixos, entre sucessos e fracassos. O caráter missionário desses frades está presente desde sua formação como Ordem autônoma e caracterizou sua práxis, culminando na idealização de uma equipe responsável pela pregação itinerante em meados do século XX. O intuito desse capítulo é analisar a interpretação das Sagradas Escrituras neste contexto missionário. Sabe-se que antes das mudanças estabelecidas pelo Vaticano II e sua mudança de paradigmas, a leitura da Bíblia era tida como base para sustentar os Artigos de Fé (Dogmas) e, não poucas vezes, motivo de cautela e combate a sua leitura e “livre” interpretação, vista como heresia ou associada ao protestantismo. No presente capítulo, serão abordadas as origens das assim denominadas “Santas Missões Populares”, sua relação com os capuchinhos no Paraná e Santa Catarina, de igual modo os conteúdos abordados nas pregações, práticas e fundamentos bíblico-teológicos.

3.1 AS SANTAS MISSÕES POPULARES²²

As Santas Missões Populares no Brasil nasceram de um esforço do episcopado católico, auxiliado pelas ordens e congregações religiosas em difundir no povo uma nova mentalidade católica de inspiração tridentina, por meio dessas missões populares. Durante o Império, duas congregações merecem destaque neste trabalho: os capuchinhos italianos e os lazaristas

²² O termo “Santas Missões” será utilizado para denominar as missões populares na Igreja Católica, que consistia basicamente em uma série de pregações, palestras e celebrações dirigidas ao povo católico, com o objetivo de avivar-lhes a fé e a vida cristã e impulsionar a vida comunitária nas comunidades paroquiais e comunidades eclesiais, por uma pregação extraordinária (complementar à pastoral ordinária) e intensiva. Cabe recordar que o termo é de uso corrente nos meios católicos e, por isso, utilizado desta forma no decorrer do texto.

franceses. No século XIX, as pregações populares receberam novos impulsos com a vinda dos padres redentoristas e, posteriormente, franciscanos e passionistas.

Merecem serem destacados alguns pontos essenciais nas Santas Missões Populares. Num primeiro momento, a manutenção de um clima religioso durante o período de sua realização era primordial, evitando qualquer atividade ou manifestação pública, numa clara separação entre o sagrado e o profano. Geralmente organizadas pelos padres, o papel dos leigos era limitado aos de ouvintes e assistentes. A ênfase da pregação era colocada nos “Novíssimos” dos homens, tais como a morte, o pecado, o juízo de Deus e o inferno.²³ A finalidade era a conversão dos fiéis aos sacramentos: casamentos religiosos, confissões e distribuição de comunhões constituíam a ação pastoral dos missionários (seu êxito se media pelo número de sacramentos realizados nos relatórios) (AZZI, 2008, p. 435).

As Missões Populares proporcionavam manifestações extraordinárias de fé no âmbito paroquial. De acordo com a regra geral das Missões, o caráter sacramental era o ponto alto, encontrando nos capuchinhos o enfoque característico de sacrifício e penitência. Essas purificações coletivas e periódicas são responsáveis pela perspectiva penitencial que marcou o catolicismo popular no Brasil.

De fato, esse “apelo ascético dos missionários” apresentava o sacrifício como verdadeira “porta do céu” para a população sertaneja. Apenas através do caminho da cruz seria possível obter o prêmio do paraíso. A realização das missões era o grande momento para que as pessoas pudessem pensar na salvação da própria alma, conforme a letra do hino das missões: “Vinde pais e vinde mães / vinde todos à missão / para cuidar, como cristãos / de alcançar a salvação. / Para lavares nossas culpas / Morreu Cristo numa cruz / Vinde pais e vinde mães / Quem vos chama é o Bom Jesus” (SILVA, 1982, p. 33-40).

A formação cristã dos católicos no interior do país dependia, e muito, dessas Missões e de seus pregadores itinerantes, já que era uma forma quase

²³Os “Novíssimos” são a doutrina católica sobre os acontecimentos finais referentes a vida humana, de maneira individual (a morte, o juízo particular, o purgatório, o céu e o inferno) e coletiva (ressurreição dos mortos, segunda vinda de Jesus, juízo final). Por vezes, a pregação da morte era feita no recinto do cemitério, ou diante de uma peça colocada no centro da igreja. Predominava a ênfase na justiça divina ofendida e o perigo do castigo eterno para os pecadores.

exclusiva de uma privilegiada atividade catequética e de ação evangelizadora, a fim de suprir a ausência de sacerdotes locais ou mesmo o descaso pastoral com as populações rurais. A pregação atraía a atenção do povo sedento, ao mesmo tempo em que o missionário utilizava todos os recursos necessários para causar impressão nos ouvintes. Desta forma as Missões Populares constituíam um momento importante e único na vida das comunidades do interior.²⁴

3.2 A GÊNESE DO MÉTODO DAS SANTAS MISSÕES CAPUCHINHAS

O costume de pregar as Missões Populares entre os capuchinhos tornou-se muito comum em meados do século XVII. Ao menos desde 1540 encontramos relatos das chamadas “Missões Volantes” na Itália. A duração da missão não raro chegava a um mês; geralmente iniciada no domingo, se articulava em quatro pontos: a) de manhã, missa, oração, exortação familiar; b) oração mental conduzida pelo pregador; c) instrução catequética dialogada; d) de tarde, discurso formal sobre uma verdade da fé, ordinariamente sobre os Novíssimos. Estes serviços de piedade eram acompanhados de cânticos, procissões, confissão sacramental, exercícios espirituais, reconciliações e restituições (D’ALATARI, 1998, p. 80). Posteriormente, e de acordo com a região das missões pregadas, os discursos alternavam-se quanto aos temas: na Espanha o aspecto mariano era exaltado pela recitação do rosário e era frequente a *Via crucis*; na Itália, acrescentavam-se os artigos sobre o *Credo* e do *Decálogo* e sobre a Paixão do Senhor.²⁵

Nos séculos XVII-XVIII, a assim chamada celebração das quarenta-horas ganhou terreno na Itália. Ordinariamente realizada ao fim da quaresma, a Eucaristia permanecia exposta num espaço de quarenta horas contínuas entre alfaias, luminárias, cânticos e sermões a cada hora. Sua finalidade era mover

²⁴ Como esses eventos envolviam grandes despesas, não apenas os párocos, mas até os comerciantes locais eram sondados sobre a melhor época de sua realização. Em algumas paróquias, as missões populares eram realizadas de tempos em tempos, tendo como duração de oito a dez dias (AZZI, 2008, p. 435).

²⁵ De acordo com D’Alatri, por influência dos freis Antônio de Olivadi (Nápoles e Sicília) e Ângelo de Acri (Calábria), as missões foram caracterizadas pelo discurso diário da paixão de Jesus, a exposição do catecismo e a ereção dos assim chamados Calvários, isto é, a implantação de grandes cruzeiros em locais frequentados, como recordação da missão (1998, p. 81).

os ânimos à penitência e ao restabelecimento da paz, mediante a recordação dos sofrimentos de Jesus.

A pregação capuchinha, com forte tom penitencial, destinada a celebrar a glória de Deus e promover a salvação das almas, estava centrada numa série de temas ligados entre si: Cristo crucificado, Escritura (sobretudo o Novo Testamento), iluminação do Espírito, via do amor puro, filial, unitivo. Seu trabalho possuía forte apelo dramático, gerando emoções e decisões intempestivas e comportamentos imprevisíveis. Ainda de madrugada, o missionário acordava o povo ao som dos “Benditos”; reunidos no templo, instruíam por meio dos catecismos, falavam dos sacramentos, entoavam o ofício a Nossa Senhora, atendiam confissões, reuniam-se separadamente com homens e mulheres. Pela tarde, as pregações centrais: os Novíssimos do Homem. Neste instante, os missionários arrancavam brados e choros de arrependimentos dos expectadores (KARSBURG, 2015, p. 57).

Todas essas tarefas eram realizadas com motivação penitencial, expiatória, exercício de virtude para afastar o ócio, principal inimigo da alma. De acordo com Grado Merlo (2005, p. 264), assim eram abandonados ou postos de lado o estilo de pregação douto e artificioso, além de teatral, o colorido inquietante e ameaçador de anúncio de penas e tribulações que esperavam o pecador. O tema do amor puro e gratuito para com Deus, que era uma contribuição decisiva para emancipação do fiel de uma moral utilitária e de uma pastoral ameaçadora, inseria-se numa linha mística que muitos chamam de “evangelismo italiano”.

Em tempos de efervescência religiosa, econômica, social e cultural do contexto europeu, a pregação das Missões itinerantes dos Frades Capuchinhos foi fundamental na Reforma Católica. Com seu estilo concreto e popular, sua plasticidade barroca e seu sentimento bem-humorado, combinados com devoções, procissões, representações dramáticas e orações fervorosas, tornou-se conceito de gênero literário. Exatamente por serem diferentes e por esse entusiasmo espontâneo que os capuchinhos eram designados como “missionários do povo”, responsáveis pela recatolização de parte da Europa (LENZENWEGER; STOCKMEIR, 2006, p. 239).

No Brasil, dos séculos XVII e XIX, os capuchinhos, além de lidarem com a evangelização da população indígena,²⁶ dedicaram-se ao zelo apostólico devido à falta de sacerdotes no interior do país. Organizados em equipes ambulantes, com dois ou mais sacerdotes, com o objetivo de atenderem os lugares remotos e sem assistência religiosa. A cada localidade eram recebidos com festa:

As humildes capelas, quase todas de madeira, se enchiam. Os missionários pregavam ao ar livre, nas praças ou em qualquer clareira, com grande zelo e um linguajar adaptado aos ouvintes. Insistiam nos princípios fundamentais da fé e da moral. Suas pregações eram precedidas ou intercaladas pelos *Benditos*²⁷ ou cantos sacros, com melodias populares e cantados pelos participantes. Também nas procissões durante o dia ou noturnas, no levantamento do Cruzeiro ou em outros encontros repetiam-se os mesmos cantos (DESTÉFANI, 1998, p. 269).

De uma forma ou outra, o importante papel na evangelização que desempenharam os capuchinhos no vasto interior do Paraná e Santa Catarina deve ser recordada. O povo, segundo Robles (2017, p. 117), recebia com verdadeira devoção os pregadores de hábito marrom e cordão branco na cintura. Numa época em que por estas terras ainda não se via os padres redentoristas, quando se falava de missionários, eram os capuchinhos de longas barbas que remetiam o imaginário dos fiéis. Ao vislumbrar os frades italianos, as pessoas expressavam veneração por associá-los aos profetas bíblicos (especialmente pelas longas barbas, símbolo profético e sinal de renúncia a toda a vaidade), mas também pela coragem de enfrentar as asperezas das mais insólitas regiões do país vestidos de sandálias e hábito marrom, levando a ideia de desconforto e despojamento. Vistos como “santos”, a população local era capaz de deixar seus afazeres para segui-los com o objetivo de aprender maneiras de levar uma vida santa e salvar a alma.

²⁶ Como afirmado, a atividade principal dos capuchinhos no Império era evangelizar os indígenas e fazer missões populares com o objetivo maior de colaborar com o governo na pacificação de tumultos políticos da época. Muitos realmente foram missionários junto aos índios, outros ficaram a serviço dos bispos que os enviavam às paróquias a fim de servirem nas Santas Missões, trabalhando inclusive como agentes especializados na neutralização de revoltas agrárias, segundo Alexandre Karsburg (2015, p.53).

²⁷ Os cantos eram chamados “Benditos” porque cada um deles iniciava com a palavra “bendito”, tal como: *Bemdito* (sic) *seja Deus*; além de manifestar, de forma simplificada, as verdades basilares da fé católica (CASCUDO, 1978, p. 136).

Por outro lado, existiam algumas exigências por parte daqueles que deveriam ser considerados aptos para os trabalhos nas Santas Missões. Em contato com os relatórios de missionários, em especial nas memórias de frei Doroteu de Pádua, pode-se avaliar qual deveria ser a têmpera do autêntico pregador. O primeiro ponto é que o frade destinado para tal serviço deveria gozar de boa saúde para enfrentar as mudanças bruscas de clima, alimentação, entre outros. Deve possuir “nervos de aço” para atender a população em geral, “voz para pregar e cantar, inteligência, senso prático e coragem para resolver problemas, porque, em tempo de missão, o povo considera mais de que um bispo em santidade, inteligência e disponibilidade” (DESTÉFANI, 1998, p. 271). Além disso, continua, deve ser cheio do Espírito Santo, pois o povo considera enviado de Deus. Para tal, o missionário deve demonstrar piedade e alteridade, disposto ao sacrifício.

3.2.1 A metodologia das Santas Missões no Paraná e Santa Catarina

O método adotado pelos missionários itinerantes na pregação das Santas Missões era sempre estudado com o pároco interessado, adaptando-o às condições tanto das comunidades rurais como das urbanas. Entretanto, algumas linhas gerais que podiam ser modificadas até o andamento do evento, segundo consta nas crônicas. A Missão é iniciada sob a proteção de Nossa Senhora de Fátima, tida como padroeira da missão e pela qual permanecia no local onde preparado para a missão. O primeiro método adotado pelos missionários previa pontos norteadores:

Pregação sobre os novíssimos; catequese em geral; celebravam-se missas todos os dias, quando não eram duas por dia; faziam-se visitas aos doentes; administravam-se os sacramentos: batizados, matrimônios, confissões; faziam-se pregações apologéticas; recolhiam-se os livros proibidos e bíblias dos crentes; após o levantamento dos cruzeiros os livros eram queimados em praça pública; as confissões eram feitas a partir do primeiro dia; às vezes começavam às 5 horas da manhã para terminar à meia-noite; haviam conferências especiais para moças, rapazes, senhoras e homens, em separado; após a missa das 10 horas da manhã havia a missãozinha das crianças; as procissões eram 3, 4, 5: na entrada de Nossa Senhora de Fátima, no cemitério, do cruzeiro, de penitência e no final da missão (ARQUIVO da Província São Lourenço de Brindes, 1971, p.1).

Algumas outras práticas eram realizadas e que traziam um significado moral e religioso. No cruzeiro colocava-se a inscrição “Salva tua Alma”, expressão do modelo eclesial pré-conciliar. Além disso, algumas campanhas eram realizadas, mais de caráter devocional: assinatura do compromisso da reza do Terço diariamente, num livro próprio para tal fim; impunha-se o escapulário de Nossa Senhora do Carmo; faziam a campanha das famílias mais numerosas, premiando as mães que tivessem mais filhos. Também uma campanha para levantar recursos financeiros para o sustento dos trabalhos. A partir década de 1960, as linhas metodológicas foram alteradas, porém o conteúdo permanecia basicamente o mesmo. Antes de tudo, procurava-se concentrar as atenções em Nossa Senhora de Fátima (seja pela veneração da imagem exposta seja pela recitação diária do Terço), ajudando a compreender a mensagem. No dia da abertura, marcada pela procissão, cantos, reza do Terço, o missionário realizava o discurso inicial, apresentando o cronograma da missão.

Cronograma das Santas Missões Capuchinhas na década de 1960	
Segunda-feira	À tarde organiza-se a procissão ao cemitério, onde se fala sobre a morte, seguida de prece pelos defuntos. A pregação obtém grandes resultados, porque é feita no escuro à noite e sem velas.
Terça-feira	Ao meio-dia é o “Minuto de Fátima”. À tarde, procissão luminosa com a imagem, com cantos e preces. Na praça, ergue-se um altar para a Virgem. Nas procissões, a cruz coloca-se à frente, seguida das moças, crianças e senhoras. Com alto-falantes, o missionário dirige a procissão. Após o andor, seguem os meninos, jovens e homens.
Quarta-feira	Bate-se o “sino da penitência”, acompanhado do Pai-Nosso, Ave-Maria e Glória para a conversão dos pecadores.
Quinta-feira	Na manhã, após a conferência das senhoras, benzem-se as crianças, com prêmio para as mães das famílias mais numerosas e, a cada uma, oferece-se uma medalha.
Sexta-feira	Após a missa, bênção aos doentes. À noite, procissão da penitência a pés descalços, com a imagem de Cristo crucificado e morto. Cada porta uma pequena cruz e velas acesas.
Sábado	Após a missa dos homens, renovam-se as promessas matrimoniais. ²⁸ Durante a missão, expõe-se um registro no qual as famílias assinam o compromisso da reza do Terço todos os dias. Também eram consagradas as crianças à Nossa Senhora de Fátima. Também neste dia, o encerramento da missão, exorta-se

²⁸ Tal renovação consistia, segundo relatório de frei Doroteu, em uma breve alocução sobre o amor e a fidelidade, além do significado da aliança. Os casais davam-se as mãos com as velas acesas, ambos repetem: “Eu te prometo, diante de Deus e da Virgem de Fátima, amor e fidelidade até o fim da minha vida”. O missionário abençoa os casais e alianças, segundo o ritual. Em seguida, ambos repetem: “Eu creio no sacramento do matrimônio”.

	que os padrinhos os acompanhem na educação da fé católica. Durante a missão, os missionários solicitam ao povo que entreguem todos os livros proibidos que casualmente se encontrem nas casas.
Domingo	Abençoa-se a água, semente e cruces pra serem erigidas nas plantações. Na cerimônia de encerramento, apresenta-se ao resultado da missão, com a bênção papal e os fiéis passam pela imagem da Virgem de Fátima, beijando-a. Por vezes, o pároco entrega aos missionários uma estola e o prefeito a “chave” da cidade. Durante a missa, renovam-se as promessas batismais e abençoam-se os escapulários. Pela tarde, organiza-se a consagração do povo ao Coração Imaculado de Maria, com discurso e procissão final. Por fim, o momento ápice é o levantamento do Cruzeiro, com a inscrição “Salva tua Alma”.

Fonte: DESTÉFANI, 1998, p. 272-273.

Um dos subsídios das Santas Missões capuchinhas era um livro de cantos e orações chamado “Levanta e Caminha”. Em uma das edições, publicada em 1960, se encontram as “Máximas que ninguém deve esquecer”, a saber:

Perdida a alma está tudo perdido; Deus me vê, Deus me escuta, Deus me há de julgar; de que serve o homem ganhar o mundo inteiro e perder a sua alma?; Deus é meu pai, meu benfeitor, como poderei ofendê-lo?; não há paz, não há felicidade pra quem vive em pecado mortal; num instante se peca, morre e vai-se ao inferno; um momento de prazer... e depois... e depois uma eternidade de sofrimentos; ninguém se salva sem sofrer, sem fazer muitos esforços; para ter a bênção de Deus durante a semana, é necessário ouvir a missa inteira aos domingos e festas de guarda; a confissão, a oração e a comunhão, com a devoção de Nossa Senhora são os grandes meios de salvação; rezai o terço todos os dias; casados, vosso sacramento é santo, não o profaneis pelo pecado; pais, vossa maior obrigação é educar cristãmente vossos filhos; filhos, sede obedientes aos vossos pais, que são os representantes de Deus; jovens, rezai para acertar com vosso estado de vida e não esqueçais que namoros criminosos vos preparam um casamento infeliz; lembrai-vos que Nossa Senhora em Fátima pediu ao mundo mais oração, penitência, modéstia (ARQUIVO, 1960, p. 2).

Desta síntese do programa da semana das Missões Populares Capuchinhas no Paraná e Santa Catarina, percebe-se como os dias eram ocupados por muitas atividades para os freis e para os ouvintes. Em muitas localidades, durante as Missões, suspendiam-se os jogos, espetáculos, danças, uso de alcoólicos e outros divertimentos considerados profanos e

nocivos. Os mesmos leigos eram responsáveis pela propagação das Missões, por meio do convite aos parentes, amigos, conhecidos e vizinhos.

3.2.2 As Cruzadas Missionárias

Nas primeiras décadas das Missões Populares dos capuchinhos, havia Cruzadas deflagradas durante as missões. O missionário, ao chegar a uma paróquia ou capela, sabia quais os pontos nos quais deveriam dar certa insistência. Além das pregações, apareciam de forma nítida quatro Cruzadas: Cruzada contra as armas, contra as uniões ilegítimas, contra as leituras perigosas e contra as seitas e heresias.

A “Cruzada contra as armas” se deve a fatores culturais presentes nas cidades do interior do país. Como em quase todos os países, também nesses lugares alvo das missões era comum pessoas que andavam armadas, com ou sem autorização e, conseqüentemente, eram altos os índices de homicídios. Desta forma os missionários promoviam a campanha do perdão, reconciliação entre as pessoas e as famílias, evitando o uso de armas. A “Cruzada contra as uniões ilegítimas” tinha como propulsor a pregação sobre a santidade, o amor e a fidelidade do matrimônio cristão. Em algumas localidades, seja pela ignorância, falta de fé, pobreza ou falta de sacerdotes, as uniões tidas como ilegítimas eram frequentes. Por ocasião das Missões, os freis defrontavam-se com casos de legitimação de casamentos. Segundo um cálculo feito por frei Doroteu de Pádua, entre 1946 e 1948, foram realizados 8064 casamentos (1968, p. 53-54).

As outras duas Cruzadas estavam intimamente ligadas. Na “Cruzada contra as leituras perigosas”, desde os primeiros anos, surgiam ocasionalmente momentos em que os missionários se deparavam com dois tipos de leituras: folhetos ou livros dos Testemunhas de Jeová, mórmons, pentecostais, espíritas e outras; folhetos com “superstições” e “ocultismo”. Os missionários recolhiam os livros que eram queimados em praça pública. Em Ponta Grossa, havia a

Biblioteca do Diabo”, onde se consertavam e arquivavam alguns desses livros (ATTI, 1969, p. 191).²⁹

A “Cruzada contra as seitas e heresias” era dirigida especialmente às igrejas pentecostais em ascensão no Brasil, tais como a Assembleia de Deus, a paranaense Congregação Cristã no Brasil, além do Espiritismo e da Umbanda. A base das missões, nesse sentido, seria de combater a “religião concorrente”, preservando as santas almas devotas dos erros doutrinários dos protestantes. Para ser ter uma ideia, no ano de 1953 houve as Santas Missões na Paróquia São Sebastião de Mandaguaçu (1951, p.7), no Norte Central do Paraná, cujo Livro-Tombo consta que os “missionários realizaram os trabalhos com o máximo fruto. Conferências, discussões com os crentes e espíritas, casamentos legitimados”. Segue relato do missionário capuchinho frei Doroteu de Pádua sobre a relação com a Assembleia de Deus e a Congregação Cristã no Brasil:³⁰

[...] esta se apresenta como um sincretismo das igrejas pentecostais. Vangloriam-se das invasões do Espírito Santo e cada um interpreta a Bíblia a seu bel prazer. Seus sequazes chamam-se crentes que, em suas reuniões, inculcam slogans, intercalados pelas palavras bíblicas Aleluia, Glória. “Os Glórias”, assim chamados seus adeptos, são hostis ao catolicismo, desprezam os missionários e os fiéis que delas participam, mas invejam as procissões que não podem organizar (DESTÉFANI, 1998, p. 274).

²⁹O “*Índex de Livros Proibidos*”, cujo nome verdadeiro era *Index Librorum Prohibitorum*, era a lista oficial de obras proibidas pela Igreja Católica por serem consideradas heréticas, obscenas ou contrárias à Igreja, e esteve em vigor durante quatro séculos. A primeira foi promulgada em 1559, pelo papa Paulo IV, e a última foi publicada em 1948. Em 1966, mais precisamente a 14 de junho, foi decretada a sua abolição definitiva, por Paulo VI. O *Índex* teve naturalmente enormes variações ao longo deste tempo, com a incorporação de novas obras e a retirada de outras. Alguns dos mais importantes nomes da filosofia, da literatura e da ciência tiveram as suas obras incluídas na lista. Esta inclusão podia ser parcial ou total: Giordano Bruno, David Hume, Proudhon, Zola e Jean Paul Sartre são alguns autores que viram todas as suas obras incluídas no *Índex* e, portanto, proibidas aos católicos. No Concílio de Trento, os bispos católicos partidários de Roma optaram por limitar o aceso laico às Escrituras, proibindo a tradução da Bíblia para o vernáculo e impondo a Vulgata em latim como a única Bíblia autorizada e aumentando o índice de livros proibidos aos fiéis (p. 284)

³⁰A Congregação Cristã no Brasil é característica da realidade do Norte do Paraná no início do século XX: grande presença de imigrantes (no caso italianos – a ponto de ser chamada “Igreja dos Italianos”), cultura agrícola, falta de atendimento por parte do clero católico, entre outros. Também acompanham algumas características próprias, que por vezes diferem das demais denominações pentecostais: cultos menos emocionais, não aberta ao intercâmbio interdenominacional, severa quanto a apresentação das mulheres (separando mulheres e homens em cultos), reservada quanto ao papel intelectual de seus líderes, apática quanto a assuntos políticos. Diante dessa situação, a pregação missionária capuchinha encontrou em seu terreno duas crescentes formas de cristianismo, até então desconhecidas nos hábitos europeus tradicionais (SANTANA, 2016, p. 52).

A segunda corrente religiosa combatida pelos nas Santas Missões capuchinhas era o Espiritismo. Segundo relatório de frei Patrício de Nébola (1968, p. 6), “durante as missões aprendemos que o principal inimigo da fé cristã é o espiritismo com todo o seu conjunto de superstições”. Segundo ele, “onde desaparece a tradição, entra o hedonismo, a avidez do ganho ou qualquer falsa religião”. É nesse contexto de início de pluralidade religiosa que se dá a pregação dos missionários capuchinhos no interior do Paraná. É importante, porém compreender que a ênfase na pregação antiprotestante está na gênese da Ordem dos Capuchinhos. Ao analisarmos as fontes documentárias e narrativas do primeiro século da ordem, o trabalho missionário era tido como “bom e santo, porque nela se visa à glória de Deus, a promoção da santa fé católica, a conversão dos hereges e salvação das almas.” (CRISCUOLO, 2007, p. 642).

3.3 A PREGAÇÃO PENITENCIAL: RAÍZES E PRÁTICAS

Um dos pontos-chave de toda a pregação das Missões Populares Capuchinhas é o apelo à penitência, tanto como forma de vida como por meio, principalmente, do sacramento. As Constituições dos Frades Menores Capuchinhos (2014, p. 112) afirmam que a vida de um capuchinho e sua missão deve se conformar “com o preceito evangélico da penitência e, por isso, seja simples e sóbria em tudo, como convém aos pobres”. Desta forma, lembrando a Paixão de Jesus Cristo, a exemplo de São Francisco e dos santos predecessores da Ordem, a prática de mortificação, mesmo que voluntária, assim como a moderação no beber, comer e nos divertimentos, de modo que tudo testemunhe a condição de “exilados” e “peregrinos”. Esta visão permeava a pregação junto ao povo.

3.3.1 Raízes bíblico-franciscanas da penitência

A pregação pelo exemplo e pela palavra foi dada por Jesus Cristo aos Apóstolos como grande meio de espalhar o Evangelho (At 1,8). Francisco, neste sentido, foi pra sua época um modelo de pensar a ação missionária

neste mesma linha. A vida de penitência sempre foi o norte das Ordens franciscanas, desde o princípio. No início, Francisco e seus irmãos eram chamados de “penitentes de Assis”. A própria Santa Clara, antes da morte, redigiu em seu Testamento que faz uma alusão a este estado de vida ao afirmar Deus a iluminou “por sua misericórdia e graça, para fazer penitência segundo o exemplo e o ensino de nosso bem-aventurado pai Francisco” (FONTES, 2004, p. 1727). Dada à importância dessa forma de ação e vida, escreve Francisco em seu Testamento, recordando sua motivação inicial ao fundar os movimentos franciscanos: “Foi assim que o Senhor concedeu a mim, Frei Francisco, começar a fazer penitência: como eu estivesse em pecado, parecia-me sobremaneira amargo ver leprosos” (2004, p. 188). Desta mesma forma, seus escritos estão permeados de convite à penitência.

A ideia de penitência fora buscada por Francisco nas Sagradas Escrituras. No entanto, é importante perceber que, no Antigo Testamento, sofrimento e culpa, assim como perdão e salvação se encontram em íntima relação, por meio de quatro elementos que sempre retornam: seres humanos que pecam; sentem a consequência da culpa; por meio de Deus o nexos se lhes torna claro; Deus lhes concede uma nova chance. Segundo Strabeli (1993, p. 88), a Bíblia fala da penitência em dois sentidos: um ato interior, de conversão para Deus, desviando-se do mal; e um ato exterior, por meio de ações. O termo para designar penitência como conversão é a palavra hebraica *shub*, que significa voltar, retornar. O profeta Jeremias usa esse verbo para designar a volta real e material do povo do exílio (*shub shebut* = voltar, reconduzir), e mais ainda a volta espiritual do homem para Deus. Para que haja a reconstrução da aliança é preciso não só que o povo volte (*shub*) para sua terra, mas também volte para Deus, reconduzido (*shebut*) para o coração da aliança, isto é, voltar integralmente (Jr 8,5; 18,11b; 25,5). Nos demais profetas, o conceito é o mesmo: voltar para YHWH, deixar os ídolos e as más ações idólatras. Converter-se é viver a Lei (Jr 7). A partir daqui percebe-se um movimento duplo: primeiro o de deixar um estado de coisas de vida e de concepções (*shub*), e o outro, de renovação interior, para seguir a Lei e agradar a YHWH, mudando o pensar e o agir (*shebut*).

No Novo Testamento, a concepção é retomada nas pregações de Jesus e João Batista (Mt 3,2; 4,17), na qual a mudança interior é exigida pela

chegada do Reino. Tal mudança interior é designada por *metanoia*, que significa mudança de modo de pensar, de concepções. Outro termo presente é *epistréphein*, que traduz do hebraico *shub*. Ambos indicam que é só a partir de uma mudança interior que o homem poderá se empenhar para realizar o Reino de Deus (STRABELI, 1993, p. 89). A penitência levaria a pessoa a se dedicar na construção do mundo novo proposto por Jesus, aderir à Sua pessoa, imitá-Lo. Este aspecto externo da conversão (penitência) é o reflexo de uma conversão interior. Desta forma, nas Escrituras, todo homem que se converte manifesta exteriormente esta conversão. Aqui se elencam as diversas modalidades penitenciais do Antigo Testamento: confissão geral dos pecados (Lv 16,21;³¹1Sm 7,6; Esd 9,6-10,2; Ne 1,6s; 9,2ss); atos que manifestavam arrependimento, como jejum, rasgar as vestes, cilício, cobrir a cabeça de cinzas (2Sm 12,16; 1Rs 20,27; Jl 1,13ss; 2,15-17; Jn 3,6.8; Esd 9,3; Dn 9,3; Eclo 34,26; entre outros); cingir os rins (Jó 38,3; Lc 12, 35-38; Ef 6,14); dias de penitência (Jr 36,6-9; Jl 2,15; Ne 9). Porém, fica claro que se estes atos só possuem valor se houver uma conversão interna (Is 10-17; 29,13; Jr 7; 14,12; Os 6,6, Jl 2,13; etc).

Esses ritos penitenciais se nos apresentam de forma ambígua. De um lado, são considerados como instituídos por YHWH; por outro, igualmente em nome de YHWH, dirige-se contra eles uma violenta crítica profética, quando tais ritos não mais expressam a conversão e, sim, seus substitutos (cf. Is 1,10-20; Am 5,21-23; Is 58,5). A verdadeira penitência consiste num comportamento mudado, sobretudo no âmbito social (Is 58,6s; Am 5,24). Onde o rito cúltico e a prática da misericórdia entram em concorrência entre si, a segunda tem prioridade: “amor é o que eu quero, não sacrifícios” (Os 6,6). Essa palavra também encontra ressonância em Jesus no Evangelho de Mateus, quando se trata do conflito entre o mandamento do sábado e a misericórdia (Mt 12,7) (SCHNEIDER, 2001, p. 277).

³¹ Como parte do calendário de feriados judaicos, o grande Dia da Expição, ou *Yom Kippur*, ou ainda, Dia do Perdão. O culto divino alcançou uma solenidade especial com esta festa, em que somente naquele dia o Sumo Sacerdote ingressava no Santo dos Santos e aspergia a tampa da Arca da Aliança com o sangue do animal oferecido no holocausto e do bode, vítima oferecida pelos pecados. Com isso, o Sumo Sacerdote devia obter a expiação de seus próprios pecados, dos de todo o sacerdócio e de toda a comunidade judaica. A origem desta festa é, de acordo com Lv 16,1-34, a missão confiada por Deus a Moisés (SANTANA, 2019, p. 97).

No Novo Testamento, pouco se fala de atos externos de penitência, mas supõe-se e valoriza-se desde que sejam sinais de conversão interior (Mt 26,16 Lc 7,38; Tg 5,16; 1Jo 1,9). Sem dúvida, para Jesus, a reconciliação pessoal tem primazia sobre os ritos (cf. Mt 5,23s). Parece também que o Jesus terreno (diferentemente de João Batista) não exigiu determinada manifestação simbólico-ritual da penitência, mas o próprio Jesus representa em atos simbólicos realizadores do agir reconciliador de Deus por ele anunciado. Mateus fala dos dignos frutos de penitência e designa com tal expressão não as ações externas de penitência, mas o comportamento total do homem como consequência de uma vontade ou de um coração convertidos, isto é, uma conduta nova, nova forma de ser convertido, manifestado por obras externas (Mt 3,8). No entanto, também no Novo Testamento, todos os atos externos de penitência recomendados só possuem valor se forem sinais da mudança interior (BONNARD, 1983, p. 58-59).

Desta forma, no ímpeto de renovação eclesial, as Ordens de Penitência buscaram sua inspiração nas Sagradas Escrituras. A penitência como volta, retorno, conversão pessoal, aparece já no início de Francisco de Assis, como ele mesmo relata no encontro com o leproso. A pregação da vida da penitência inicia-se a partir daí, ou seja, um movimento interior ao exterior. Na visão franciscana, a pregação da penitência era essencial visto que o homem é naturalmente inclinado ao egoísmo, à antifraternidade e fecha-se facilmente a Deus aos irmãos e, conforme a Regra Não Bulada, inclinado a viver carnalmente, fétidos, míseros, com vícios e pecados, a contrariar o bem e dispor-se ao mal (FONTES, 2004, p. 180). Levar uma vida de penitência era dever do cristão, seja pela transformação interior que leva à prática do serviço ao próximo. Esta compreensão de *metanoia* bíblica constitui a parte principal do conceito de penitência de Francisco. A penitência, entendida como conjunto de atos externos que redimem pecados, que pagam penas, que afligem corporalmente o corpo, não possui senão valor secundário (se bem que não podemos negar que como homem penitente praticou atos penitenciais que afligiam o próprio corpo).³²

³² Sobre as penitências corporais de Francisco, citam-se algumas presentes na Legenda Perusina (LP): por penitencia, comeu no mesmo prato com um leproso chagado (LP 29); penitenciou-se publicamente por ter tomado um sopa durante uma de suas enfermidades (LP

3.3.2 Conteúdo da pregação penitencial

O conteúdo da pregação penitencial dos Frades Capuchinhos está expresso nos binômios “vício-virtude”, “castigo-glória”. Na Regra Bulada afirma-se que a pregação sirva para “a utilidade e edificação do povo, anunciando-lhe, com brevidade de palavras, os vícios e as virtudes, o castigo e a glória; porque o Senhor, sobre a terra, usou palavra breve (cf. Rm 9,28)” (FONTES, 2004, p. 163). Traduzida em termos bíblicos, a pregação penitencial retoma o tema da conversão ao Evangelho exigido pela presença do Reino, e inclui-se no caminho de João Batista (Mt 3,2), do Cristo (Mt 4,7; Mc 1,15), dos Doze (Mc 6,12), dos Setenta e Dois (Lc 10,13) e da Igreja (Lc 24,47; At 2,38). Desta forma, os frades franciscanos, fiéis à graça recebida e ao mandato da Igreja, andam de cidades e aldeias, pregando o Reino de Deus e a penitência. Com tal pregação, tentam tornar conhecido de todos que o Reino está presente e que a única condição para se entrar nele e herdá-lo é a conversão.

O convite para a penitência ressoa com insistência no exemplo de pregação “exortativa” que nos deixou São Francisco: “Convertei-vos, fazei dignos frutos de conversão, pois sabeis que em breve morrereis. Dai, e dar-se-vos-á. Perdoai, e sereis perdoados. Porque se vós não perdoardes, também o Senhor não vos perdoará os vossos pecados. Confessai todos os vossos pecados. Bem-aventurados os que morrerem na penitência, porque estarão no reino dos céus. Ai daqueles que não morrerem na penitência, porque serão filhos do diabo, cujas obras fazem, e irão para o fogo eterno. Vigiai e preservai-vos de todo o mal e perseverai no bem.” (CONTI, 1983. p. 261).

A conversão (*metanoia*) evangélica que os frades, fiéis à sua vocação (fazer penitência), tornam a propor a seus ouvintes pelo exemplo e pela palavra (*praedicare poenitentiam*), implica a fé, concretiza-se na obediência ao Evangelho e à Igreja e redundando numa mudança radical de vida nos confrontos com Deus, com o próximo e com as realidades terrenas, segundo instâncias do Sermão da Montanha (Mt 5-7). Estes aspectos encontram-se presentes na Carta aos Fiéis, onde se exorta que todos façam dignos frutos de penitência, em vista do Reino, pede-se uma verdadeira piedade para com Deus, uma

39); dispensava agasalhos no inverno (LP 40); para mortificar-se, relutava no tratamento de doenças (LP 42); não dormia nem descansava (LP 43); fez duros jejuns e castigos corporais (LP 96); etc. (STRABELI, 1993. p. 95).

autêntica bondade para com o próximo e o desapego dos vícios e bens materiais.

3.3.3 A pregação penitencial sacramental

Apesar de todo o embasamento bíblico encontrado em Francisco de Assis na vivência e pregação da penitência, as Missões Capuchinhas associavam de maneira contundente a prática e exortação da penitência ao sacramento da Confissão em si. Tal perspectiva se dava principalmente ao modelo de Igreja do início do século XX, a influência do papado de São Pio X (1903-1914) e de seu Catecismo Maior, além da ferrenha luta contra aspectos da modernidade. Para se ter uma ideia, a Igreja sob a liderança de Pio X enfatiza a origem histórica dos sacramentos em Jesus. Critica-se a teologia do sentimento do modernismo, mediante a qual a natureza da religião seria uma apriorística emoção básica, que impulsiona para fora e deseja tornar-se visível em formas sensíveis. Desta forma, os sacramentos seriam principalmente símbolos e sinais nos quais a religiosidade humana se expressa. Eles não conteriam nenhuma causalidade, mediante a qual o próprio Deus opera em favor do ser humano através dos sinais (MULLER, 2014, p. 453).

Nos manuais pós-tridentinos é enfatizada certa “pastoral das massas” penitencial. A pastoral de massas acentuou o que pode se chamar de “pastoral do pecado”: sua moral se centraliza nos pecados mais comuns; suas pregações pretendem suscitar a atrição, isto é, arrependimento de haver ofendido a Deus, suscitado mais pelo temor de culpa do que pelo amor e pela fé, a única coisa de que é julgada capaz a gente rude e ignorante. Daí a necessidade de pregações emotivas, incisivas e eloquentes, por meio do incentivo a penitências corporais, na tentativa de aplacar a ira divina e a condenação eterna. A “pastoral de elite”, por seu lado, fixou seu olhar na formação das consciências, o exame de consciência e a confissão, geralmente mensal (BOROBIO, 1993, p. 391).

Os missionários capuchinhos percorriam as localidades do Paraná e Santa Catarina com o firme propósito de atender a população carente pastoral e sacramentalmente falando. Desta forma, a necessidade de administrar os

sacramentos era uma prioridade latente. No entanto, a prática penitencial da Igreja ainda em voga refletia essas dificuldades. Os decretos de Pio X sobre a comunhão (que exigia que em todas as missas se oferecessem a possibilidade de comungar), tinham que ser conciliados com o costume de se confessar cada vez antes de tomar comunhão. Tal vinculação foi sendo retirada paulatinamente (SCHNEIDER, 2001, p. 289). A exigência de uma vida penitencial sacramental, bem como da frequência semanal às celebrações eucarísticas eram de difícil acesso à grande maioria dos ouvintes da missão.

Subsidiados pelo Catecismo Maior, a pregação penitencial circulava em torno do pecado cometido e da absolvição por meio do sacramento. Segundo o mesmo catecismo, o pecado adâmico foi a soberba e agrave desobediência, visto que se Adão e Eva não tivessem pecado, depois de uma permanência feliz e tranquila neste mundo, teriam sido levados por Deus ao céu, sem morrer, para gozar uma vida eterna e gloriosa. Desta forma, exceto a Virgem Maria, todo ser humano está sujeito a este pecado (PIO X, 2018, p. 112). O objetivo do missionário era fazer com que seus ouvintes manifestassem a contrição, ou seja, a dor dos pecados, para que o cristão sinta um desgosto e deteste os pecados cometidos. Somente o sacramento poderia ser o meio de conversão, pois confere a graça santificante com a qual são perdoados os pecados mortais e veniais que se confessarem e que haja arrependimento, comuta pena eterna em temporal, faz reviver o merecimento das boas obras feitas antes de se cometer o pecado, além de restituir a paz à consciência (PIO X, 2018, p. 114).

3.4 A PREGAÇÃO SOBRE A MORTE

A primeira grande pregação realizada pelos missionários capuchinhos diante de uma multidão de fiéis atenta e devota era sobre a morte. Essa pregação era geralmente ministrada diante do cemitério, por meio de um discurso inflamado e, por vezes, aterrorizante sobre o destino do homem, especialmente aqueles ouvintes que se encontravam em pecado mortal. Na visão teológica ensinada nos catecismos da época, as expectativas religiosas

dos cristãos perpassados por séculos e interiorizadas por gerações se resumem no modelo abaixo exposto:

Na morte, a alma se separa do corpo e entra numa nova dimensão chamada Eternidade. Nesta nova dimensão, a alma da pessoa está sendo julgada por Deus no assim chamado Julgamento Particular. Conforme o resultado deste juízo, a alma ou entra diretamente no inferno, ou depois de ter passado talvez um certo tempo no Purgatório, entra no céu. Ela aguarda, numa situação de felicidade ou de tormento, a chegada do Juízo Final. Quando o momento deste segundo juízo chegar, acontecerá também a Ressurreição do Corpo e, de novo conforme o resultado dos dois julgamentos, a alma humana, agora reunida com seu corpo, passará para toda a eternidade numa situação de felicidade total chamada Céu, ou de tormento inimaginável, chamado Inferno (BLANK, 2000, p. 75).

Esta situação de separação entre alma e corpo, acarretada pela morte fora introduzida no mundo por causa do pecado, que obtém sobre a humanidade uma vitória passageira, porém não definitiva, pois Deus trouxe, mediante Jesus Cristo, uma solução para a morte. Esta ideia de separação, envolvendo o encontro dos dois no fim dos tempos, é doutrina comum da Igreja desde muito tempo,³³ como, por exemplo, observa-se no XVI Sínodo de Toledo (693), que define que assim como após dois dias, no terceiro Jesus ressuscitou dos mortos, assim no fim do tempo presente o homem ressuscitará (*in hujus saeculi fine*); o Concílio de Lião (1274) declara que as almas totalmente purificadas são logo recebidas no céu (*mox in coelum recipi*); ou ainda a Constituição *Benedictus* de Bento XII (1336) que afirma que alma dos santos, mesmo depois de sua morte (*mox post mortem*), mesmo antes do Juízo Final, estão no céu (BOFF, 2012, p. 33-34).

Aprofundando as ideias acima, é necessário expor o conteúdo da pregação baseado nos catecismos vigentes até então. O corpo seria para a alma com um invólucro, um “vestido” do qual se despe no momento da morte, desta forma, o momento da morte seria uma libertação, libertada da prisão, como afirma Agostinho. Na morte, o espírito volta para Deus que o havia dado

³³ A concepção também é similar à da Igreja Ortodoxa, onde também se admite: a separação da alma e do corpo; o estado intermediário; a ressurreição, com corpo renovado, no final dos tempos; purgação da alma e comunhão com os defuntos (esta tradição foi compartilhada pela Igreja por dez séculos). Entre os muçulmanos, a doutrina de estágio intermédio é a mais adotada por sua teologia.

(Ecl 12,7). É errado crer que as almas emigram para outros corpos (refutação ao espiritismo) ou crer que ela cai num sono (refutação ao protestantismo, pois é da terra e volta à terra (Gn 3,19), com exceção dos corpos de Jesus e de Maria).

Todos os homens estão sujeitos à morte, porque ela é consequência do pecado original, ensinavam os pregadores, já que nossos pais perderam a imortalidade mediante a desobediência cometida (Rm 5,12). O homem que queria ser como Deus, é humilhado pela morte (Henoc e Elias seriam os únicos levados da terra sem morrer, mas tornarão a aparecer no Juízo Final, e então morrerão – Gn 5,24; 2Rs 2,1;Mt 17,2). A morte estabelece a igualdade entre pobres e ricos, suprime todas as riquezas (Jó 27,16s), dignidades e honrarias, mesmo os que tiverem sido os primeiros serão os últimos e vice-versa (Mt 19,30). Diante desta realidade, a hora da morte é desconhecida (Mt 24), ou como afirma o Catecismo Popular, “um senhor de importância: não quer esperar por ninguém, mas exige que todos esperem por ele” (SPIRAGO, 1958, p. 284).

Percebe-se, dessa forma, que a pregação do missionário sobre a morte deveria ser contundente e incisiva devido à urgência de conversão, pois a morte é terrível para o pecador, para os homens “sensuais” e “voluptuosos”, porque é o fim de sua felicidade e o início de sua desgraça. O homem justo deseja morrer depressa para receber a sua recompensa no céu, pois os santos morrem com “alegria”.³⁴ O homem cuja vontade pendia para as coisas terrenas e vícios, que possui “amor pelo mundo” e se encontra em desagrado com Deus, ficará permanentemente separado do Criador (SPIRAGO, 1958, p. 284).

³⁴ Deste modo, segundo a visão de Francisco de Assis, podemos desejar a “morte corporal” de dar-lhes as boas vindas (exemplo no Cântico do Irmão Sol ou das Criaturas), como a fez cantando. Se ela tem sentido, não é por ela mesma, mas pela vida superior que ela permite. Daí Paulo afirmar com toda a segurança: “Para mim, viver é Cristo e morrer é lucro”, ou ainda, “Desejaria desprender-me para estar com Cristo, o que seria imensamente melhor” do que estar vivendo (Fl 1,21.23). O Apocalipse ousa proclamar o macarismo: “Felizes os mortos que morrem no Senhor” (Ap 14,13) (CANTALAMESSA, 1992, p. 28). No Cântico das Criaturas existe o famoso verso de Francisco de Assis: “Louvado sejas, meu Senhor, pela Irmã nossa, a morte corporal, da qual nenhum homem vivente pode escapar”; ou como relata Tomás de Celano em sua segunda biografia, “convidava também todas as criaturas ao louvor de Deus e, por meio das palavras que outrora compusera, ele próprio exortava ao amor de Deus. Exortava ao louvor até a própria morte, terrível e odiosa para todos, indo alegre ao encontro dela, convidava-a a sua hospitalidade; disse: ‘Bem-vinda, minha irmã morte!’” (FONTES, 2004, p. 436).

3.4.1 A Morte: término do tempo de prova e começo da retribuição

O estudo da evolução no Antigo Testamento da doutrina da retribuição colocava como persuasão comum a todas suas fases que são as obras da existência encarnada o que determina o mérito ou demérito da pessoa. No *sheol* das velhas concepções é um lugar de passividade extrema, no que se é impensável conferir a seus habitantes quaisquer tipo de atividade decisória. Quando se chega à solução da retribuição ultramundana, esta se apresenta como resposta da justiça de Deus frente às atitudes tomadas durante a vida do homem. Neste sentido, destaca-se Sb 2-5, onde a morte é o fim dos sofrimentos do justo e das falsas ilusões do ímpio, sem que nenhum dos casos possa refazer sua existência corporal. No Novo Testamento, as frequentes alusões ao juízo dão indícios que estes se baseiam nas obras temporais (Mt 13,37ss; 25,34ss; Jo 3,17ss; 5,29; 12,47ss). A parábola do rico opulento (Lc 16,19ss) oferece a mesma doutrina de Sb 2-5 e sua inversão de situações pós-morte, assim como a versão lucana das Bem-aventuranças (Lc 6,20-26). Também é explícito o texto de 2Cor 5,10, na qual Paulo afirma que perante o tribunal de Cristo, cada um receba a retribuição do que tiver feito na vida corporal. Em Hb 9,27, é expressa uma ideia similar: que os homens morram uma só vez e logo vem o juízo (RUIZ DE LA PEÑA, 1996, p. 248).

O Novo Testamento introduz no pensamento bíblico um fato novo, que acelerará a evolução das ideias sobre o destino do homem no pós-morte. Este feito é o evento Cristo. Sua ressurreição consagrará o caráter escatológico da esperança ultraterrena anunciada pelo Antigo Testamento. No entanto, Cristo proporciona a certeza de que a salvação não é um bem exclusivo do futuro. Como sublinha Lc 23,42s, o pensamento judaico e cristão em torno da situação dos mortos difere profundamente. Ora, se a salvação por meio de Cristo é real para os vivos, também o é para os mortos. Sendo assim, Lc 23,43; Rm 8,38s; Fl 1,23; 1Ts 4,14.16 e 2Cor 5,6-8 ensinam que a partir de Cristo, os que morrem *Nele* já estão em perfeita comunhão *com Ele*, que é a vida eterna.

3.4.2 A síntese das Missões: “Salva a tua alma”

No encerramento da Missão fazia-se a procissão e o levantamento do cruzeiro, no qual gravava-se as palavras “SALVA TUA ALMA”. Junto do ao cruzeiro acendia-se uma fogueira e nela eram lançados os livros e Bíblias dos crentes e espíritas. Era a hora das lembranças, da despedida, das lágrimas e soluços. Quanto mais choro, melhor era o resultado das Missões (PROVÍNCIA, 1996, p. 1).

O relato acima foi feito pelo primeiro membro da Equipe Missionária, frei Epifânio Cecchin. Ao percorrer as comunidades pelo interior da Brasil, se perceberá, pelo menos nas mais antigas, a presença dos famosos cruzeiros com a inscrição “Salva Tua Alma” (posteriormente substituída). Este costume é nuclear nas Santas Missões Populares, pois expressava não somente o findar de um momento forte vivenciado por aquela comunidade, mas uma verdadeira síntese de todo o processo de pregação e práxis. Popularizada pelos redentoristas, no Paraná e Santa Catarina foram os capuchinhos os responsáveis pela divulgação do conceito. Mais que uma simples inscrição, era o suprasumo de toda uma teologia, que valorizava os Novíssimos e escancarava uma visão dualista. Com forte influência de Santo Agostinho, a alma humana estaria perdida, necessitando ser salva. Tal teologia aplicada gerou uma concepção dualista, numa tentativa de encarar a salvação como algo privado e ignorar o corpo e o mundo. A esperança pelo Reino se transformou em esperança pelo “Céu”. Visando isso, desenvolveu-se uma prática penitencial cada vez mais refinada (BOSCH, 2002, p. 268).

A dimensão comunitária da salvação não era contemplada, perpassando uma visão individualista da salvação, pois cada qual deveria salvar a própria alma, sem o viés comunitário ou um compromisso efetivo com os demais membros da comunidade (posteriormente a inscrição foi substituída pelo lema “Unidos em Cristo”). A isto, soma-se um equívoco teológico, que remetia aa realidade da salvação à pessoa “salva”, visto que, teologicamente, quem salva é Deus mediante Jesus Cristo.

3.4.3 Concepção aquém dos textos bíblicos

Diante de uma realidade social bastante precária, cumulada de sofrimentos e privações, era necessário, por parte do missionário, manter uma fé sobre a vida depois da morte. O modelo usado na religião cristã recorre à ideia de que o homem é composto de corpo e alma: o corpo é a parte mortal e a alma, imortal. Como no modelo tradicional, a morte seria a separação do corpo da alma, numa dimensão eterna. Desta forma, este modelo manteve viva a esperança nas comunidades de fé. Conforme tal sistema, a essência do homem é a alma espiritual, imortal, que se separa para continuar sua existência sem vínculo ou corrupção material. Entretanto, é necessário frisar que esta ideia dualista é uma herança do pensamento helênico graças ao processo de aculturação, que se fixou de tal maneira ao ponto de muitos cristãos acreditarem que seja parte da revelação divina ou própria do discurso bíblico.

Independentemente deste fato de agregação do pensamento grego, no pensamento bíblico havia a convicção de que o homem é uma unidade que jamais poderia ser dividida em dois princípios (cf. Ecl 3,19-20), tanto no Antigo como no Novo Testamento. Foi somente a partir da década de 1970 que dentro da teologia católica, aconteceu esta conscientização e também uma discussão mais acentuada do fato. De acordo com Haag (2000, p. 82), o Antigo e o Novo Testamento concordam plenamente com a concepção de que Deus criou o homem como unidade psicofísica. Esta unidade, que é sua essência, Deus destinou para uma existência incorruptível. Desta forma, em nenhum caso, nos textos bíblicos, a noção de “alma” significa ser puramente espiritual, independente do corpo, ou que já possui em si a imortalidade ou incorruptibilidade. Para o mesmo autor, a noção de “alma”, no Antigo e Novo Testamento é a designação do ser humano, aberto para Deus e marcado de forma global.

O termo “alma” aparece centenas de vezes nas traduções das Sagradas Escrituras. Porém, raro nos poucos textos no judaísmo tardio, claramente influenciados pelo helenismo, quando a Bíblia fala da alma não deseja designar um princípio espiritual autônomo. Dentro de uma perspectiva integrativa, os textos bíblicos apresentam o homem como unidade indivisível. Segundo Hans

Walter Wolff (2008, p. 40), a partir de uma análise detalhada das noções antropológicas usadas na Bíblia, que a palavra *nefesh*, traduzida geralmente como “alma”, não possui um significado de cerne indestrutível da pessoa, que poderia existir também separada da vida corporal. No Novo Testamento, a antropologia alcança seu cume em Paulo. Os textos que fazem uma justaposição entre corpo e alma foram, no passado, interpretados de maneira dualista e isso é equivocado. Um dos mais conhecidos é do Evangelho de Mateus 10,28: “Não temais os que matam o corpo, mas não podem matar a alma. Temei antes aquele que pode destruir a alma e o corpo na *geena*.” O texto não pressupõe uma alma sem corpo que sobrevive na morte, mas esclarece que Deus pode manter a vida inteira do homem também além da morte, pois *psique* não significa “alma” no sentido greco-helênico, mas energia vital do homem (BLANK, 2000, p. 89).

3.4.4 Salvar a alma da morte eterna

A pregação sobre a salvação da alma nas Santas Missões Populares Capuchinhas está intimamente ligada ao conceito de pecado original hereditário adâmico, pela qual o ato pecaminoso pessoal e voluntário de Adão (*peccatum originale originans*) provocou a perda da “justiça e santidade” que havia sido oferecida à sua descendência. Desta forma, a culpa hereditária designa uma oposição objetiva, provocada pelo pecado, à relação com Deus que havia sido oferecida à humanidade e representa a consumação de sua condição de criatura que tende a Deus como meta e fim. Portanto, toda a humanidade, exceto Cristo e Maria, desde o primeiro momento de sua vida é pecador, dado que o pecado é a “morte da alma” (MULLER, 2010, p. 108).³⁵ Seguindo a linha teológica acima, por meio do pecado de Adão, a “morte

³⁵ Segundo o mesmo autor, a doutrina do pecado original não se baseia objetivamente na tradução certamente imprecisa, de Rm 5,12, da Vulgata: Adão..., “naquele em que todos pecaram” em vez de “sob a condição de que todos pecaram”, pelo que o caráter pecaminoso do ato de Adão e as consequências passaram para as pessoas individuais. Portanto, o pecado original não tem nada a ver com a espécie de culpa coletiva, com base na qual também as crianças tivessem de pagar pelos pecados morais de seus pais. Ainda que o ser humano, também como sujeito teológico, não possa mais alcançar, por si mesmo, a plenitude que lhe foi originalmente oferecida por Deus, permanece inteiramente responsável pelos seus atos como sujeito moral de sua orientação individual de consciência (Rm 2,15) e das normas materiais das leis éticas (2010, p. 110).

eterna” e a perturbação da relação pessoal com o Criador foram transmitidas a todo gênero humano. Como “morte eterna” e a “morte da alma” (alma significa neste caso o portador da relação pessoal com Deus na graça) se faz referência à perda da visão eterna de Deus.

A narrativa bíblica do estado original e da queda do pecado (Gn 2,8-3,24) diz que os seres humanos que vivem agora não mais vivem no estado que Deus lhes havia outorgado. As palavras e sentenças condenatórias veterotestamentárias reafirmam tal visão, pela qual as misérias e cargas de hoje refletem essa perda de estado original. Nos escritos hebraicos do Antigo Testamento são conhecidas a pecaminosidade universal, o poder do pecado que se propaga, a inclinação para o pecado e a maldade desde a juventude (Gn 4-11), desde o ventre materno (Sl 51,7). Entretanto, se refere ao pecado e à falha pessoal e moral frente o mandamento ético, à santidade da aliança com YHWH. Não se encontra uma relação entre o pecado de Adão e a queda universal de culpa. A “morte eterna” como consequência do pecado original aparece nos escritos gregos, em Eclo 25,24 e Sb 2,23.

Os autores neotestamentários partem de uma necessidade universal de redenção. Os homens estão sob o poder do pecado e do diabo (Jo 8,44), daí resulta na necessidade de redenção mediante o batismo (Jo 3,5) para contrapor a morte eterna e superar a morte física. Somente o que faz penitência escapa do poder do pecado (Mc 1,15). Segundo Paulo, todos participam da perda da glória de Deus em Adão e se encontram em estado de “impiedade e injustiça” (Rm 1,18). No entanto, todos têm parte na libertação deste estado, por meio de Cristo. Desta forma, este antítipo entre Adão e Cristo é essência na concepção do pecado original. Em Rm 5,18s. o sentido e conteúdo do dogma eclesial do pecado estão plenamente expostos.

Voltando à concepção de alma propagada nas Missões Capuchinhas, a Teologia católica da época pré-conciliar encarava a alma humana como imagem de Deus, porque é um espírito semelhante a Deus (Gn 1,16), pois o homem é dotado de inteligência e de livre vontade. De acordo com o Catecismo Católico Popular, de Francisco Spirago, a alma é imortal e o corpo morre em pouco tempo, sendo que a primeira não pode deixar de existir, mas pode estar espiritualmente morta, o que ocorre pelo pecado mortal. Desta forma, a alma pode cessar de viver sem cessar de existir, quando abandona a

Deus pelo pecado. A alma é imortal, segundo o catecismo vigente, pelas palavras do próprio Jesus: “Não temais os que matam o corpo, mas não podem matar a alma” (Mt 10,28), “hoje entrarás comigo no paraíso” (Lc 23,43), na parábola do rico avarento e do pobre Lázaro (Lc 16,19), o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó não é o Deus dos mortos, mas dos vivos (Mt 22,32) (SPIRAGO, 1958, p. 190-191).³⁶

O corpo do homem era imortal no paraíso, livre de qualquer enfermidade, tendo sob seu domínio todas as criaturas inferiores, isento da morte. No entanto, devido ao pecado, o corpo ficou sujeito à doença e à morte, ao trabalho penoso, a mulher posta sob o domínio do homem, as criaturas inferiores passaram a causar danos ao homem e, enfim, o “espírito mau” passou a tentar mais facilmente e causar-lhes dano (p. 201). Também a alma ficou à mercê do pecado, obscurecendo a razão humana, enfraquecendo a vontade e inclinando-a para o mal, tirando-lhe a graça santificante, se tornando incapaz de entrar no céu. Desta forma, o grande objetivo das Santas Missões Capuchinhas, expresso no lema “Salva a tua alma”, é evitar, por meio de uma pregação forte e inflamada, a condenação e a morte eterna, visto que para esta não há remédio. O corpo está sujeito ao sofrimento como consequência do pecado, mas também porque Deus faz sofrer o pecador para corrigir e salvar da morte eterna, sobretudo em dores corporais, a fim de lhe curar a alma.

3.5 ANTES DO CÉU OU INFERNO: O JUÍZO

No que se refere aos Novíssimos, o Catecismo de São Pio X explicita a importância da pregação sobre o tema, visto que o “é bom pensarmos todos os dias (nos Novíssimos), e principalmente, ao fazer a oração da manhã, assim que despertarmos, à noite, antes de deitar, e todas as vezes que somos capazes de fazer algum mal, porque este pensamento é efficacíssimo para nos fazer evitar o pecado” (PIO X, 2010, p. 151). De acordo com a compreensão

³⁶ Este Catecismo Católico Popular, do Pe. Francisco Spirago, é um livro de instrução popular adaptado e um manual para pregadores e catequistas. Compõem-se de três partes: a primeira trata dos dogmas de fé, a segunda da moral e a terceira da graça, nas quais Jesus aparece respectivamente como doutor, rei e pontífice. Procura esclarecer a origem e destino do homem, além de oferecer uma formação para as chamadas três faculdade da alma: inteligência, coração e vontade.

cristã, consumação do tempo terreno implica no Juízo, seja de forma universal, seja individual. O discurso do Juízo implica a seriedade e o alcance da decisão tomada. Sendo assim, o objetivo do Juízo não é a simples prestação de contas, mas a salvação e consumação das almas benditas.

Tomando-se por base um tempo intermediário entre a morte e a ressurreição, fala-se de dois julgamentos: o particular (individual, ou ainda, especial) e o universal (geral ou final). Tal Juízo pós-morte é testemunhado biblicamente: “Porquanto todos nós teremos de comparecer manifestadamente perante o tribunal de Cristo, a fim de que cada um receba a retribuição do que tiver feito durante sua vida no corpo, seja para o bem, seja para o mal” (2Cor 5,10).

Por volta do período medieval, talvez pela ampla influência do pensamento jurídico latino, com a estrita *dura lex, sed lex* subestimou-se, nas expressões da segunda vinda de Jesus como espera prazerosa do regresso triunfal de Cristo Rei. Sendo assim, o que era para os primeiros cristãos o “Vem, Senhor Jesus”, se transformou na vigilância de um terrível e iniludível “Dia da ira divina”. Eis aqui um fragmento de uma oração, de origem medieval (século XIII), empegada durante muito tempo na liturgia, de nome *Dies irae*,³⁷ redigido por Tomás de Celano, de inspiração bíblica (Sofonias 1,15–16) da tradução para o latim da Vulgata, que expressa tal visão:

Dia da Ira, aquele dia em que os séculos dissolver-se-ão em cinza, será Davi com a Sibila por testemunha! Quanto terror está prestes a ser, quando o Juiz estiver para vir, em vias de julgar tudo severamente! A trombeta espargindo um som miraculoso pelos sepulcros da região, conduzirá todos diante do trono. A morte ficará paralisada, também a natureza, quando ressurgir a criatura prestes a responder ao que está julgando. O Livro escrito será proferido, em que tudo está contido, de onde o mundo será julgado. Quando, pois, o juiz se assentar tudo oculto revelar-se-á, nada permanecerá sem castigo! O que, então, estou em vias de dizer, eu infeliz? A que paráclito, patrono estou prestes a rogar, quando apenas o justo esteja seguro? Rei de tremenda majestade, que salvas os que devem ser salvos gratuitamente, salva-me, ó fonte de piedade. Recorda, piedoso Jesus,

³⁷ A partir da reforma ocorrida após o Concílio Vaticano II, a última semana do ano litúrgico tem como hino facultativo do Ofício das Leituras, das Laudes e das Vésperas o famoso *Dies Irae*. Antes da reforma litúrgica, o hino fazia parte da Missa de Requiem: era a sequência que se meditava antes do Evangelho. Embora tenha sido retirada do Ofício dos Fiéis Defuntos, o hino expressa com validade e profundidade riquíssima aquilo que as Sagradas Escrituras falam sobre o Juízo Final e as últimas realidades escatológicas. Este belo hino ganhou uma composição musical fantástica de Wolfgang Amadeus Mozart, que pautou boa parte de sua obra pela teologia católica.

que sou a causa de tua Via: Não me percas nesse dia. Buscando-me, sentaste exausto, sofrendo na Cruz, redimiste-me, que tamanho trabalho não seja em vão. Juiz justo da vingança, dai-me do dom da remissão dos pecados, antes do dia do julgamento. Gemo, tal qual um réu: Minha culpa enrubesce-me o semblante, poupa a quem está suplicando, ó Deus! Tu que perdoaste a Maria Madalena, e ouviste atento ao ladrão, também a mim deste esperança. Minhas preces não são dignas, mas, tu és bom, age com bondade, para que eu não seja queimado pelo fogo eterno. Entre as ovelhas dispõe um abrigo, retira-me para longe dos bodes, coloca-me de pé à Vossa direita; condenados os malditos, e lançados nas flamas ardentes, chamai-me com os benditos. Oro-Vos, rogo-Vos de joelhos, com o coração contrito em cinzas, ressurgirá, para ser julgado, o homem réu. Perdoai-os, Senhor Deus. Piedoso Senhor Jesus, dai-lhes descanso eterno. Amém! (BERTHIER, 1981, p. 68).

No entanto, a visão bíblica sobre o julgamento divino é alheia a estes terrores. Os Salmos são um perfeito exemplo dessa atitude, tais como: 7,9-10; 26,1; 43,1; entre outros. O dia do Juízo é um ato de Justiça, mas também de misericórdia e de graça, este duplo aspecto faz entendê-lo “com temor e tremor” (Fl 2,12), mas também, como reafirma posteriormente Bento XVI (2007, p. 47) ao abordar o tema: para as almas bondosas, com confiança e esperança, pois o mesmo Juiz é o Advogado. Esta esperança se materializará no Dia de YHWH, em que Deus libertará os justos e castigará os culpados (Ez 34,17-22), desta forma, só os que se sabem pecadores temerão sua presença (Sb 5,1-2). Depois do Juízo particular, as almas vão ou para o céu ou para o inferno, ou para o purgatório. No Novo Testamento, a verdade do Juízo era presente nos discursos de Jesus (Mt 10,15; 11,22.24; 12,36.41.42; cf. ainda Mt 7,22-23; 5,21-22; 23,14). O autor de Hebreus também reafirma que depois da morte haverá o julgamento (Hb 9,27). O próprio Jesus será o Juiz nesse último dia (Mt 25,31; Tm 4,1; Ap 19,11). A parábola do rico e do pobre Lázaro alude ao Juízo individual como condição intermediária entre a morte e ressurreição (Lc 16,19-31).

Os manuais de catecismo da época são contundentes em afirmar no papel e na figura de Jesus Cristo como o Justo Juiz. O Juízo universal, parte do Credo, serviria para a glória de Deus, para a glória de Jesus Cristo, para glória dos santos, para confusão dos maus e, finalmente, para que o corpo, depois da ressurreição universal, tenha juntamente com sua alma a sua sentença de

prêmio ou castigo.³⁸ A dupla expressão ensinada na pregação do Credo, do julgamento “dos vivos e dos mortos” (2Tm 4,1) significa que tal julgamento virá sem exceção (1Ts 4,15-17).

3.6 O MEIO-TERMO DO CÉU: O PURGATÓRIO

Os missionários capuchinhos, como exposto anteriormente, possuíam como aspecto central a pregação contundente sobre os Novíssimos da fé. Neste aspecto, entra a pregação sobre o purgatório, não tanto entendido em seu sentido positivo, mas de forma negativa. Sobre a purificação depois da morte (*purgatorium*, purificação, também denominado de “fogo da purificação”),³⁹ a teologia católica entende que há a um processo além do limite da morte, da qual se apagam os restos de pecados existentes. Neste processo, tido como doloroso, as almas ainda não preparadas para a comunhão com Deus são levadas à consumação. De importância prática, o vivente, por meio de orações, intercessões e boas obras, pode socorrer a alma falecida neste estado intermediário rumo ao encontro com o Criador (SCHNEIDER, 2001, p. 413).

Nos Concílios de Lião (1274), de Florença (1438-1439) e de Trento (1545-1563), a Igreja declarou como dogma de fé a existência do purgatório, baseando-se, principalmente em afirmações bíblicas, nos princípios de santidade e responsabilidade, nas meditações dos Santos Padres, tais como Tertuliano, Agostinho e Gregório Magno. Na *Lumen Gentium*, o Vaticano II afirma de forma discreta que “irmãos que ainda se purificam após a morte”, retornando à doutrina tradicional (LG 51,1; cf. 50,1). No imaginário dos missionários capuchinhos, longe de se utilizarem as referências escriturísticas

³⁸Mais que do Juízo particular, as Sagradas Escrituras falam do Juízo universal. Contudo, esse Juízo pressupõe o individual, como se nota no caso da parábola do pobre Lázaro (Lc 16,22) e do ladrão arrependido (Lc 23,42).

³⁹O princípio geral que sustenta esta teologia é a princípio da “santidade divina”, ou seja, o encontro com o Amor, numa espécie de transubstanciação na qual o homem deve passar; e a princípio da “responsabilidade humana”, já que o encontro com Deus pressupõe na resposta pessoal de amor. Se o elemento em que de Deus mora é o fogo, como insiste Deuterônimo (4,12.32 etc. – de fato, Deus fala de dentro da sarça ardente e do seio das chamas do Sinai), então é necessário saber viver/subsistir dentro do fogo ardente do Amor para poder estar com Deus, “fogo abrasador” (Is 33,14). Dessa forma, o fogo só se torna “castigo” destruidor para quem não tem consistência da pureza total (BOFF, 2012, p. 65).

adequadas para tal afirmação, se apegavam ao consenso popular no qual o purgatório é representado como um lugar onde as almas dos mortos, já justificados, se purificam totalmente, antes de ingressarem na glória eterna ou, como por vezes denominavam, situação intermédia.

Segundo muitos santos o lugar do purgatório é debaixo da terra (mais baixo que o universo visível), é por isso que a Igreja reza nas exéquias: *A porta inferi* (do poder subterrâneo, livrai-o Senhor!) e *De profundis...* (do poder do abismo, eu clamo a vós Senhor!). Outros pensam que muitas almas sofrem no lugar onde pecaram, e podem estar presentes nos lugares onde pedimos por elas. O que é certo é que algumas pobres almas do purgatório aparecem na terra a alguns santos (...). Os santos são do parecer que as almas do purgatório sofrem com um total abandono à vontade de Deus, em contraste com as almas dos condenados que estão num estado de constante desespero (...) não é em vão que dizemos a oração: Senhor! Dai-lhes o eterno descanso e que a luz perpétua o alumie! Quer dizer: libertai-os de todas as dores e deixai-os chegar à visão de Deus (...). Afora a duração, não há diferença essencial entre as penas do inferno e as do Purgatório: o mesmo fogo que purifica os eleitos atormenta os condenados (SPIRAGO, 1958, p. 401-402).

Devido às penas a serem enfrentadas pelas almas do purgatório, o missionário popular conclama os ouvintes a rezarem pelos fiéis defuntos, pois os mesmos não podem ajudar-se a si próprios, porque já não podem fazer obras meritórias. Desta forma, os vivos podem aliviá-las por meio da Santa Missa, pela oração, pela esmola, recepção dos sacramentos indulgências e outras obras de caridade. Afirmavam ainda que não são os prantos de socorrem as almas aflitas, mas a oração e esmola. A existência do purgatório nunca fora provada baseada nas Sagradas Escrituras, pois não havia o interesse para tal, visto que a simples explicação de que o conhecimento do mesmo se dá pelos ensinamentos de Jesus Cristo e, sobretudo, pela doutrina da Igreja.

Ensinar sobre o purgatório era uma forma de o missionário defender apologeticamente a catolicidade da fé, em contraposição ao Espiritismo reencarnacionista e ao Protestantismo pentecostal que engatinhavam no interior do Sul do país. Como resposta à Reforma do século XVI, a doutrina do purgatório ensinada contrasta frontalmente com a concepção luterana de justificação com o princípio de *Solo Scriptura*. Tal ideia reformada colocava em

questão a suficiência da satisfação de Cristo e atribuiria ao homem a capacidade de operar por si próprio a consumação do processo salvífico.

Como se nota, desde o século XVI as exposições católicas sobre o purgatório se esforçam para responder apologeticamente os ideais protestantes. Houve a esforçada tentativa de provar-se a existência do mesmo biblicamente, até mesmo por meio de textos isolados, como por exemplo, Mt 12,32: “se alguém disser uma palavra contra o Filho do Homem, ser-lhe-á perdoado, mas se disser contra o Espírito Santo, não lhe será perdoado, nem nesta era, nem na outra”. Sobre este texto, pregava-se que se há um pecado que não pode ser perdoado no mundo futuro, logo alguns pecados podem ser.

Ainda neste aspecto, 2Mac 12,40-46 é a passagem clássica: nos cadáveres dos soldados mortos na batalha contra Górgias se encontram objetos idólatras, proibidos pela Lei; não obstante, Judas faz uma coleta e com seu produto manda oferecer um “sacrifício pelo pecado” no Templo de Jerusalém, esperando que quem tivesse morrido piedosamente encontre o perdão de Deus. Esta é a primeira vez em que aparece uma eventual eficácia para a remissão dos pecados dos mortos (o rito do *Kippur* se dá pela remissão dos pecados dos vivos) (RUIZ DE LA PEÑA, 1996, p. 280). Outro texto tradicional utilizado pelos apologistas em favor da ideia de purgatório é 1Cor 3,10-17 e sua expressão “salvo como que através de fogo” (v. 15), na qual o discurso de purificação pós-morte faria sentido: a associação do juízo e purificação, isto é, o objetivo do primeiro não é destruição, mas purificação; a oração em favor dos mortos⁴⁰ (cf. 2Mac 12,40-46).

⁴⁰ As Igrejas Orientais admitem e incentivam a oração pelos mortos, porém se mantêm reservadas em relação à doutrina do purgatório, muitas das quais se criou uma rejeição pela ideia de sofrimentos expiatórios depois da morte, por sua proximidade com o pensamento da *apokastasi* (para designar a restauração final de todas as coisas em sua unidade absoluta com Deus; representa a redenção e salvação final de todos os seres, inclusive os que habitam o inferno; um evento posterior ao próprio apocalipse) de Orígenes. Já no século XII, os valdenses se negavam a rezar pelos mortos e a admitem a existência de um “estado intermediário”. Como mencionado anteriormente, os reformados do século XVI refutam tal dogma por não ser baseada nas Escrituras Sagradas e por associá-las as indulgências. No século XIX, alguns setores da Igreja da Inglaterra vêm defendendo a existência de um “estado intermediário” e a oração pelos mortos, que não corresponderia a um processo de purificação, mas de um desenvolvimento espiritual, já que somente depois do Juízo Final será a alma admitida à Visão beatífica (MANZANARES, 2005, p. 364).

3.7 A PREGAÇÃO SOBRE O CASTIGO ETERNO: O INFERNO

Um dos momentos culminantes da pregação nas Santas Missões Capuchinhas no Paraná e Santa Catarina era sobre as consequências do pecado e de uma vida devassa, ou seja, as penas no Inferno. Desde a pregação no cemitério até na elevação do cruzeiro com os dizeres “Salva tua Alma”, o eloquente discurso sobre o inferno prefigurava como assunto principal, cujo intuito seria levar ao expectador um sentimento que o movesse à conversão dos atos terrenos e a fim de evitar as penas futuras. A própria nomenclatura “Inferno” já indicava em si um caráter negativo: mundo inferior, *infernum*. Este seria o antônimo do Céu, condenação (*damnum*), o não cumprimento da esperança. Desta forma, seu conteúdo pode ser descrito, como afirma Schneider, somente em termos negativos: fracasso definitivo da vida, exclusão da comunicação com Deus e todas as criaturas, enrijecimento no não amar (2001, p. 419). Sendo assim, o discurso sobre o inferno é a advertência de que o homem e mulher podem tornar-se totalmente incapazes de amar.

3.7.1 O Inferno na tradição eclesial

Como já afirmado em momentos anteriores, a pregação dos missionários itinerantes não fugia da realidade eclesial de sua época, pelo contrário, é fruto de um pensamento bíblico, teológico, disciplinar e moral vigente até então. Na tradição franciscana, o inferno era o destino de quem não vive em penitência ou vive carnalmente. Segundo o Santo de Assis, na Primeira Carta aos Fiéis, tais pessoas estão aprisionadas pelo demônio, de quem são filhos e cujas obras realizam (cf. Jo 8,41), são cegos, porque não possuem a sabedoria espiritual: “Os vermes comem o corpo; deste modo, pede o corpo e a alma neste mundo efêmero e irá para o inferno, onde será atormentado sem fim” (FONTES, 2004, p. 113).

Os Padres da Igreja (Santo Agostinho principalmente) descrevem o Inferno de maneira naturalística, um fogo real e eterno que purifica dos pecados. No assim chamado Credo de Atanásio (formulado entre os séculos IV

e VI) declara-se que os maus serão julgados por toda a eternidade, ou seja, todos os que praticaram o mal cairão no fogo eterno. O IV Concílio de Latrão (1215) assim como o I de Lião (1245) declara, porém sem proclamar dogma, que quem morre sem penitência em estado de pecado mortal será torturado nas “brasas eternas”. Ainda neste aspecto, o II Concílio de Lião e o de Florença reafirmam o sofrimento e as torturas dos condenados. O Catecismo Romano editado depois de Trento e divulgado em 1566 menciona diferentes tipos de torturas infernais e acentua a tortura dada pelo fogo, reafirmado pelos catecismos posteriores de que o fogo do inferno não é em sentido figurado ou simbólico, mas real ou corporal (BLANK, 2000, p. 259).⁴¹

3.7.2 O Inferno na tradição escriturística

As raízes da noção de Inferno, sem dúvidas, encontram-se na ideia judaica de morada dos mortos, o *sheol*. Mesmo assim, só se pode falar por meio de analogias, muitas das quais usadas pelas Escrituras pra compreender a condenação eterna. Na tabela abaixo exemplifica-se algumas analogias presentes:

TERMO	INTERPRETAÇÃO
“Fogo inextinguível”	Jesus se refere à <i>Geena</i> como símbolo de maldição eterna (várias vezes: Mt 5,22 etc). Fala em “fornalha ardente”(Mt 13,42.50). Em Apocalipse refere-se ao “lago de fogo e enxofre” (14,10; 19,20; 20,10; 21,8). Notar que em Sodoma e Gomorra o castigo se deu com “fogo e enxofre” (Gn 19,24), como expressão de tormento de caráter moral e dor.
“Abismo”	Lc 8,31; Ap 20,1.3:Hades (Mt 11,23; Lc 16,23; Mt 16,18; Ap 20,14), Tártaro (2Pd 2,4; Jd 6): todos nomes para “lugar inferior”.
“Choro e ranger de dentes”	Mt 18,12; Lc 13,28 etc.: sinal de revolta impotente e de desespero sem fim.
“Trevas exteriores”	Mt 8,12; 22,13 etc.: símbolo da exclusão, como estar sozinho, em noite tenebrosa. É um exílio irrevogável, alienação

⁴¹ Mais recentemente, no Vaticano II, na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, reafirma-se a definitividade das penas infernais exortando à constante vigilância para que não se incorra em tão terrível castigo.

	existencial.
“Cárcere”	1Pd 3,19: é estar preso, sem qualquer saída.
“Verme que não morre”	Mc 9,48: imagem do remorso que corrói.
“Segunda morte”	Ap 2,11; 20,6 ou apenas “morte” (Rm 8,6; 1Jo 3,14), como separação irrevogável de Deus.

Fonte: BOFF, 2012, p. 96-97.

Entretanto, no Novo Testamento, é válido afirmar que Jesus não era um pregador do Inferno, pois seu anúncio do Reino era da salvação e não da condenação. A possibilidade da morte eterna que aparece no contexto de seus discursos vem carregada de realismo e urgência, numa finalidade prática de colocar o homem à frente de uma decisão radical. Também não provém de Jesus um juízo condenatório, como vindo de Deus, mas um “autojuízo” (Jo 3,17-19; 12,47-48), ao não acolher o amor.⁴² Desta forma, o critério básico a partir do qual a humanidade se autoexclui é o fechamento.

3.7.3 A concepção de inferno e a pregação popular

Todo o processo de evangelização do Brasil, especialmente do interior, realizado, sobretudo por meio das Missões Populares e desobrigas, apresentaram em seu conteúdo a ameaça do Inferno. Sendo assim, o Inferno era apresentado pelos missionários e pregadores sacros com as cores mais vivas e as descrições mais assustadoras. Isso levou a que, na concepção geral das pessoas, o Inferno fosse concebido como um lugar, para onde se vai depois da morte, de castigo eterno, onde se paga para sempre por um mal cometido na vida terrena. No entanto, é importante perceber que tal aspecto ressalta a confiança das pessoas, especialmente os pobres, na “justiça de Deus”: Deus é amor e bondade, porém é justo. Tal visão complementa que Deus não ficaria impassível perante a iniquidade dos homens, retribuiria com

⁴² A visão de Inferno nas Igrejas Ortodoxas segue a mesma linha: não há homem privado do amor divino, porém todo aquele que escolhe o mal se priva, por ele próprio, do amor de Deus. A ideia de inferno provém dos mistérios de Cristo que desce aos infernos e condena o inferno à morte (ou seja, o inferno não seria infinito, porém seu fim está fora do alcance da razão humana). Isso não significa que as pessoas que rejeitam conscientemente a Cristo estão imunes à condenação e aos sofrimentos (ALFEYEV, 2018, p. 317).

castigo as injustiças, e aos injustiçados na terra aliviaria e recompensaria pelos sofrimentos presentes (LIBÂNIO; BINGEMER, 1996, p. 249).

Nos catecismos antigos, a noção de inferno era ensinada tendo por base a períclope do “desgraçado rico avarento” e do pobre Lázaro (Lc 16,28). Na mesma, o assim compreendido Inferno era um lugar de grandes tormentos. Como lugar, estaria debaixo da terra, isto é, mais abaixo do mundo visível. Entretanto, é entendido também como um estado da alma, uma continuação do estado em que o homem se encontrava o condenado. Não fora Deus quem criou o inferno ou dos sofrimentos nele presentes, mas o próprio homem. Falar eloquentemente das penas do inferno era um ponto nevrálgico durante as missões capuchinhas no interior, pois as mesmas eram terríveis: não ver mais a Deus, o fogo inextinguível, a tentação permanente dos demônios que atormentam a alma, o eterno remorso da consciência, o sofrimento eterno no corpo. Para os pecadores, o inferno começa já nesta vida, pois são privados de certa forma da paz interior (SPIRAGO, 1958, p. 395-397).

Um material bastante difundido no trabalho missionário pré-conciliar, além dos catecismos, era a obra do padre Pascoal Lacroix, de 1937, denominado “Existe o Inferno?”. Na mesma, o autor expressa algumas concepções gerais na pregação católica sobre os Novíssimos. O inferno existe para garantir a boa ordem no mundo, pois Deus é o Deus da ordem e da disciplina. As penas infernais corresponderiam perfeitamente ao castigo que a justiça humana aplica aos grandes criminosos para, a seu turno, garantir a boa ordem e a preservação das leis morais.

O Inferno serviria para corrigir a transgressão da Lei de Deus, que enfrenta obstáculo por parte do homem na medida em que a arbitrariedade humana gera a má vontade e o orgulho; as solicitações da carne, contrárias à lei do espírito; e o próprio mundo, com suas atrações, seduções, luxo e vaidade. De acordo com o autor, a ideia de inferno está inata no homem.

Verificando, pois, que qualquer castigo futuro *temporário* é insuficiente como contrapeso às paixões humanas, *insuficiente* como sanção para neutralizar as *atrações* do século, impõe-se a seguinte conclusão: só uma *sanção* absoluta, só o castigo eterno do inferno armará as leis fundamentais *suficientemente* contras as paixões, obrigando moralmente todos a cumpri-la. O *último* grande remédio eficaz contra a perpetração do *peccado* não é *sinão* a lembrança da realidade das horríveis penas eternas, que serão a sorte inevitável do *pecador*

incorrigível, impenitente (...). Ainda que pareça duro, não podia *elle* (Deus) deixar de *empregal-os* em favor da ordem e da paz (LACROIX, 1937, p. 42-43).⁴³

Desta forma, vemos como há a defesa da existência do Inferno como forma de castigo ao transgressor dos mandamentos de Deus, assim como pela manutenção da ordem estabelecida pelo Criador. A reflexão gerada por tal pensamento desemboca na própria autoridade Deus e como esta autoridade estaria ameaçada se o Inferno não existisse.

A não existência deste “lugar” de tormentos e castigo implicaria em consequências catastróficas: o homem absolutamente independente de Deus, de qualquer lei moral, livre para realizar o que quiser; um Deus inconsequente, injusto e impotente, que permitiria tal liberdade desenfreada; na falta de outro recurso, Deus ofereceria ao ímpio uma das seguintes opções: aniquilação total, recebê-lo no céu sem nenhum merecimento ou transformar forçadamente pelo poder divino a perversidade do homem (LACROIX, 1937, p. 80). Depois de “provada” existência do inferno, a preocupação é enumerar aqueles que são seus “merecedores”, dentre os quais, os ímpios, os pecadores impenitentes, dos que abusam da religião, além dos casados infiéis e os sacerdotes infiéis.

3.7.4 A pregação sobre o Céu

A pregação dos Novíssimos nas Missões Populares não se resumia a aspectos escatológicos que visavam à condenação ao Inferno ou ao Purgatório. A concepção de Céu era presente, embora menos enfática que os demais elementos da escatologia oficial. Segundo Müller (2014, p. 395), o anúncio da pregação sobre o Céu era necessário, pois o ser humano não pode encontrar o objetivo para qual ele está a caminho por natureza, isto é, pelo fato de ser criatura, seu objetivo é o Criador (Deus) e o Céu. Neste “espaço”, a humanidade se encontrará com Deus como conteúdo de sua glória, a eterna felicidade e alegria sem fim. Seria uma participação na vida da Trindade, em participação de/no amor (cf. Rm 5,5).

⁴³ As palavras destacadas correspondem à grafia do livro consultado como referência, de 1937.

Uma expressão utilizada e que sintetiza o Céu consiste na ideia de “mansão da bem-aventurança eterna”. De acordo com essa visão, Cristo ofereceu aos discípulos um antegosto da realidade celestial no Monte Tabor (Mt 17,1-8). Seria o Céu ao mesmo tempo um lugar e um “estado”. Os catecismos contemporâneos as Santas Missões Capuchinhas anteriores ao Vaticano II afirmam que, mesmo sem uma comprovação oficial por parte da Igreja ou da teologia, o Céu como lugar se localizaria para além do mundo sideral (SPIRAGO, 1958, p. 389). Isso se fundamentaria pelas palavras de Jesus que desceu dos céus, que lá subiria e que de lá voltaria. A realidade do Céu como “estado” da alma consiste na visão de Deus (Mt 18,10) e na paz de espírito (Rm 14,17).

É importante ressaltar que assim como na pregação sobre o Juízo e Inferno, as alocuções sobre o Céu possuíam um efeito reconfortante sobre os ouvintes. Diante de tantos sofrimentos, privações e injustiças na vida terrena, o Céu seria um “espaço” onde os eleitos estariam livres da maldade e gozariam da visão de Deus, destinado as almas perfeitamente puras e livres das penas do pecado.⁴⁴

3.8 A BÍBLIA NAS SANTAS MISSÕES CAPUCHINHAS: ENTRE PROIBIÇÕES E RECEIOS

A pregação dos missionários itinerantes capuchinhos, desde o princípio, obedeceu às diretrizes dogmáticas da Igreja. Embora sutilmente abordadas na própria elaboração do artigo dogmático de fé, as Sagradas Escrituras tal como se conhece nos dias atuais não eram utilizadas e seu uso era desencorajado aos fiéis “leigos”. A explicação se dá anteriormente à invenção da prensa móvel por Gutenberg no século XVI. No período medieval e no nascimento das Ordens Mendicantes (nas quais os franciscanos são elementos fundamentais), a Bíblia era um livro valioso, cada cópia era copiada à mão, e por isso possuía

⁴⁴ Segundo o Catecismo Católico Popular de Francisco Spirago (1958, p. 392), a felicidade dos santos e eleitos varia em proporção dos merecimentos. Jesus nos evangelhos põe a governar dez cidades o servo que ganhou dez talentos, cinco cidades aquele que ganhou cinco talentos (Lc 19,16). De acordo com o mesmo, Deus recompensa com felicidade maior aquele realizou mais obras de caridade. No Concílio de Florença nasce a ideia de que os justos contemplam a Deus claramente, mas um vê mais perfeitamente que outro, em razão de seus merecimentos.

um custo altíssimo. Em média, um único exemplar levava em torno de um ano para ficar pronto, dependendo até mais, devido à complexidade das iluminuras.

A escassez e o custo da produção justificavam a necessidade de acorrentar as Bíblias em locais disponíveis para consulta popular, tais como bibliotecas, mosteiros ou igrejas. De acordo com a tradição franciscana, certa vez Francisco de Assis, não possuindo outros bens com os quais socorrer a mãe necessitada de um dos frades que o acompanhava, deu a ela o único exemplar do Novo Testamento que possuía. A mesma vendeu a obra conseguindo saldo suficiente para seu sustento por dois anos (SPOTO, 2010, p. 273).

É importante ressaltar que a maioria das Bíblias eram redigidas em latim, a língua universal da Europa de então. Entretanto, segundo alguns documentos pontifícios, eram permitidas traduções em línguas vernáculas, mesmo que seu acesso fosse limitado e restrito. É o que se conclui pelas normas de Paulo V, publicadas em 1564 no Index (1564, p. 106), pelas quais o uso das traduções dos livros do Antigo Testamento poderia ser concedido, ajuízo de cada Bispo local, unicamente a homens doutos e piedosos, na condição de que tal leitura seja para elucidar a Vulgata e melhor entender as Escrituras, assim como, sob a consulta do pároco ou confessor, é concedido à leitura da Bíblia vernácula àqueles que se possa prever um aumento de fé e piedade sem prejuízo espiritual.

Consequência prática do Concílio de Trento e publicado em 1564, o Index (*Index Librorum Prohibitorum*) era muito claro quanto às regras das Sagradas Escrituras e sua divulgação. As traduções dos escritores eclesiásticos do Novo Testamento redigidas por autores suspeitos ou condenados pelo Index não podiam ser concedidas a ninguém, porque, sua leitura provém “pouca utilidade e muito perigo aos leitores”. Desta forma, segundo se acreditava, a distribuição desordenada da Bíblia em língua vernácula produzia mais dano que vantagem, devido à temeridade do homem. As pessoas que possuíssem tais traduções e não devolvessem às autoridades eclesiásticas não recebiam o perdão dos pecados. O receio da expansão das heresias, bem antes da Reforma do século XVI, e da livre interpretação após este evento, fez com que já em 1229, no Concílio de Toulouse, a Igreja proibisse provisoriamente os leigos de lerem a Bíblia. Foi a partir do século XX

que Pio X passou, de forma menos restrita, a estimular a leitura das Escrituras em língua vernácula. Seu sucessor, Bento XV, em 1920 publicou a encíclica *Spiritus paraclitus*, na qual exprime:

Pelo que nos toca, Veneráveis Irmãos, à imitação de São Jerônimo jamais cessaremos de exortar a todos os fiéis cristãos para que leiam diariamente, sobretudo os Santos Evangelhos de Nosso Senhor, o Atos e as epístolas dos Apóstolos, tratando de convertê-los em seiva do seu espírito e em sangue de suas veias (BENTO XV, 1920, 45).

3.8.1 A pregação da Bíblia na gênese dos capuchinhos

A relação dos franciscanos com as Sagradas Escrituras, como exposto anteriormente, é de longa data, recebendo do próprio Francisco de Assis o impulso de viver segundo o Santo Evangelho. Tal regra não fugiu à Reforma Capuchinha no século XVI. Nas Constituições de Albacina, de 1529, a primeira da Ordem, estabelece que os pregadores devem pregar a Palavra de Deus, em todas as viagens, levando somente as Escrituras e mais os ofícios divinos na bagagem, pregando pura e simplesmente o Evangelho. Da mesma forma, assim como a prerrogativa de São Francisco, nenhum frade deve se dedicar aos estudos, a não ser alguma lição das Sagradas Escrituras ou de livro um espiritual, não volumoso. Posteriormente, essa visão fora alterada afim de que o exímio pregador itinerante deva, além de possuir uma vida religiosa aprovada, possuir “algum conhecimento” bíblico, que, evidentemente não se pode ter senão mediante alguma ciência de estudo literal, permitindo-se alguns “devotos e santos estudos”, entre as quais as das letras sagradas. Ainda sobre a relação entre as Escrituras e os primeiros pregadores, encontramos um minucioso relato histórico que convém explaná-lo integralmente:

Os capuchinhos naquele tempo pregavam os mandamentos de Deus, o Evangelho e as Sagradas Escrituras; fustigando muito asperamente os vícios, exaltavam e glorificavam as santas virtudes (...). De fato, naquele tempo, não se pregavam senão as questões de Scoto e de Santo Tomas; e, no princípio, sempre se contava algum sonho, dizendo: “Esta noite me parecia...”. Pregavam a filosofia, as fábulas de Esopo. E, no final, sempre declamavam alguns versos de Petrarca ou de Ariosto. Nem sequer mencionavam o Evangelho e a Escritura Sagrada. De modo que, ao surgirem os capuchinhos com aquele seu modo fervoroso de pregar a Escritura, os pregadores todos das outras

congregações, para serem aceitos, tiveram de conformar-se a pregar as Escrituras (CRISCUOLO, 2007, p. 405).

Como se percebe anteriormente, os capuchinhos reivindicam o papel de primeiros pregadores das Escrituras, após séculos de pregações baseadas em visões e questões filosóficas, de forma que a população ouvinte exigia dos pregadores desde então que se abordasse tão somente a Palavra de Deus, deixando de lado as “fábulas”. Da mesma maneira que foram pioneiros na propagação das Sagradas Escrituras nas missões entre os “iletrados”, os frades acreditavam que estas deveriam ser interpretadas pelo mesmo espírito em que foram escritas, seja para o próprio benefício espiritual do pregador seja pelo perigo da heresia. Somente a Igreja era a guardiã da interpretação das Escrituras, pois foi governada desde o princípio na oração; ela era onde os santos recorreram para serem iluminados.

Sob este aspecto, durante as Santas Missões Capuchinhas do Paraná e Santa Catarina do século XIX, o receio da livre interpretação era vigente, motivo pelo qual havia a queima das Bíblias protestantes perante o cruzeiro (além dos demais livros nocivos à fé católica). Em um contexto onde as denominações pentecostais ainda engatinhavam (porém com força e rapidez) e as igrejas protestantes tradicionais já se faziam representadas, geralmente nas de origem germânica, um dos recursos dos pentecostais era propalar que tanto a Bíblia católica quanto a protestante eram a mesma. O missionário capuchinho era aquele responsável por esclarecer que a Bíblia dos “crentes” era falsificada e incompleta.

Até então, a tradução corrente da Bíblia adotada pelos protestantes era a do padre João Ferreira de Almeida. De acordo com os apologistas católicos, este não era um padre, mais um “despadrado”, que se utilizava da designação católica para “iludir” os fiéis católicos (Lombaerde, 1932, p. 122). Este traduziu as Escrituras para o português em 1681. Os capuchinhos eram os responsáveis de elucidar a questão da livre interpretação, pois não era somente a interpretação do Magistério da Igreja que estava em pauta, mas o risco de um crescimento protestante no interior por meio da popularização das Bíblias.

Contradizendo a fé protestante tradicional de *Sola Scriptura*, os missionários necessitavam demonstrar o papel da Igreja na interpretação das Escrituras. Desde Trento, a Igreja fora designada como a autêntica intérprete da Sagrada Escritura, competindo a ela “julgar do verdadeiro sentido e da interpretação das Sagradas Escrituras” (MULLER, 2010, p. 60). Desta forma, a Bíblia só pode ser lida e adequadamente entendida como Palavra de Deus no espaço da comunidade de fé católica, pois as Escrituras, como Palavra de Deus, não é concebível de forma simplesmente objetivada. Só se revela como Palavra de Deus na sua viva relação com a fé e com a história da fé da Igreja, que é a ouvinte e a testemunha adequada da Palavra de Deus. Sendo assim, pela visão católica, não se pode considerar a Bíblia como uma autoridade dissociada da Igreja, como acreditam o protestantismo, que desde fora pudesse ser levada a se posicionar contra ela.

3.8.2 A popularização das Bíblias protestantes e das “Histórias Sagradas”

No contexto geral do Brasil, antes de 1950, a população católica só possuía acesso às Sagradas Escrituras geralmente por meio das explicações oferecidas pelos clérigos durante as homilias dominicais ou em eventos especiais, como as Santas Missões nas quais os pregadores expunham de forma catequética os conteúdos de fé, sem abordar especificamente os textos. O questionamento que surge de uma forma geral é a demora de traduções populares, motivados pelo receio de uma “protestantização” da sociedade como tal, pela interpretação bíblica livre e pela própria autoridade da Igreja que, segundo alguns, poderia estar em risco. O protestantismo teve diversas entradas na América Latina, priorizando a divulgação da Bíblia, com o princípio da livre interpretação e da crítica exegética.

Inicialmente, o protestantismo de imigração trouxe a Bíblia junto com a própria tradição eclesial reformada. Em seguida, o protestantismo de missão empenhou-se em divulgar o livro bíblico junto aos habitantes do novo Continente. A partir de cada movimento missionário, as igrejas adquiriram formas latino-americanas, manifestadas recentemente nas diversas igrejas e movimentos. No movimento de expansão missionária, teve grande influência o

protestantismo norte-americano sobre o sul do Continente. Motivados pela ideia da América Latina como terra de missão, sociedades missionárias protestantes devotaram esforços no sentido de evangelizar essas nações nos séculos XIX e XX. A presença da Bíblia, naturalmente, foi substancial nesse movimento, com tendência geralmente pentecostal (PIEDRA, 2006, p. 152).

A primeira tradução completa da Bíblia em português foi, como anteriormente citado, feita a partir dos originais, de João Ferreira de Almeida (séculos XVII – XVIII), sendo as três versões mais antigas: a Bíblia Sagrada versão “corrigida fiel”, da Sociedade Bíblica do Brasil; a Bíblia Sagrada “versão revisada de acordo com os melhores textos do hebraico e grego”, da Imprensa Bíblica Brasileira, a partir de 1967; e a Bíblia Sagrada “edição revista e atualizada no Brasil”, da Sociedade Bíblica do Brasil, a partir de 1969. Depois desta popularização, os católicos se puseram a traduzir, primeiramente com base na Vulgata de São Jerônimo, depois com base nos originais, diretamente ou por meio de traduções feitas em outra língua moderna, sendo as primeiras: Bíblia Sagrada, tradução da Vulgata por Figueiredo, em diversas edições, principalmente de luxo; Bíblia Sagrada, da tradução do Pe. Matos Soares, de 1932, das Edições Paulinas; Bíblia Sagrada da Editora Ave-Maria, adaptada da tradução francesa dos Monges de Maredsous, na Bélgica, a partir de 1958; Bíblia, Antigo e Novo Testamento ou Bíblia Mensagem de Deus, primeira tradução católica em português diretamente a partir dos hebraico e grego, pela Liga de Estudos Bíblicos (LEB), publicada em fascículos pela Editora Agir (KONINGS, 2003, p. 215-216).

Entretanto, este panorama, sem mesmo considerar as numerosas traduções pós-Vaticano II e somente do Novo Testamento revelam um problema, pois não havia uma unanimidade quanto a Bíblia católica e a desconfiança em relação às traduções vernáculas, sendo a Vulgata a tradução oficial para uso litúrgico e teológico. Desta forma, não se criou uma tradução padrão, diferentemente nas regiões de forte presença protestante, onde as grandes traduções bíblicas se impuseram desde o princípio e acompanharam a constituição de diversas congregações e igrejas, contribuindo até mesmo para a unificação do idioma. Outro aspecto relevante é a presença forte das Sociedades Bíblicas que centralizavam as produções. No Brasil católico, a tendência observada era que cada editora possuísse sua tradução.

A partir desses dados, percebe-se a carência católica com relação ao contato com a Palavra de Deus, seja pelos receios eclesiásticos ou pela dificuldade de se encontrar uma tradução popular (na qual a Bíblia Ave-Maria ocupou um espaço importante, por ser aquela que ocupou este vácuo). A forma encontrada pela Igreja no intuito de fomentar este “conhecimento” bíblico foi estimular as conhecidas “Histórias Sagradas”. Estes eram livros que contavam de forma bastante simples e resumida os aspectos bíblicos e escriturístico da história da salvação, do povo de Deus e da vida de Jesus Cristo. A presença destes livros era comum nas casas do interior do Sul do Brasil, substituindo a presença da Bíblia, por ser esta proibida ou desaconselhada pelos padres e missionários. Como o acesso aos livros ainda era escasso e as taxas de analfabetismo muito altas, eram comercializadas por vendedores ambulantes, juntamente com outros objetos religiosos, tais como imagens, quadros, terços, livros contendo os mistérios do rosário, entre outros (daí a tradição muito difundida das Bíblias de luxo ou decorativas).

Entre as mais difundidas edições no meio católico do Brasil estão a “Breve História da Religião”, inserida no próprio Catecismo Maior de Pio X e a “História Sagrada do Antigo e do Novo Testamento”, do frei Bruno Heuser, de 1949. Lançada pela Editora Vozes, esta última era muito utilizada na catequese das crianças e no ensino religioso nas escolas, tanto públicas quanto privadas, confessionais ou seculares. Na tabela abaixo, observa-se a diferença de conteúdos das duas obras citadas acima:

História Sagrada do AT e NT	Catecismo de Pio X
<p><i>Antigo Testamento:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • Desde a criação do mundo até Abraão (4000 – 2000 antes de Cristo) • Desde Abraão até Moisés (2000 – 1570 antes de Cristo) • O tempo de Moisés (1570 – 1450 antes de Cristo) • O tempo de Josué e dos juízes. Desde a entrada na terra prometida até Saul (1450 – 1095 antes de Cristo) • O tempo dos reis. Desde Saul até à divisão do reino de Israel (1095 – 975 antes de Cristo) • Desde a divisão do reino até o 	<p><i>Antigo Testamento:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • Criação do mundo • Dos anjos • Pecado de Adão e Eva e seu castigo • Promessa de um Redentor • Os filhos de Adão e os Patriarcas • O dilúvio • A torre de Babel • O povo de Deus • Princípio do povo de Deus: renova-se com Abraão o antigo pacto • Jacó e seus filhos no Egito • Escravidão dos judeus no Egito

<p>cativeiro da Babilônia (975 – 606 antes de (Cristo): a) O reino de Israel (975 antes de Cristo); b) O reino de Judá (975 – 606 antes de Cristo)</p> <ul style="list-style-type: none"> • Do cativeiro da Babilônia até a vinda do Salvador (606 antes de Cristo até o seu nascimento). <p><i>Novo Testamento:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • Nascimento e vida oculta de Jesus • A vida pública de Jesus: <ol style="list-style-type: none"> a) A preparação b) Primeiro ano da vida pública de Jesus c) Segundo ano da vida pública de Jesus d) Terceiro ano da vida pública de Jesus e) Semana Santa (domingo, terça, quarta e quinta-feira) • Paixão e morte de Jesus • Ressurreição e ascensão de Jesus Cristo. 	<ul style="list-style-type: none"> • Libertação dos hebreus por Moisés • Travessias do Mar Vermelho • Os hebreus no deserto • Os Dez Mandamentos da Lei de deus • O Tabernáculo e a Arca • Josué e a entrada na terra prometida • Jó • Os hebreus sob os Juízes • Os hebreus sob os Reis • Divisão do Reino • O Reino de Israel e sua destruição • O Reino de Judá e o cativeiro da Babilônia • Daniel • Fim do cativeiro da Babilônia e volta dos hebreus à Judeia • Os Macabeus • Os romanos e o fim do Reino de Judá • Os Profetas • Algumas profecias relativas ao Messias. <p><i>Novo Testamento:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • Anunciação da Virgem Maria • Visita a Santa Isabel e nascimento de São João Batista • Nascimento de Jesus e circunstâncias daquele grandioso acontecimento • Obediência de Jesus e de sua Mãe Santíssima à Lei • Os Magos • Morte dos inocentes e fuga para o Egito • Jesus no Templo entre os Doutores • Batismo de Jesus e seu jejum no deserto • Primeiros discípulos de Jesus e seu primeiro milagre • Eleição dos Doze Apóstolos • Pregação de Jesus • Efeitos admiráveis das palavras e do poder do Redentor • Guerra aberta contra Jesus • Causa do ódio extremo: a traição de Judas • A última Ceia: Instituição do
---	--

<p><i>Apêndice:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • Sucinta história da Igreja de Cristo: a) Tempos apostólicos b) Propagação da Igreja entre os judeus c) Propagação da Igreja entre os gentios • Tempos pós-apostólicos: <ul style="list-style-type: none"> a) A Igreja e as perseguições b) A Igreja na Idade Média c) A Igreja nos tempos modernos. 	<p>Sacramento da Eucaristia</p> <ul style="list-style-type: none"> • Paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo • Sepultura de Jesus: Ressureição e Ascensão aos céus • Vinda do Espírito Santo: Pregação dos Apóstolos • O Apóstolo São Paulo • Dispersão dos apóstolos pelo mundo inteiro. <p><i>Breves Noções de História Eclesiástica:</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • As perseguições e os mártires • Constantino e a paz da Igreja • As heresias e os Concílios • Advertência e orientação para o estudo da Religião na História da Igreja.
--	--

Fontes: HEUSER, 1949, p. 9-317; PIO X, 2018, p. 199-239.

A tabela acima indica que os temas eram bastante similares porque o intuito era repassar os pontos importantes de forma cristológica, isto é, todos os eventos apontam para um evento maior, Jesus Cristo e sua messianidade. A obra de frei Bruno Heuser é mais complexa, delongada e detalhada que a do Catecismo de Pio X, possuindo inclusive citações e referências bíblicas, algo que na segunda obra é inexistente. Além disso, frei Bruno insere uma explicação litúrgica sobre os mistérios da Igreja, numa forma de apêndice, já que a mesma é dedicada ao ensino a aprimoramento catequético. O que é comum às duas obras é a inserção da Igreja e sua história como parte desse processo salvador, extrapolando os tempos apostólicos contidos nas Sagradas Escrituras, chegando até o período contemporâneo.

4 A TEOLOGIA BÍBLICA DA MISSÃO FRANCISCANA-CAPUCHINHA E A MUDANÇA DE MÉTODO PÓS-VATICANO II

A práxis missionária dos Freis Capuchinhos no Paraná e Santa Catarina, embora com certas peculiaridades, seguia a visão eclesial católica de seu tempo. Os conteúdos abordados obedeciam a séculos de tradição de pregação itinerante, desde as raízes franciscanas primitivas à Reforma Capuchinha propriamente dita, que ansiava pelo resgate desse aspecto do carisma. O desejo de se pregar as Sagradas Escrituras, no entanto, se esbarrava no medo da livre interpretação da mesma, reduzindo à transmissão de conceitos dogmáticos estabelecidos pelo Magistério no decorrer da história. Porém, o ímpeto missionário capuchinho está fundamentado na mesma Escritura, desde o mandato inicial de Francisco de Assis.

No presente capítulo serão abordados os fundamentos bíblico-teológicos da missão capuchinha nas Fontes Franciscanas, com a análise de textos bíblicos fundamentais na concepção franciscana nos Evangelhos de Mateus e Lucas. Concluída essa etapa, tendo como evento fundamental o Concílio Vaticano II e as mudanças de paradigmas, as Missões Populares passaram a ser influenciadas por documentos nucleares, tais como a *Dei Verbum* (DV), *Ad Gentes* (AG) e da Conferência de Medellín.

4.1 A TEOLOGIA BÍBLICA NEOTESTAMENTÁRIA DA MISSÃO FRANCISCANA-CAPUCHINHA

Ao se analisar o Antigo Testamento, o tema da Missão, no seu sentido mais amplo, não se encontra ausente. Israel nasceu no meio de outras nações, adaptou sua linguagem, culto e cultura a partir dessa relação. Dentro dessas numerosas tradições entrelaçadas no Antigo Testamento, havia a preocupação pelo papel exercido por Israel como testemunha para os demais povos, da presença do Deus vivo.

Esse contato com outros povos não é em si, segundo Panazzolo (2006, p. 31), um fenômeno missionário, mas prepara e favorece seu aparecimento. O relato da criação do mundo, sugere ele, apresenta e manifesta um Deus

superior a todas as soberanias humanas. Esse universalismo inicial parece evoluir para um particularismo, o do povo hebreu, com seu Deus, negando a universalidade da missão. Muitos textos relatam esta eleição de Israel, em prejuízo das demais nações: “Quando o Senhor teu Deus te houver introduzido na terra em que estás entrando para possuí-la, e expulsado nações mais numerosas que tu (...)” (Dt 7,1a). “Ouve, ó Israel: hoje estás atravessando o Jordão para ires conquistar nações mais numerosas e poderosas do que tu, cidades grandes e fortificadas até o céu” (Dt 9,1; cf. Nm 33,51-52).

No entanto, muitos defendem que esta preferência é aparente, pois, mesmo quando o Deus da criação se torna YHWH de Abraão, de Isaac e de Jacó por meio da Aliança não perde a perspectiva diante da promessa universalista: “Por ti serão benditos todos os clãs da terra” (Gn 12,3b). Esta salvação universal aparece de forma mais evidente em Isaías, onde o Servo de YHWH é chamado a ser a aliança com os povos e luz das nações:

Sim, ele disse; “Pouca coisa é que sejas o meu servo para restaurar as tribos de Jacó e reconduzir os sobreviventes de Israel. Também te estabeleci como luz das nações, a fim de que a minha salvação chegue até as extremidades da terra” (Is 49,6).

No período de Jesus, o judaísmo gozava de rica e conflitante pluralidade e diversidade. Alguns judeus faziam propaganda ativa⁴⁵ de fazer prosélitos entre os gentios, atraindo tais “tementes a Deus” para o judaísmo (em Mateus percebe-se a desaprovação dessa atividade, cf. Mt 23,15). No entanto, o judaísmo do século I nunca experimentou um chamado à missão entre os pagãos equivalente ao que se observou entre o cristianismo primitivo. O que anteriormente foram intuições proféticas do favor de Deus para com as demais nações e povos e a presença no meio destes, tornou-se preocupação explícita e predominante das comunidades do Novo Testamento (SENIOR; STUHLMUELLER, 2010, p. 211-212). O catalisador que causou o início dessa

⁴⁵ O problema do proselitismo judaico, no tempo de Jesus, ainda não tem sido adequadamente explorado. Há indício de ter havido considerável atividade “missionária” ou apologética entre os gentios, e numerosos ditos rabínicos datados do século I falam positivamente dos gentios. Entretanto tal ação parecer ter permanecido fundamentalmente etnocêntrica na perspectiva; alguns eram abertos aos gentios convertidos, mas estes deveriam ser enxertados da nação judaica (FIORENZA, 1976, p. 2-3).

consciência missionária da Igreja primitiva e que modelou a sua mensagem básica foi a figura de Jesus e seu ministério (embora os dados bíblicos revelam que este impulso missionário não veio de Jesus de Nazaré de forma explícita e imediata, mas dessa conexão entre a mensagem e mistério e a Igreja pós-pascal).

4.1.1 A base da missão cristã universal: Jesus de Nazaré

A maioria dos textos do Novo Testamento acerca da Missão determinam ou a origem ou seu objeto. Tudo o que Jesus faz se refere ao Pai e se deve a uma missão que procede do Pai: “Se alguém quer cumprir sua vontade, reconhecerá se minha doutrina é de Deus, ou se falo por mim mesmo” (Jo 7,17), ou ainda, “Tais obras eu as faço e elas dão testemunho de que o Pai me enviou” (Jo 5,36b). Quanto aos destinatários: “Não vim chamar os justos, mas os pecadores” (Mt 9,13) (COMBLIN, 1980, p.18).

O batismo confirma Jesus como Filho de Deus. O Espírito permanece em Jesus e o prepara para a missão, levando-o a uma experiência de comunhão com o Pai, no deserto, durante quarenta dias. Após esta preparação, Jesus inicia sua missão na Galileia: “Jesus voltou para a Galileia, com a força do Espírito” (Lc 4,14) (PANAZZOLO, 2006, p. 40). No entanto, uma missão entre os gentios ou um programa missionário universal não foi iniciado por Jesus. Nos evangelhos encontram-se alguns incidentes, como quando ele enfrenta gentios tais como a mulher sírio-fenícia (Mc 7,24-30) e o centurião (Mt 8,5-13). Em Mt 10,5 e 15,24, apresenta Jesus rejeitando explicitamente a atividade entre os gentios e ele repreende a atividade de fazer prosélitos dos fariseus (cf. Mt 23,15). Os poucos gentios que desempenham um papel na narrativa dos evangelhos sempre se aproximam de Jesus, e não o contrário. Por outro lado, há ordens de proclamar a mensagem evangélica a todo o mundo, como em Mt 28, 19 e Lc 24,47.

Quase todos os encargos da missão universal de Jesus são apresentados em contextos pós-pascuais, tais como Mt 28,16-20, Mc 16,14-20, Lc 24,47 e Jo 20,21 (todos em narrativas da aparição na ressurreição). Mc 13,10 e Mt 24,14 e 26,13 aparecem à ação pós-pascal da comunidade. Essa

evolução gradual é documentada em Atos (11) e nas cartas paulinas. O relato de Paulo do seu confronto com Pedro sobre o tema em Gl 2,1-14 corrobora o quadro dessa luta pelo universalismo. Se Jesus tivesse iniciado uma missão aos gentios e tivesse instruído seus discípulos a tal obteria relutância da comunidade da Palestina (SENIOR; STUHLMUELLER, 2010, p. 214). Jesus não admitia, entretanto, que os gentios pudessem ser apresentados como convidados substitutos do banquete escatológico. Pessoas virão do Oriente e do Ocidente e do norte e do sul e se assentarão para a festa, ao passo que “aqueles que nasceram para o reino” serão lançados para fora (cf. Mt 8,11-13; Lc 13, 28-30). Tais gentios talvez estejam prefigurados nos cobradores de impostos e prostitutas que precedem os integrantes do *establishment* religioso (Mt 21,31) (BOSCH, 2002, p. 50).⁴⁶

O motivo central do ministério de Jesus era a vinda do Reino de Deus ou o reinado de Deus (*basileia tou Theou*) (cf. Mc 1, 14-15). De acordo com Bright (1953, p. 24-26), o motivo do Reino possuía amplo significado tradicional na consciência de Israel: a fonte definitiva da metáfora do reino a seu nível mais profundo era o relacionamento salvador entre YHWH e o seu povo. Este mesmo Deus foi reconhecido como único que governava todo o universo e os povos.⁴⁷ No entanto, em nenhum momento Jesus apresenta sua definição do Reino de Deus, o que pode deduzir uma mensagem global da sua pregação, modo de vida ou compromissos. As parábolas de Jesus a respeito da bondade de Deus, apoio aos proscritos e mulheres, curas e exorcismos, conflitos por causa da interpretação da Lei, todas essas coisas tornam-se uma definição cumulativa do Reino.

Dois traços sobre a pregação de Jesus acerca do Reino são de grande importância na compreensão de sua missão universal. Num primeiro momento, este não é entendido como exclusivamente futuro, mas tanto futuro quanto presente. De acordo com Marcos e Mateus, ele inaugura seu anúncio sobre a

⁴⁶ Jesus também afirma quanto a Sodoma e Gomorra (Mt 10,15) bem como a Tiro e Sidônia (Mt 11,21); quanto ao homens de Nínive e a rainha do sul (Mt 12,41s), no sermão sobre o Juízo Final (Mt 25,31-46); por ocasião da purificação do Templo, Jesus acusa os judeus de terem transformado a “casa de oração para todos os povos” (Mc 11,17) em lugar de ladrões (MÜLLER, 1995, p. 59).

⁴⁷ A expressão reinado de Deus (*malkuth Yahweh*, em hebraico), a certa altura, cria-se que o governo real de Deus se manifestara na dinastia davídica (cf. 2Sm7,12-16). Em outro estágio, pensava-se que Deus reconciliaria e governaria o mundo a partir do Templo por meio da classe sacerdotal (Ez 40-43) (BRIGHT, 1953, p. 18).

proximidade do Reino (Mc 1,15; Mt 4,17). Esta seria um acontecimento presente, irrupção de uma nova era, onde o futuro invade o presente. Outro aspecto é que o Reino chega a toda parte onde Jesus supera o poder do mal (dor, pecado, imoralidades, injustiças). O ataque do reinado de Deus ao mal se manifesta em seus exorcismos, curas e milagres (BOSCH, 2002, p. 55-56).

4.1.2 A missão universal dos discípulos e da Igreja

Desde o princípio, os freis reconheceram o mandato e autoridade primordial da Igreja no que se refere à missão de evangelizar. Esse princípio de submissão à autoridade, por parte da Ordem Capuchinha, tem como fundamento a exigência evangélica de que a ordem missionária é legítima quando nasce do envio por parte do Senhor e da Igreja, assim como os Apóstolos receberam de Jesus (STRABELI, 1993, p. 107). A missão tem origem na Trindade, no envio (missão) do Filho e do Espírito Santo pelo Pai. A Igreja origina-se dessa missão. Para o cristianismo primitivo, a fé na Ressurreição e sua nomeação de Jesus como *Kyrios* foi o ponto decisivo para a missão. O testemunho urgia devido à iminente expectativa escatológica.

O início de uma organizada ação missionária entre os pagãos aconteceu em virtude da maior abertura de espírito dos helenistas em contraposição aos hebreus, de início em Antioquia da Síria. De acordo com Gl 2,11-14 formou-se ali uma comunidade cristã “mista” de judeus e gentios, na qual os últimos evidentemente não eram sujeitos à *Torah*. O grupo antioqueno era mais propício para a missão entre os pagãos, pois não impunha nem a circuncisão nem as exigências legais do judaísmo, mas sim a fé em Deus e aos fundamentos éticos fundamentais (cf. At 15, 16-18) (MULLER, 1995, p. 60).

É necessário, porém, voltar à compreensão dos discípulos acerca do envio. Em Marcos e Mateus, o ministério público de Jesus começa com a proclamação: “Cumpriu-se o tempo e o Reino de Deus está próximo. Arrependei-vos e crede no Evangelho” (Mc 1,14). Imediatamente após este anúncio, ambos os evangelistas relatam a vocação dos quatro primeiros discípulos. Isso não é acidental. Marcos possui um propósito missionário em mente ao redigir seu relato, colocando este selo missionário já no primeiro

capítulo. A vocação, o discipulado e a missão constituem uma unidade, não só para os primeiros discípulos que caminham com Jesus, mas para todos os que responderiam seu chamado depois da Páscoa (PESCH, 1969, p. 27).

Páscoa e Pentecostes mudaram o rumo da missão. No tempo pós-pascal, na primeira fase, a missão se reduz aos frequentadores das sinagogas e do Templo, mais tarde, segundo uma visão mais paulina, a dureza do coração de Israel frente à novidade evangélica e messiânica (cf. Rm 2,5; 9,18) faz com que missão se torne obra de Deus e chega à Grécia e a Roma (SUESS, 2007, p. 36). Intimamente relacionado com a Ressurreição, quase fazendo parte do próprio acontecimento pascal, é o dom do Espírito, que também está ligado à missão de forma essencial (cf. At 1,8).

Um aspecto essencial é a chamada ordem missionária de Mt 28,16-20. Deve-se ter em conta que este texto fora formulado quando a missão no cristianismo judaico-helenístico já estava em andamento. De acordo com Muller, para salientar a dinâmica interna do Evangelho como tal, Mateus inclui esta passagem como conclusão de seu evangelho, em adendo à perícopes do túmulo vazio, à aparição às mulheres e à tentativa de suborno dos sumos sacerdotes, coordenado à narrativa das aparições pascais (1995, p. 61).

Na Igreja primitiva, a importância de Paulo para a elaboração de uma teologia bíblica da missão é central, porém não exclusiva. A atividade missionária cristã tinha se espalhado pelo império antes mesmo de Paulo. A partir de sua experiência de conversão, Paulo estava convencido da soberania de Deus sobre toda a criação e pessoas, pois esta era pedra fundamental da ação missionária: “Ou acaso ele é Deus só dos judeus? Não é também das nações? É certo que também das nações, pois há um só Deus, que justificará circuncisos pela fé e também os incircuncisos através da fé” (Rm 3,29-30). Também é na Carta aos Romanos que há algumas declarações sobre este tema (cf. Rm 1,16-17). Rm 3,21-30 é fundamental, pois Paulo declara sua convicção central de que pela fé em Cristo, todos os que creem serão justificados gratuitamente, em virtude da redenção de Cristo Jesus (SENIOR; STUHLMUELLER, 2010, p. 259-260).

4.2 FUNDAMENTOS BÍBLICO-TEOLÓGICOS DA MISSÃO NAS FONTES FRANCISCANAS

Os elementos fundamentais da visão missionária para Francisco de Assis foram absorvidos e perpassados em seus escritos, em especial na Regra. Para ele, a tarefa de pregar o Reino de Deus é um mandato que deve ser assumido pelos frades, como ele mesmo expressa. A citação que ele (Francisco) faz referência é o mandato de Jesus em Mt 10,7. Tal ação deve proceder de um mandato e não da própria iniciativa (STRABELI, 1993, p. 57). Esse não faz parte de uma missão individual, mas fraterna, mesmo que o anúncio do Reino é repassado por meio da comunhão com a Igreja, da sua autoridade e por meio de licença explícita.

Seguindo o método evangélico, os frades devem anunciar a paz às pessoas nas suas casas e onde elas se encontrarem (Lc 10,5-7) e depois nas igrejas e púlpitos. A pregação itinerante como propõe o Evangelho, “ir pelo mundo”, faz parte dessa missão apostólica de anúncio. Desta forma, essencialmente, a missão apostólica se resumiria em: ir pelo mundo, anunciar a paz, que é salvação. De forma sintética, o quadro abaixo oferece uma explanação da visão fundamental de missão:

EVANGELHO	FRANCISCO DE ASSIS
Envio: missão apostólica: “Dirigindo-vos...” (Mt 10,7)	Envio: missão franciscana: “Aconselho, admoesto e exorto a meus irmãos que, ao irem pelo mundo...” (RB 3,10)
Modo de ir evangélico: “Não leveis ouro, nem prata, nem cobre...” (Mt 10,9) “nem duas túnicas...” (Mt 10,10) “nem sandálias...” (Mt 10,10) (“mas que andassem calçados de sandálias”) (Mc 6,9) “o operário é digno de seu sustento” (Mt 10,10)	Modo de ir franciscano: “De modo algum recebam dinheiro de qualquer espécie” (RB 4,1; 5,4) “Tenham uma túnica” (RB 2,14) “E os que forem obrigados por necessidade poderão trazer calçados” (RB 2,15) “lhes é lícito comer de tudo o que se lhes oferecer” (RB 3,14)
Conteúdo da pregação: a paz (Mt 10,13) “Em qualquer casa que entrardes, dizei primeiro: ‘Paz e esta casa!’ (Lc 10,5)	Conteúdo da pregação: a paz “Ao entrarem em qualquer casa digam antes: Paz a esta casa” (RB 3,13)
Para quem: aos moradores das casas (particularmente) (vv, 12-13) e às cidades (publicamente) (vv, 14-15)	Para quem: “ao entrarem em qualquer casa...” (particularmente) e “na diocese...” (publicamente) (RB 3,13; 9,1)

Fontes: FONTES, 2004; STRABELI, 1993, p. 60.

As referências acima são nucleares na compreensão bíblica da missão franciscana. Entretanto, é apenas um fragmento, pois os escritos de Francisco de Assis, que servirão de base para as práticas da Ordem posteriormente, estão repletos de referências missionárias e de envio. No intuito de observar e comparar a ação dos capuchinhos no Paraná e Santa Catarina nas ditas Santas Missões, três textos são basilares e merecem ser aprofundados, e o serão a partir daqui, sendo o primeiro da Regra Não Bulada (RNB) e os últimos da Regra Bulada (RB).⁴⁸ Na primeira, os aspectos abordados serão: como devem ir os irmãos pelo mundo, os que vão para o meio dos sarracenos e outros infiéis e, por fim, a função dos pregadores em sintonia com a Igreja.

4.2.1 Como devem ir os irmãos pelo mundo

A forma como a Regra apresenta a missão franciscana parece dizer pouco acerca do que foi uma das dimensões essenciais da Ordem. A começar pelo próprio título do mandato missionário, cujo original texto latino diz *debeant*, que literalmente indica *devam*, no sentido de exortação ou da convocação de uma responsabilidade, e não de imposição exterior. Em síntese, a missionariedade não é apenas um traço ou característica, mas a própria essência natureza da Ordem (FASSINI, 2005, p. 260). O texto do capítulo 15 da Regra Não Bulada exprime o seguinte ideal:

Quando os irmãos vão pelo mundo, nada levem pelo caminho, nem bolsa (cf. Lc 9,3; 10,4) nem sacola nem pão nem dinheiro nem bastão (cf. Mt 10,10). E, em qualquer casa em que entrarem, digam primeiramente: Paz a esta casa (cf. Lc 10,5). E, permanecendo na mesma casa, comam a bebam do que eles tiverem (cf. Lc 10,7) (FONTES, 2004, p. 175).

A finalidade apostólica dos frades é fortemente sublinhada pela expressão “vão pelo mundo”, que relembra, como afirma Conti (1983, p. 183), uma “migalha evangélica” do mandato de Cristo à sua Igreja: “Dirigindo-vos a

⁴⁸ Recapitulando a diferenciação, em 1221, é redigida a Regra Não Bulada (RNB) (ou seja, sem a bula de autorização e tida como a mais fiel ao pensamento franciscano) que é a fonte na qual aparece a autoconsciência e a autoconfiguração da fraternidade franciscana durante seu primeiro decênio de existência. Por influência do Cardeal Hugolino (futuro papa Gregório IX), protetor da Ordem, houve a necessidade de se aprovar uma segunda Regra, mais adequada a situação vigente, a Regra Bulada (RB), aprovada por Honório III em 1223.

elas, proclamai que o Reino dos Céus está próximo” (Mt 10,7), “Ide por todo o mundo e proclamai o Evangelho a toda criatura” (Mc 16,15; cf. Mt 28,19). Com este breve aceno, a Regra recorda aos frades, segundo a intenção de Francisco de Assis, confirmada pela Igreja, de que a Ordem é apostólica e que estes são evangelizadores itinerantes, enviados dois a dois, como os Apóstolos (Mc 6,7) e os Discípulos (Lc 10,1) a pregar o Reino e a tornar conhecida, por palavra e exemplos as condições para entrar no Reino.

Enquanto os monges estão ligados ao mosteiro, os frades, como Cristo e os Apóstolos, percorrem cidades e aldeias para anunciar aos fiéis à conversão e a paz. Desta forma o andar pelo mundo não deve ser desvinculado do testemunho, evitando-se discutir, por que a discussão é uma contraindicação para a missão (1Tm 3,3; Tt 3,2), inconveniente aos servos de Deus (2Tm 2,24) e uma demonstração de não-conversão, sendo a contenda expressão de paixões que ainda acomete a pessoa (Tg 4,1-2).

Dentro desse contexto, a pregação franciscana qualifica-se como uma pregação itinerante. O andar dos frades pelo mundo deve sempre revestir-se de um conteúdo apostólico. Fiéis a sua vocação, os frades, girando de cidade em cidade e de aldeia em aldeia (Mt 4,23; Mc 1,39; Lc 4,44; Mt 9,35) anunciam o Reino de Deus, pregam a paz, ensinado o caminho da salvação e a penitência em remissão dos pecados. Também a entrada nas casas deve revestir-se de um conteúdo apostólico: anunciar a penitência para dispor os habitantes daquela casa a acolherem o dom da paz-salvação, estabelecê-los na aliança da paz (Is 54,13) e torná-los “filhos da paz” (Lc 10,6). Essa atitude é a característica do mensageiro expresso do Dêutero-Isaiás que proclama a paz, anuncia o bem, proclama a salvação (Is 52,7; Rm 10,15) (CONTI, 2004, p. 149).

Dentro desse contexto de anúncio da paz, a expressão “Paz e Bem” encontra ressonância. A saudação franciscana possui sua origem na descoberta e na vocação do envio dos discípulos. Lucas (10,5) fala na saudação “A paz esteja nesta casa”, e Francisco acrescenta que a saudação deve ser dada a todas as pessoas que os frades encontrarem pelo caminho: “O Senhor vos dê a paz”. No seu Testamento, Francisco revela que recebeu do Senhor esta saudação (FONTES, 2004, p. 190). Portanto, ela faz parte de sua inspiração original de vida: anunciar a paz. Muito antes de São Francisco, o

Mestre Rufino (bispo de Assis, na época em que Francisco nasceu), já escrevera um tratado, *De Bono Pacis* – “O Bem da paz” e, que certamente deve ter influenciado a mística da paz na região de Assis.

4.2.2 Os que vão para o meio dos sarracenos e outros infiéis

Este ponto é de suma importância para se entender não apenas os fundamentos da missão dos franciscanos, mas uma compreensão do contexto geral da época e do entendimento que toda a Cristandade possuía dos não cristãos, ou infiéis. Neste sentido, é necessário um rápido esclarecimento sobre alguns termos presentes no pensamento medieval, tais como árabes, mouros, muçumanos, ismaelitas e sarracenos.

Os árabes eram grupos tribais seminômades que possuíam uma língua e cultura comum ao longo das fronteiras imperiais, entre Roma e a Pérsia, nos desertos da Síria e na península arábica.⁴⁹ Na época de Maomé, havia muitos cristãos e judeus radicados entre os árabes (o próprio Maomé teria viajado para a Síria a negócios, e numerosas passagens do Alcorão atestam sua familiaridade tanto com o judaísmo quanto com o cristianismo). Ambos, romanos e persas, possuíam desdém pelos árabes, que marcara a atitude dos sedentários em relação aos nômades, inimizade entre pastores e agricultores, entre o árido e o semeado, ou como alguns afirmam, entre Abel e Caim. Desta forma, na mentalidade europeia, os árabes eram considerados destrutivos e que se apoderariam das terras alheias (FLETCHER, 2003, p. 25).

Escritores cristãos, como São Jerônimo e Isidoro de Sevilha concordavam com a ideia, utilizando-se de aspectos bíblicos para respaldar a mesma. Eles (os árabes) seriam descendentes de Ismael (daí o termo “ismaelitas”), cujo nascimento e destinos são descritos em Gn 16. Ismael seria um homem feroz, que viveria em hostilidade contra todos seus irmãos. No trecho abaixo, Isidoro de Sevilha resume o consenso cristão:

⁴⁹ Para esclarecer um ponto que às vezes causa confusão: a província imperial romana chamada “Arábia” limitava-se a um território razoavelmente pequeno, entre o vale do Jordão e o deserto a leste. Quando Paulo mencionou sua permanência temporária “na Arábia” (Gl 1,17), não se referiu ao que comumente se chama de Arábia Saudita (FLETCHER, 2003, p. 24).

Os sarracenos vivem no deserto. Eles também são chamados de ismaelitas, como o livro do Gênesis ensina, porque descendem de Ismael (filho de Abraão). Eles também são chamados de agarenos porque descendem de Agar (escrava concubina de Abraão, a mãe de Ismael). Eles também, como já dissemos, insistem em se denominar sarracenos, porque falsamente se vangloriam de descender de Sara (a mulher legítima de Abraão) (Idem).

Entretanto, a visão de Isidoro é equivocada em alguns aspectos. O que é admitido entre os autores medievais e os contemporâneos é que os termos “árabe”, “ismaelita” ou “sarraceno” (podendo ser incluído “mouro”) designavam os muçumanos. De forma geral, sarracenos eram como os cristãos denominavam os muçumanos, especialmente da Síria e da Palestina, e os árabes e berberes que conquistaram a Espanha e a Sicília. Eram muitas vezes denominados de infiéis pelos medievalistas, por considerarem Maomé um falso profeta ou um falso Cristo, convencidos de que as invasões muçumanas eram as catástrofes descritas na Bíblia (TOLAN, 2007, p. 36). Etimologicamente, seria uma derivação do árabe *Xarqccn*, plural de *Xarqcc*, isto é, “oriental”. Pelo grego bizantino *sarakenoí*, no latim *sarracenu*, singular de *sarraceni*. Já o termo mouro deriva do latim *mauru*, ou seja, habitante da Mauritânia, mauritano, mauro e por fim sarraceno.

Considerados infiéis, logo os sarracenos deveriam ser objetos de atividades missionárias. Essa tarefa de anunciar o Evangelho foi experimentada por Francisco (em 1219) segundo modalidades que querem ser novas e pacíficas em relação ao consolidado costume das Cruzadas. Por volta de 1216/1217 criou-se a primeira estrutura funcional de missão além dos Alpes e no ultramar. Os primeiros mártires franciscanos em terras sarracenas (no Marrocos) foram mais por motivo de glória e pelo desejo de serem considerados mártires, do que pela evangelização em si. Na RB 12, lê-se da seguinte forma:

Se alguns dos irmãos, por divina inspiração quiserem ir para o meio dos sarracenos e outros infiéis, peçam licença a seus ministros provinciais. Os ministros, porém, não concedam a ninguém a licença de ir, a não ser àquele que julgarem idôneos para serem enviados. (...) para que sempre súditos e submissos aos pés da mesma santa Igreja e estáveis na fé (cf. Cl 1,23) católica, observemos a pobreza e a humildade e o santo Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo que firmemente prometemos (FONTES, 2004, p. 164)

A missão entre os povos não-cristãos pode parecer dúbia: por um lado, levando o Evangelho a quem jamais o tinha conhecido ou nunca aderira a ele; por outro lado, recordando o Evangelho a quem o havia esquecido abandonado ou traído. A pretensa cristianização dos sarracenos, como puro ato de fé, não existe, mas estava também atrelada a interesses políticos e econômicos, em especial relação com o papado.

A perspectiva missionária franciscana tivera a primeira formulação no capítulo 16 da RNB, e dizia que os irmãos que “por inspiração divina” quisessem ir aos sarracenos. Diferentemente da citação anterior, previa uma avaliação de idoneidade para uma tarefa de testemunho cristão. Entre os não-cristãos deve-se testemunhar, antes de anunciar o Reino, numa posição desarmada, não a procura do martírio,⁵⁰ mas na disponibilidade consciente de que o martírio pode ser o resultado de um testemunho indefeso, como diz a citação de Mateus 10,16: “Eis que vos envio como ovelhas entre lobos. Por isso, sede prudentes como as serpentes e sem malícia como as pombas” (MERLO, 2005, p. 143).

Ainda nessa perspectiva de martírio, o texto traz algumas fundamentações evangélicas. Em Mateus: “Felizes os que são perseguidos por causa da justiça, porque deles é o Reino dos Céus. Felizes sois, quando vos injuriarem e vos perseguirem e, mentindo, disserem todo o mal contra vós por causa de mim” (5,10-11); “sereis odiados por todos por causa do meu nome” (10,22a); “Quando vos perseguirem numa cidade, fugi para outra” (10,23a); “Não temeis os que matam o corpo, mas não podem matar a alma” (10,28a). De Lucas encontra-se: “Felizes sereis quando os homens vos odiarem, quando vos rejeitarem, insultarem e proscreverem vosso nome como infame, por causa do Filho Homem” (6,22); “Pois aquele que quiser salvar sua vida a perderá, mas o que perder a sua vida por causa de mim, a salvará” (9,24) “Meus amigos, eu vos digo: não tenhais medo dos que matam o corpo e depois disso nada mais

⁵⁰ O martírio por Cristo é a aspiração suprema e o motivo primário do apostolado franciscano entre os infieis. É o “ápice da perfeição”, na imitação da pobreza e da humildade do Senhor. O contexto de martírio aparece com clareza no capítulo 16 da RNB. Todos os textos evangélicos aí referidos falam da força de vontade diante dos perseguidores, a abnegação e da fidelidade cristã até a morte (IRIARTE, 1976, p. 178).

podem fazer” (12,4); “É pela perseverança que mantereis vossas vidas!” (21,19).

Quanto ao conteúdo, pode-se concluir com clareza que a evangelização, como a de Cristo e dos Apóstolos, é destinada a suscitar a fé em Cristo, a saber: anúncio do Reino de Deus (Mc 1,14-15), proclamação do mistério pascal (morte-ressurreição-glorificação) (cf. At 2,14-39; 3,13-20; 10,36-43; 13,17-41). Fiéis à indicação da Igreja e perseverantes na divina inspiração, os freis devem ir pelo mundo para que este se converta “das trevas à luz, e da autoridade de Satanás para Deus. De tal modo receberão, pela fé em mim, a remissão dos pecados e a herança entre os santificados” (At 26,18) (CONTI, 1983, p. 296).

4.2.3 Os pregadores

Não preguem os irmãos na diocese de algum bispo quando este lhes tiver proibido. E absolutamente nenhum dos irmãos ouse pregar ao povo, se não tiver sido examinado e aprovado pelo ministro geral desta fraternidade e se não lhe tiver sido concedido pelo mesmo o ofício da pregação. Admoesto também e exorto os mesmos irmãos a que, na pregação que fazem, seja sua linguagem examinada e casta (cf. Sl 11,7; 17,31), para a utilidade e edificação do povo, anunciando-lhe, com brevidade de palavra, os vícios e as virtudes, o castigo e a glória; porque o Senhor, sobre a terra, usou palavra breve (cf. Rm 9,28) (FONTES, 2004, p. 163).

Este é um dos pontos cruciais da missionariedade baseada nos escritos norteadores da ação missionária da Ordem: a submissão dos pregadores à autoridade eclesial devidamente constituída. Como já observado, a pregação dos missionários itinerantes capuchinhos, desde o princípio, obedeceu às diretrizes dogmáticas da Igreja. Neste sentido, percebe-se um duplo aspecto na vida franciscana: permanecer com Cristo e ser enviados a pregar (cf. Mc 3,14-15). Nenhum fundador de Ordem religiosa antes de Francisco de Assis inseriu na própria Regra capítulo semelhante (MATANIC, 1967, p. 126).

Baseada nisso, soba constante autoridade da Igreja, o conteúdo está expresso nos binômios “vícios-virtudes”, “castigo-glória”, retomando o tema da conversão exigido pela presença do Reino, na esteira da pregação de João Batista (cf. Mt 3,2), do Cristo (cf. Mt 4,7; Mc 1,15), dos Doze (cf. Mc 6,12), dos Setenta e Dois (cf. Lc 10,13 e da Igreja (cf. Lc 24,47; At 2,38). Os frades, fiéis à

graça e ao mandato da Igreja, andam pelas aldeias e cidade pregando a conversão: “Em verdade vos digo que, se não vos converterdes e não vos tornardes como as crianças, de modo algum entrareis no Reino dos Céus” (Mt 18,3) ou “Se não vos arrependerdes, perecerei do mesmo modo” (Lc 13,3), ou ainda, “Ai de ti, Corazim! Ai de ti, Betsaida! Pois se em Tiro e Sidônia tivessem sido realizados os milagres que em vós se realizaram, há muito teriam se convertido, vestindo-se de cilício e sentando-se sobre cinzas” (Lc 10,13).

A citação bíblica que se refere à utilização de palavras breves, frisa, com alguma adaptação, o texto da Vulgata de Romanos 9,28. Na Carta aos Romanos, a palavra breve é o decreto divino, do qual se diz que terá execução completa e rápida: “Porque dando execução, abreviando os tempos, Deus cumprirá sua palavra na terra” (Rm 9,28; cf. Is 10,22b-23 LXX). Referindo-se à infidelidade de Israel e ao exíguo número de israelitas convertidos ao Evangelho, Paulo afirma que o justo decreto de Deus terá execução completa (CONTI, 1983, p. 264).

Separado do contexto de Isaías (10,20-23) e da Carta aos Romanos (9,25-33), a “palavra breve” foi interpretada pelos Santos Padres e pelos grandes teólogos medievais em chave cristológica. Para São Boaventura, isso não nega que, literalmente, a Regra ordena aos pregadores para que sejam, concisos nas suas pregações. A verbosidade afina, desagradando os ouvintes e os afasta a ouvir a Palavra de Deus. No entanto, compreende que por “brevidade” a Regra quer convergir tudo para Cristo, que sintetiza em si o Antigo Testamento, e sobre a caridade, que contém toda a Lei (SÃO BOAVENTURA, 1949, p. 430).

4.3 RAÍZ DA MISSÃO FRANCISCANA: Mt 10,7-13

Os autores antigos e modernos concordam em atribuir a passagem evangélica da missão dos Apóstolos em Mt 10,7-13 como a perícopa determinante no agir missionário da Ordem franciscana. O primeiro texto bíblico interpretado existencialmente por São Francisco fora escutado durante uma missa na Porciúncula, berço da Ordem. Terminada a celebração

eucarística, Francisco pede ao sacerdote local para dar-lhe explicação sobre o sentido das palavras contidas em Mt 10,7-13 (CONTI, 2004, p. 132).

A missão que Jesus confere aos Apóstolos está inserida num contexto histórico-teológico. Historicamente, a missão de anunciar e pregar possui raízes na ação do rabinismo judaico-ortodoxo, na comunidade essênica e na forma hermenêutica usada então. Segundo o rabinismo judaico-ortodoxo, o novo rabino é antes demais nada o depositário da tradição e das interpretações da Escritura (aprendidas juntamente com os mestres da Lei). O novo rabino é um repetidor da tradição e da interpretação. Já entre os essênios, os “inspetores” se encarregavam de velar pela rigorosa observância das regras comunitárias, numa função estritamente disciplinar. Desta forma, a hermenêutica de então ensinava que o discípulo devia pregar aos homens a beleza da piedade e do conhecimento, o conteúdo de sua missão era transmitir as riquezas do espírito (BONNARD, 1983, p. 221-222). Têm-se, assim, os caracteres da missão pré-evangélica: mais repetição de textos, uma vigilância sobre a conduta e um ensino espiritual, desligado da vida prática.

Em Mateus a missão baseia-se em fatos concretos, isto é, Jesus confere aos Apóstolos a mesma autoridade e poder que ele tinha sobre a Lei e sobre as forças negativas, chamando os homens à conversão e arrependimento e, finalmente, não são eles guardas de leis da comunidade, mas ativos anunciadores da mensagem. Desse contexto, emergem algumas ideias fundamentais: o mandato missionário é dado por Cristo; os pregadores devem ser pobres e despojados; a itinerância; e o conteúdo: Reino de Deus, paz e salvação. Estes elementos foram absorvidos por Francisco de Assis e repassados para a Regra.⁵¹

Partindo para os elementos básicos da teologia da missão de Mateus dois textos são imprescindíveis: 10,1-47 e 28,16-20. Os suportes básicos para o entendimento da missão universal estão em todo o evangelho, em temas diversos, tais como o Reino, a história da salvação e ênfase sobre a ação.

⁵¹ “⁷Dirigindo-vos a elas, proclamai que o Reino dos Céus está próximo. ⁸Curai os doentes, ressuscitai os mortos, purificai os leprosos, expulsai os demônios. De graça recebestes, de graça dai. ⁹Não leveis ouro, nem prata, nem cobre nos vossos cintos, ¹⁰nem alforje para o caminho, nem duas túnicas, nem sandálias, nem cajado, pois o operário é digno do seu sustento. ¹¹Quando entrardes numa cidade ou num povoado, procurais saber de alguém que seja digno e permaneci ali até vos retirardes do lugar. ¹²Ao entrardes numa casa, saudai-a. ¹³E se for digna, desça a vossa paz sobre ela. Se não for digna, volte a vós a vossa paz” (Mt 10,7-13).

Esses dois textos proporcionam um impulso dinâmico para a atividade missionária da Igreja. O discurso missionário começa realmente em Mt 9,36. Depois de um resumo do próprio ministério de Jesus de pregar, ensinar e curar (9,35; cf. 4,23), o evangelista prossegue para notar a compaixão de Jesus pela multidão (9,36-38). Tal compaixão e o apelo por “operários” constituem a introdução ao discurso, que se abre em 10,1 (SENIOR; STUHLMUELLER, 2010, p. 376-377).

O discurso sobre a missão dos discípulos escolhidos pelo Mestre é particularmente desenvolvido por Mateus. Apresenta-se como um conjunto de recomendações para transmitir o espírito da missão. Há exortações análogas nos escritos apocalípticos judeus, aonde os anciãos vêm ministrar suas diretrizes espirituais. Sobre estes aspectos é interessante comparar o discurso de Jesus e o “Testamento dos Doze Patriarcas”,⁵² por exemplo. Neste escrito que Jesus sem dúvida conheceu, cada um dos filhos de Jacó é obrigado a dirigir-se às gerações futuras, a fim de convidá-las a seguir seu exemplo, preservando-se das tentações e da oposição do meio ambiente, e esforçando-se por cultivar determinada virtude particular. Este “Testamento” foi retomado pela Igreja que lhe implantou aqui e acolá um sentido cristão (AUNEAU; BOVON, 1985, p. 157).

Em Mateus, a obra missionária consiste em prolongar a ação de Jesus: ir ao encontro das ovelhas perdidas de Israel, anunciar o Reino, curar os doentes. Além dos materiais de Marcos e da fonte *Quelle* (Q), Mateus acrescenta seus próprios elementos ao texto.⁵³ O fato de o autor utilizar o material apocalíptico de Marcos (o qual se refere à história da comunidade após a morte de Jesus) mostra que o evangelista concebe esses discursos não simplesmente como momento na narrativa passada de Jesus, mas como

⁵² Os “Testamentos dos Doze Patriarcas” são na verdade uma coleção de testamentos atribuídos aos doze filhos de Jacó que, em seu leito de morte, adverte seus descendentes e prediz acontecimentos que estão por vir. O trabalho combina instrução ética com apocalíptica e a coletânea parece ter sido composta na Palestina no século I ou II a.C. O trabalho é conservado inteiramente em grego, e foi publicada pela primeira vez por J. E. Grabe em *Spicilegium SS. Patrum et Haeticorum saeculi post Christum natum* I, II & III (Oxford 1698 e 1714), depois de ter sido divulgado a partir do início do século XVI, em uma tradução latina de Roberto Grossatesta do século XIII. Segundo alguns autores, o grande valor da coleção está em seu ensino ético, que influenciou o pensamento e articulação do Novo Testamento (OTZEN, 2003, p. 304).

⁵³ Mateus refunde Mc 6,8-11 e Q = Lc 10,4-12 em um texto novo. Tende a recolher o texto mais extenso e toma algumas liberdades de modificações textuais e colocações, sobretudo com a Q (LUZ, 2006, p. 128).

exortação à permanente missão da comunidade. Segundo Carter (2002, p. 304), o capítulo 10 se divide em quatro seções principais:

- a) 10,1-4: Chamado e comissão de uma comunidade alternativa;
- b) 10,5-15: Quatro aspectos da missão;
- c) 10,19-23: A dificuldade da missão: perseguição inevitável;
- d) 10,24-42: A coragem, o impacto e a recompensa da missão fiel.

Nos vv. 7-8 percebe-se que a indicação de pregar e curar não possui nenhuma restrição temporal. A missão dos discípulos aparece formulada em termos análogos aos de João Batista (Mt 3,2) e Jesus (4,17; cf. 9,35). Neste sentido, as curas e a pregação aparecem associadas estritamente: as curas fazem com que as multidões se assombrem dos fatos que sucedem em Israel (9,33); João Batista infere nelas que Jesus é aquele que deveria vir (11,2-6). A comunidade reconhece nos milagres de Jesus suas próprias experiências. Logo, o mandato de cura segue associado constitutivamente à evangelização, tida não como um mero dever ético, mas uma experiência concreta de salvação e cura (LUZ, 2002, p. 135). Esses aspectos, entretanto, não fogem da tarefa primordial da missão: proclamação do reinado de Deus presente na pessoa de Jesus. Um reinado vivificador de Deus e que antecipa plenitude do Reino futuro.

Num segundo aspecto, abordando os vv. 8-10, Mateus refere-se ao suporte material da missão. Na breve sentença “de graça recebestes, de graça dai”, que vincula os dons dos discípulos ao dom de Jesus, parece chocar-se com a sentença de v.10b, segundo a qual o trabalhador merece receber seu sustento. De acordo com a análise de Ulrich Luz (2002, p. 137), o trabalhador deve receber o alimento, não o salário. O sentido é a exclusão da recompensa monetária para os mensageiros do Evangelho ou uma recompensa pelos milagres. Além disso, devem viajar imperceptivelmente. Estes versículos não tratavam de uma pobreza ascética, recomendável por si mesma, mas a disponibilidade necessária para uma pregação rápida e eficaz do Reino. O que é bastante chamativo é a proibição das sandálias: ora não se saía sem sandálias, assim como sem bastão. Lucas também proíbe o bastão e as sandálias (Lc 9,3; 10,4). Uma das hipóteses é de que os discípulos devem

apresentar-se diante dos homens com o mesmo desprendimento diante de Deus, sem sandálias e bastão (BONNARD, 1983, p. 227).

Por fim, os vv. 11-13 expõem o impacto positivo e negativo da missão. A forma de atuar que se pressupõe reproduz talvez um velho tipo de missão cristã: o anúncio itinerante em cidades ou aldeias (PIKAZA, 1978, p. 64). Nestes versículos, o termo mais discutido é “dignidade”, que aparece três vezes. Não se trata de uma dignidade moral ou religiosa, segundo Bonnard (1983, p. 228) e Carter (2002, p. 308), mas o evangelista a emprega de forma dinâmica, isto é, pessoas suscetíveis de receber a mensagem. Quanto à saudação, de acordo com a visão de Luz (2002, p. 145), não se refere à saudação semítica cotidiana, mas uma saudação da bênção de Deus em uma forma visível da própria salvação (talvez tal formulação tenha se inspirado em Is 52,7, que fala da manifestação do reinado de Deus e da paz definitiva).⁵⁴ Isso se constata já na acolhida ou não dos mensageiros de Jesus. É no encontro com os discípulos de Jesus que se decide definitivamente pela salvação ou condenação.

4.4 A INFLUÊNCIA DE Lc 10,4-7 NA PRÁXIS MISSIONÁRIA FRANCISCANA

Dentro do contexto da Teologia Bíblica da Missão, o texto do Evangelho de Lucas 10 exerce influência, embora com menor grau que o mandato missionário de Mateus 10. A citação explícita se encontra no envio missionário dos frades no capítulo 15 da RNB.⁵⁵ De forma sintética, a obra lucana, em dois volumes, o Evangelho e os Atos dos Apóstolos, pode ser a apresentação mais clara da missão universal da Igreja na totalidade do Novo Testamento. O próprio fato de Lucas ligar juntamente a narrativa da comunidade primitiva à narrativa da vida de Jesus mostra que um dos seus principais objetivos foi manifestar a relação entre a missão de Jesus e a missão da Igreja.

⁵⁴ Entretanto, Tasker possui uma visão distinta. Para ele, “a vossa paz” (v. 13), assim como é mencionada no v. 12, era o cumprimento semítico “Paz esteja convosco”, ou *Shalom aleichem* (2008, p. 86).

⁵⁵ Quando os irmãos vão pelo mundo, nada levem pelo caminho, nem bolsa (cf. Lc 9,3; 10,4) nem sacola nem pão nem dinheiro nem bastão (cf. Mt 10,10). E, em qualquer casa em que entrarem, digam primeiramente: Paz a esta casa (cf. Lc 10,5). E, permanecendo na mesa casa, comam e bebam do que eles tiverem (cf. Lc 10,7) (FONTES, 2004, p. 175).

Na narrativa da aparição da ressurreição de Lc 24,44-49 (o seu desdobramento em At,1-8), encontramos uma passagem que sintetiza a teologia lucana. Esta é a última numa série de incidentes que encerram a narrativa do Evangelho: a descoberta do túmulo vazio (Lc 24,13-35), a aparição aos discípulos no caminho para Emaús (24,1-12), a aparição à comunidade reunida em Jerusalém (24,36-49). Todos os três incidentes acontecem no primeiro dia da semana, todos estão orientados para Jerusalém e todos conduzem à declaração final em Lc 24,44-49 e à ascensão triunfante. O texto, portanto, é o que Cristo ressuscitado delega à sua Igreja: a eficácia evidente desta de instruir a comunidade sobre a natureza e o alcance da missão (SENIOR; STUHLMUELLER, 2010, p. 384-385).

No entanto, apesar da teologia missionária de Lucas concentrar-se nestes aspectos, estes não estão diretamente relatados na missão apostólica delegada aos frades nos primórdios da Ordem, e que exerceram influência desde então, mas a alguns versículos do capítulo 10, que relata o envio dos Setenta e Dois, dos quais se fará uma análise. Somente Lucas relata a missão dos Setenta e Dois discípulos.⁵⁶ Porém, grande parte do material encontra-se também em Mateus, no contexto da missão dos Doze e em outros. Entretanto, a constituição e o envio dos Setenta e Dois não constituem, no panorama teológico lucano, um suplemento de colaboradores para os Doze, mas legitima uma missão paralela, com autoridade e tarefas similares (FABRIS; MAGGIONI, 1992, p. 121).

O v. 4 se preocupa pela viagem: inicia limitando os equipamentos da mesma, como havia feito em 9,3. Nem bolsa, nem alforje, nem sandálias. Jesus chega proibir o mínimo que qualquer viajante deve levar consigo. Como também observado em 9,3, estas prescrições, típicas do radicalismo de Q, haviam perdido sua atualidade nos tempos de Lucas (cf. 22,35-38). Mas o evangelista a transmite por deferência, ainda que a situe num passado já superado. O que deve ser destacado é a fragilidade do missionário e sua

⁵⁶ Jesus padroniza seu esforço missionário em Moisés, que incumbiu 70 anciãos de ser profetas em Israel (Nm 11,24-25). Os 71 membros da corte judaica, o Sinédrio, já havia se modelado de acordo como a estrutura de liderança de Moisés e os 70 anciãos. Até certo ponto, este número alude a Gn 10, que descreve a origem de todas as nações do mundo primitivo, à exceção de Israel, e a tradição judaica que relata as nações que tinham ouvido a promulgação da Lei no Sinai (Gn 10; cf. Dt 32,8). O ministério dos Setenta e Dois discípulos antecipa a missão da Igreja às nações (Lc 24,47) (HAHN; MITCH, 2015).

dependência do Senhor e dos habitantes dos locais visitados (BOVON, 2012, p. 74).

Ainda no v. 4, a expressão “a ninguém saudeis pelo caminho” merece destaque. Esta prescrição, embora num primeiro momento possa parecer estranha, oferece três possibilidades de interpretação. A primeira pode significar que os discípulos, durante a missão, não devem perder tempo entretendo-se com as pessoas. A saudação deve se estender mais às casas e cidades do que as pessoas. Há outra linha interpretativa que ao invés de insistir com a pressa, o discípulo deve se dirigir ao pobre, ou seja, pregar e curar, a não entreter-se com coisas triviais ou normas de cortesia social. Por fim, uma terceira explicação vê no mandato uma advertência sobre a hostilidade que vão encontrar os discípulos (FITZMYER, 1986, p. 212-213).

Nos vv. 5-7 é importante salientar o termo *oikos* (casa), que pode ter o significado de “família”. De acordo com Fitzmyer, a formulação desta saudação, em estilo direto, tem mais conotações semíticas que o correspondente em Mateus, que diz unicamente “saudai-a”. Em contraste com as saudações puramente convencionais dos viajantes, os discípulos de Jesus devem proclamar a paz como dom salvífico (1986, p. 212). Essa paz religiosa que precede os enviados confere à missão uma dimensão sagrada. Naquele contexto, as palavras possuíam certo peso e intensidade: a paz é a plenitude da vida e das relações, a felicidade completa e dinâmica, que se opõe às maldições um sinal do Reino messiânico. É Deus quem envia, mas também é Ele quem acompanha, já que se trata de sua paz (BOVON, 2012, p. 74-75). A partir deste dado, surge a interpretação da expressão “filho da paz” (*huios eirēnēs*)⁵⁷ (v.6), que seria uma caracterização de todo aquele que se abre para o dom salvífico de Jesus. Paz não no sentido de ausência de guerra, mas o *shalom*, que deriva da raiz veterotestamentária *šlm* (integridade, totalidade), isto é, a ilimitada generosidade de Deus que se manifesta na atuação salvífica.

⁵⁷ O uso do termo *huios* (filho), como termo figurativo, se deve à influência dos LXX. A passagem correspondente de Mateus (10,11) suprime o “semitismo” e o substitui por “alguém de que seja digno” (*tis ...axios*).

4.5 AS MUDANÇAS DE PARADIGMAS DAS MISSÕES POPULARES CAPUCHINHAS

As Santas Missões Capuchinhas no Paraná e Santa Catarina, seguindo o processo eclesial, passaram, em meados do século XX, por significativas mudanças, tanto nos conceitos quanto na práxis. Todo esse processo foi consequência das próprias mudanças sociais e, acima de tudo, os desdobramentos do Concílio Vaticano II (1962-1965). Entretanto, pode-se voltar mais no tempo, já no século XIX, que foi denominado de “século das Missões”, em que o movimento missionário se espalhou pelo mundo, auxiliado pelo desenvolvimento da Igreja e sociedade moderna. Apesar de uma visão missionária ainda direcionada para salvação das almas, no crescimento das nações cristãs e na civilização dos bárbaros, novas ideias passaram a influenciar a concepção de missão.

Os primeiros sinais dessa renovação se dão pela restauração dos Jesuítas em 1814, o entusiasmo missionário de Gregório XVI e a renovação da Sagrada Congregação da Propagação por Leão XIII em sua Carta Encíclica *Sancta Dei Civitas* recorda que a Igreja cresce pelo sopro do Espírito Santo. Todavia, exteriormente, pelo trabalho dos homens, todos, incluindo os leigos, são chamados a colaborar por meio da oração, dos recursos e de pessoal. Partindo para o século XX, marcado por períodos das Grandes Guerras, a busca no âmbito eclesial de repensar a reflexão bíblica e missionária vê diversos esforços, coroados pelo Vaticano II, além do surgimento das chamadas escolas missionárias de Münster e Lovaina.⁵⁸ (RESTORI, 2015, p. 37).

No âmbito católico, é importante mencionar a criação da Pastoral Missionária dos padres operários franceses. No tocante ao Magistério da Igreja, algumas encíclicas missionárias visaram dar impulso à participação missionária, entre as quais: *Maximum Illud* de Bento XV, 1919; a *Rerum*

⁵⁸ Para a Escola de Münster, a missão é a ação entre os não-cristãos, portanto entre os que se acham excluídos da fé, sendo a primazia do caráter religioso da missão a difusão do Reino de Deus, não excluindo os fins culturais, intelectuais, morais, sociais, caritativos e econômicos. A Escola de Lovaina concentra-se na implantação da Igreja (Teoria do Plantio), segundo o qual o objetivo formal da missão é a instituição da Igreja visível nos países aonde até a então a missão não existia. Desta forma, não se dirigiria somente aos pagãos, mas a todos os grupos onde a Igreja visível não se acha estabelecida solidamente, por meio da exortação à fé, meios de salvação e sacramentos (MÜLLER, 1995, p. 40-41).

Ecclesiae de Pio XI, 1926; a *Evangelii Praecones* de Pio XII, 1951; a *Fidei Donum* de Pio XII, 1957; a *Princeps Pastorum* de João XIII, 1959.

4.5.1 A Escatologia do Vaticano II

A pregação sobre os Novíssimos ocupava lugar especial na pregação das Missões Capuchinhas. Dentro da própria reflexão histórica e teológica do franciscanismo o tema era abordado de forma especial. Teólogos franciscanos medievais, tais como São Boaventura e Duns Scotus, a partir de dados bíblicos, elaboraram sua “teologia do além” dentro do pensamento do que se pode chamar de antropologia comum de então, que moderava o realismo aristotélico com um moderado idealismo platônico (MERINO; FRESNEDA, 2005, p. 404).

No entanto, o Concílio Vaticano II possibilitou uma nova reflexão sobre os destinos do homem, considerando as redescobertas antropológicas, assim como a valorização da Cristologia e dos estudos bíblicos, culminando na dimensão escatológica da fé cristã.⁵⁹ Para o Concílio, o homem, limitado e centralizado, precisa de salvação devido à própria condição em que se encontra, “uma realidade limitada a imperfeições, o que o leve a afirmar-se mais ainda como ser inacabado, mas também aberto ao futuro, ele se abre à história, ao progresso e à possibilidade de Deus” (QUEIRUGA, 1999, p. 135).

O Concílio consagrou as reflexões escatológicas por meio da Constituição Dogmática *Lumen Gentium* (LM) e a retomou de modo pastoral na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (GS). No primeiro documento, a reflexão escatológica é refletida no capítulo 7, consciente de que, no progresso histórico da Igreja “Povo de Deus”, a ideia de plenitude a acompanha e dinamiza, até que se dê por realizada sua meta, na consumação da História e da realização do Reino definitivo. Por outras palavras, o Concílio voltou a valorizar a dimensão escatológica como realidade dinâmica, não estática; é o

⁵⁹ Entre o Concílio de Trento e o Vaticano II não se encontravam intervenções referentes formalmente à escatologia ou aos Novíssimos, exceto para apontar alguma condenação de outras posturas. As últimas intervenções vieram da Constituição Dogmática *Benedictus Deus*, de Bento XII, que afirmava acerca especificamente dos Novíssimos. Outro documento, a Bula *Lactentur Caeli*, de 1439, do Concílio de Florença, também manteve os Novíssimos retratados por Bento XII (BETIATO, 2006, p. 56).

povo de Deus em peregrinação entre o “já” e o “ainda não”. A Igreja, em seu estado de êxodo, encontra-se ainda toda em caminho da posse dos bens divinos (cf. Ap 21).

Surge dessa forma uma nova reflexão da esperança escatológica.⁶⁰ Antes de tudo, com a morte termina o curso único da vida terrestre (o Concílio, assim como os pregadores capuchinhos e Igreja em geral exclui a ideia de reencarnação ou qualquer concepção que venha privar a vida terrestre de seu caráter definitivo e escatológico). Fundamentados nas Escrituras, as possibilidades da salvação ou condenação se abrem diante de cada ser humano.

Mas desconhecemos o dia e agora, conforme a advertência do Senhor, vigiemos constantemente, a fim de que, terminado o único curso de nossa vida terrestre (cf. Hb 9,27), possamos entrar com Ele para as bodas e mereçamos ser contados com os benditos (cf. Mt 25,31-46), e não sejamos mandados, como servos maus e preguiçosos (cf. Mt 25,26), apartar-nos para o fogo eterno (cf. Mt 25,41), para as trevas exteriores, onde “haverá choro e ranger de dentes” (Mt 22,13 e 25,50). Pois antes de reinarmos com Cristo glorioso, todos nós compareceremos “diante do tribunal de Cristo, para que cada um receba conforme o que tiver feito, por meio do corpo, o bem ou o mal” (2Cor 5,10). E no fim do mundo, “os que praticaram o bem irão para a ressurreição da vida, mas os que praticaram o mal, para a ressurreição do juízo” (Jo 5,29; cf. Mt 25,46) (LG 48).

Sendo assim, o horizonte último da esperança se encontra na espera definitiva. Contudo, essa vinda não totalmente aconteceu com a ressurreição de Jesus, que vivo no seio da comunidade, aumenta a esperança escatológica da mesma comunidade. A presença com Cristo (ou o que na pregação se chamava visão beatífica de Deus) se dá integralmente, sem divisão de corpo e alma, em uma comunhão que não se interrompe (SESBOÜÉ, 2003, p. 392).

Embora não trate de forma sistemática sobre a escatologia, GS refere-se à dignidade da pessoa humana como ser integral e unitário, corpo e alma “espiritual e imortal” (GS 14). Aqui se encontra o rompimento com a dinâmica

⁶⁰ O problema do futuro humano despertou um interesse singular em meados do século XX, especialmente no âmbito da filosofia e da crítica cultural. Foi o livro de J. Moltmann, “Teologia da Esperança” que lançou o desafio à teologia. Segundo ele, a teologia havia extrapolado o estudo das coisas últimas ou dos Novíssimos e os reduzido a um estado pós-temporal, de modo que os acontecimentos que estão para irromper sobre o mundo ao acabar o tempo perdiam seu significado de admoestação, alento e crítica para a vida real presente (MERINO; FRESNEDA, 2005, p. 400).

apresentada anteriormente na práxis dos missionários durante as Santas Missões: pregava-se a importância da salvação da alma, a corruptibilidade do corpo e as penas do Inferno aos transgressores; a partir do Vaticano II passou-se a afirmar que o ser humano não é redutível à simples matéria que se corrompe.

Baseado nas Sagradas Escrituras, a pregação do Inferno ou do Purgatório, por exemplo, cede lugar à esperança que se abre ao cristão por meio da ressurreição de Cristo, pois Deus “chamou e chama o homem a se unir a ele com todo o seu ser na comunhão perpétua de uma vida incorruptível” (GS 18). Portanto, mais que uma realidade de salvação individual, a ressurreição de Cristo move a humanidade à expectativa desejosa da vida futura, na transformação da realidade da comunidade cristã e do mundo. Embora ocupe pouco espaço no compêndio conciliar, a escatologia percorre vários outros documentos, pois envolve a relação entre o homem e História.

Posteriormente, em 1979, a Congregação para a Doutrina da Fé, em sua “Carta sobre algumas questões referentes à escatologia”, para evitar diferenças acidentais acerca dos Novíssimos aponta como indiscutível: a sobrevivência e a subsistência do elemento espiritual dotado de consciência e liberdade após a morte; a manifestação de Jesus Cristo e a reafirmação da oração, ritos fúnebres, culto aos mortos tradicional na Igreja e a exceção da Vigem Maria em sua Assunção em corpo e alma ao céu (MERINO; FRESNEDA, 2005, p. 404).

4.5.2 A influência da *Dei Verbum* na ação missionária capuchinha

Como abordado no capítulo anterior, os missionários itinerantes capuchinhos possuíam como intuito inicial a pregação das Sagradas Escrituras entre os leigos, numa linguagem que facilitasse a compreensão popular. Entretanto, devido ao panorama vigente na Igreja, essa ação era dificultada devido à insistência da primazia da Igreja institucional pela interpretação, fazendo que o acesso à Bíblia se reduzisse aos sacerdotes e não ao povo. Neste sentido a Constituição *Dei Verbum* (DV), no Vaticano II, facilitou o acesso e provocou, a partir de então, uma mudança de paradigmas nos

esquemas das missões populares.⁶¹ A DV tratou, além de outros aspectos essenciais, sobre a interpretação e a leitura das Sagradas Escrituras. No número 25, lê-se o seguinte:

Eis por que é necessário que todos os clérigos e sobretudo os sacerdotes de Cristo e outros que, como os diáconos e os catequistas, se consagram legitimamente ao ministério da palavra, se apegue as Escrituras, mediante a leitura assídua e diligente estudo, para que não venha a ser “pregador vão e superficial da palavra de Deus por não a ouvir interiormente”, quando especialmente na Sagrada Liturgia tem que comunicar aos fiéis a ele confiados aas vastíssimas riquezas da palavra divina. Exorta igualmente o Santo Sínodo a todos os fiéis cristãos, principalmente aos Religiosos, com veemência e de modo peculiar a que, pela frequência leitura das divinas Escrituras, aprendam “a eminente ciência de Jesus Cristo” (Fl 3,8). “Porquanto ignorar as escrituras é ignorar Cristo”. Acheguem-se, pois, de boa mente ao próprio texto sagrado, quer pela Sagrada Liturgia repleta da palavra de Deus, quer pela piedosa leitura, quer por cursos apropriados e outro meios que, com a aprovação e empenho dos Pastores da Igreja, hoje em dia louvavelmente se difundem por toda parte (...). Lembrem-se aos sagrados Pastores, “depositários da doutrina apostólica”, educar oportunamente os fiéis que lhes foram confiados para o correto uso dos livros divinos, sobretudo do Novo Testamento e de modo particular dos Evangelhos, por meio de versões dos textos sagrados que sejam acompanhadas de explicações necessárias e realmente suficientes (...)
(*Dei Verbum*, n. 25).

Segundo a DV, há critérios para a correta interpretação das Escrituras: observar com atenção ao conteúdo e a unidade de toda a Escritura; ler de acordo com a Tradição viva da Igreja, pois é o Espírito quem dá a interpretação espiritual das Escrituras; estar atento à analogia da fé, isto é, à coesão das verdades da fé entre si e ao projeto total da Revelação. Desta forma, identificam-se dois sentidos fundamentais para a leitura das Sagradas Escrituras. Um é o sentido literal e o outro o espiritual. O ofício de interpretar autenticamente permanece com o Magistério, sendo o lugar ordinário da interpretação a vida da Igreja. Sendo assim, é necessário que seus intérpretes estejam em comunhão com a comunidade de fé.

⁶¹Dentre os documentos conciliares encontra-se a Constituição Dogmática Sobre a Revelação *Dei Verbum*. Acerca desse documento conciliar pode-se dizer que, desde as consultas preliminares feitas aos bispos, já era salientada sua necessidade. Esses queriam uma reflexão positiva e assertiva sobre a Revelação. Esse imperativo foi assumido quando em 18 novembro de 1965 veio à luz a Constituição sobre a Revelação (*Dei Verbum*). A magnitude e a necessidade desse documento, desde a primeira hora do Concílio, denotam sua perenidade para os anos imediatamente seguintes e para o tempo presente (PASSOS; SANCHEZ, 2015, p. 249).

Na elaboração do documento, houve aqueles que defendiam que o documento exprimisse reservas quanto ao livre acesso dos leigos às Escrituras. O “livre acesso” poderia gerar leituras equivocadas e erros doutrinários. Apesar disso, no Capítulo VI da DV aparecem expressões de tipo determinativo, referido aos diversos modos de contato com as Sagradas Escrituras, como aponta a tabela seguir:

EXPRESSÕES DA <i>DEI VERBUM</i>		
N. 21	é preciso (<i>oportet</i>)	que a pregação eclesiástica seja alimentada e dirigida pela Sagrada Escritura
N. 22	é preciso (<i>oportet</i>)	que os fiéis tenham acesso aberto à Sagrada Escritura
N. 23	é preciso (<i>oportet</i>)	que exegetas e estudiosos trabalhem para que o maior número de ministros da palavra de Deus possa oferecer o alimento das Escrituras ao povo
N. 24	Seja (<i>sit</i>)	o estudo das Sagradas Escrituras a alma da Sagrada Teologia
N. 25	é necessário (<i>necesse est</i>)	que todos os clérigos, diáconos e catequistas se apeguem às Escrituras, por meio da contínua leitura sacra e do diligente estudo
N. 25	competem (<i>competit</i>)	aos bispos orientar os fiéis no uso correto da Escritura
N. 25	sejam (<i>sint</i>)	as traduções providas de notas necessárias e suficientes
N. 25	sejam feitas (<i>conficiantur</i>)	edições da Sagrada Escritura com convenientes anotações, para uso também dos não-cristãos
N. 25	procurem (<i>curent</i>)	os pastores de almas e os cristãos em geral difundir tais edições com zelo e prudência

Fonte: DV n. 21-25

As determinações acima refletem o eminente caráter pastoral do documento. De acordo com Dias da Silva (2006, p. 39), pode-se identificar um duplo movimento, *ad intra* e *ad extra*, sobre esta nova consciência bíblica e pastoral da Igreja. Voltado para o interior da própria Igreja (*ad intra*), pontua que os textos bíblicos sejam fonte assunto da pregação (isto é, acima das histórias dos santos, doutrinação e recomendações morais e devocionais). Acentua também a leitura por parte dos leigos e ministros ordenados e traduções dos originais em grego e hebraico (em lugar unicamente da Vulgata).

No que se refere ao movimento exterior (*ad extra*), pode-se considerar: traduções colaborativas com as demais denominações cristãs em vista de um diálogo ecumênico e redescobrir o valor dos escritos judaicos, em especial a unidade entre Antigo e Novo Testamento, visto que o povo judeu é reconhecido

como primeiro receptor da Revelação. É importante ressaltar que, na prática, a renovação proposta pela DV aconteceu em simbiose com a reforma litúrgica e se refletiu no conteúdo das Santas Missões.

A partir desse documento, a práxis dos missionários foi alterada de forma gradual, na medida em que as determinações do Vaticano II foram se popularizando. A princípio, algumas ações foram reavaliadas no tocante às pregações e conteúdos. A partir da DV, proliferaram as traduções bíblicas entre os católicos, sendo impossível não se adaptar a esta realidade das facilidades de acesso. Desta forma, gradativamente, os fiéis passaram a adquirir Bíblias. As pregações, principalmente a partir da década de 1970, deixaram de lado as devoções e conceitos morais, passando a motivar ou ouvintes a partir da leitura bíblica proclamada. Por fim, a leitura bíblica fora considerada chave de oração, sendo incentivada sua leitura nas casas e nos círculos bíblicos (SILVA, 2006, p. 41).

Pode-se considerar o ano de 1968 como o marco da renovação das Missões no Paraná e Santa Catarina. Partir deste ano, sob a orientação de frei Honório Destéfani a nova compreensão das Sagradas Escrituras dentro das Santas Missões foi modificada a fim de se adequar às novas determinações (o Concílio Vaticano II encerrou suas atividades em 8 de dezembro de 1965 somente quase três anos depois a renovação ocorreu de fato nas Missões). A partir de então, novas abordagens ganharam espaços, desde a formação de grupos bíblicos e litúrgicos ao protagonismo dos leigos na Igreja (DESTÉFANI, 1998, p. 277). Percebeu-se que, dentro do trabalho missionário, o papel dos capuchinhos era fazer com que o povo de Deus fosse alimentado com as Sagradas Escrituras, e não alheios a esta fonte de Revelação.

Os relatos sobre essa metamorfose de conteúdos ou da inclusão da Bíblia propriamente dita são escassos. É possível observar somente alguns esquemas sobre os temas relacionados às Sagradas Escrituras a partir de meados da década de 1970. Nesses esquemas de pregação, e também de formação, percebe-se o intuito de apresentar, em uma linguagem popular, a Bíblia como Palavra de Deus encarnada na realidade do povo, como fruto de inspiração divina e da experiência do povo de Deus. De acordo com esses esquemas, a mensagem central da Bíblia é apresentada da seguinte forma:

A sua mensagem central, é o nome de Deus! O nome de Deus é Javé, cujo sentido Ele mesmo revelou e explicou a seu povo (Ex 3,14). Javé significa Emanuel, isto é, Deus conosco, de Deus presente no meio de seu povo para libertá-lo. Deus quer ser Javé para nós, quer ser presença libertadora no meio de nós (...) (EQUIPE MISSIONÁRIA, 1972, p. 99).

Deste modo, a pregação dos Novíssimos, que de certa forma refletia a esperança pós-morte frente às injustiças dessa vida, deram lugar a pregação das Escrituras como núcleo de libertação e transformação, não em sentido unicamente escatológico, mas no presente. Desta forma, a centralidade da Palavra de Deus escrita produzirá “um impulso de vida espiritual de todo o povo de Deus, nos diversos âmbitos da vida eclesial e social” (VASCONCELLOS; SILVA, 2015, p.47).

4.5.3 Uma nova compreensão missionária: *Ad Gentes*

Nas origens do Concílio Vaticano II havia questionamentos sobre a missão da Igreja no mundo moderno e questionamentos sobre a forma de anunciar a mensagem cristã e sua relevância para a humanidade. O grande desafio encontrado era traduzir os artigos de fé, os sinais de justiça, as imagens de esperança e as práticas de solidariedade. A teologia da missão Concílio não nasceu no Decreto *Ad Gentes* (AG) propriamente dito. Antes de tudo, ela emergiu de campos teológicos respaldados por novas práticas pastorais. Tais práticas, por muito tempo contestadas dentro do seio eclesial católico, se impuseram como autênticas. Emergiram, dessa forma, ações nos campos eclesiológico-pastorais, litúrgicos e ecumênicos. Novas atividades missionárias em curso foram consideradas fora do âmbito da Congregação pela Propagação da Fé, sem conexão com a visão clássica da missão.

Após um breve proêmio onde se faz menção ao n. 18 da Constituição Dogmática *Lumen Gentium* (LG), definido a Igreja como sacramento universal da salvação por força da vontade do Cristo ressuscitado, desenvolvem seis capítulos de grande importância.

BREVE SÍNTESE DO DECRETO AD GENTES		
Capítulo	Título	Assunto abordado
Primeiro	Os Princípios Doutrinários	Apresenta os fundamentos teológicos, a natureza e o fim próprio da missão;
Segundo	A Obra Missionária como tal	Descreve os elementos práticos, concretos, e as fases de um trabalho autenticamente missionário: testemunho, anúncio, formação da comunidade;
Terceiro	As Igrejas particulares	Pretende descrever o dinamismo da Igreja Particular dando muita ênfase à responsabilidade dos leigos e à abertura missionária de cada Igreja Particular;
Quarto	Os Missionários	Apresenta os agentes da missão, com destaque aos chamados, por meio de uma especial vocação para o serviço missionário, sua espiritualidade e formação doutrinária e apostólica;
Quinto	Organização da atividade missionária	De caráter mais prático, retrata o quadro da organização missionária nos seus diversos níveis da estrutura eclesial;
Sexto	A cooperação	Quase que dando continuidade ao capítulo anterior, enfrenta o tema da cooperação missionária como dever missionário de todo o Povo de Deus para que o Reino de Deus possa se estender aos confins da terra.

Fonte: RESTORI, 2015, p. 51-52.

Um primeiro elemento a ser destacado é que a raiz da missão se encontra no amor trinitário (AG 2-4). Ela nasce do “amor fontal” de Deus (ou seja, o Deus Uno e Trino, por seu amor, é centro, origem e fim da missão da Igreja) e se faz economia da salvação na missão do Filho e do Espírito Santo e continua na história por meio da Igreja na fidelidade ao Mestre e assistida pelo espírito até a *parusia*. A coincidência de raiz da missão com a vida íntima de Deus leva a concluir que a missão pertence a Deus (*Missio Dei*)⁶² (RESTORI, 2015, p. 52).

O povo de Deus possui a missão pública, histórica e profética a serviço dos pobres, que é, ao mesmo tempo, uma missão escatológica. Esse serviço desdobra-se na unidade dos cristãos, à liberdade religiosa e a relação entre os não-cristãos. Como tal, todos os fiéis participam do sacerdócio comum (cf. LG

⁶² Quando se denomina de missão (no singular) refere-se à *Missio Dei*, aquela que nasce do coração da Trindade, à qual a Igreja está a serviço. Quando se expressa missões (no plural) entende-se as atividades missionárias da Igreja desenvolvida de forma particular e conforme realidades específicas. Segundo Bosch, somente de forma afoita poderia se reivindicar que as ações realizadas pelos missionários são idênticas à *Missio Dei*. Sendo assim, elas só são autênticas na medida em que refletem a participação na missão de Deus (2007, p. 468).

10) e da infalibilidade “no ato da fé”. Outro dado ser apreciado é a relação entre a missão da Igreja e salvação universal (AG 5-7). Considerando que a razão da atividade missionária procede de Deus, que deseja que todos os homens e mulheres sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade, antes de subir ao céu, Jesus Cristo fundou sua Igreja como sacramento universal e enviou os Apóstolos, como ele fora enviado pelo Pai: é daí que surge a obrigação de propagar a fé e salvação de Cristo (SUESS, 2015, p. 138).

Dentre os movimentos que marcaram o Vaticano II, o movimento missionário tem uma presença quase insignificante. Os grandes movimentos considerados inspiradores foram o bíblico, litúrgico, patrístico e ecumênico. Esta realidade permanecerá no pós-Concílio, no que se observou devido a certas confusões e incertezas no proceder das missões. De acordo com Gianni Colzani (2010, p. 76), o que aconteceu no Concílio poderia ser interpretado como uma sofrida releitura do pensamento missionário da Igreja, um discernimento de cinquenta anos de caminho da missiologia à luz de uma importante tradição apostólica rica em espiritualidade e de resultados surpreendentes, e de uma orientação para o caminho futuro.

4.5.4 Influência de Medellín na práxis missionária

Dentro dessas mudanças anteriormente mencionadas e trazendo para realidade latino-americana, a Igreja deste continente reuniu-se na II Conferência do Episcopado, em Medellín, no ano de 1968, tendo como tema “Presença da Igreja na atual transformação da América Latina”. Esse enunciado revela o esforço da Igreja de compreender sua missão no mundo, à luz do Vaticano II. Medellín centralizou sua atenção no homem e na mulher desse continente e seu processo histórico. Baseado nas Sagradas Escrituras, perscrutando os sinais dos tempos, a Igreja buscou compreender a mudança histórica vivenciada a partir a realidade latino-americana. O objetivo de Medellín foi dar continuidade à missão da Igreja-comunidade missionária. Reconheceu também que nem sempre, na ação evangelizadora, ao longo da história, foram fiéis ao espírito missionário.

Acatando o juízo da História sobre essas luzes e sombras, quer assumir inteiramente a responsabilidade histórica que recai sobre ela no presente. Não basta, certamente, refletir, conseguir mais clareza e falar. É preciso agir. A hora atual não deixa de ser a hora da palavra, mas já se tornou, com dramática urgência, a hora da ação (CELAM, Medellín, 2004, p. 45).

Nesse contexto, Medellín abordou três áreas da realidade que resultaram em 16 documentos finais. Em primeiro lugar, o setor da promoção do ser humano e dos povos para os valores da justiça, paz, educação, família e juventude (documento 1 a 5). Em segundo lugar, uma adaptada evangelização e maturação da fé dos povos e suas elites e das massas, por meio da catequese e da liturgia (documentos 6 a 9). Por fim, os problemas relativos aos membros da Igreja, os leigos, os sacerdotes e a formação sacerdotal, os religiosos, intensificando a unidade da Igreja e da ação pastoral, mediante estruturas visíveis, pobreza da Igreja, pastoral de conjunto e meios de comunicação (documentos 10 a 16) (PANAZZOLO, 2011, p. 109).

Medellín não apenas foi uma demonstração de recepção fiel ao Concílio Vaticano II, mas também assumiu um viés criativo no que tange em colocar o pobre no centro da ação eclesial. Isso inclui a prática dos missionários itinerantes, não somente no Paraná e Santa Catarina, mas em todas as frentes missionárias do continente. Adotou-se a metodologia do ver-julgar-agir inclusive nos trabalhos missionários. Percebeu-se que as comunidades que recebiam as Santas Missões, mais do que pregações e administração de Sacramentos, possuíam aspirações, inclusive sociais, que não poderiam ser ignoradas.

Essa grande intuição de renovação da Igreja, também em sentido missionário, auxiliou a estruturar as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) em seus primeiros passos. As CEBs são apresentadas como “células iniciais de estruturação eclesial e foco da evangelização e atualmente fator primordial de promoção humana e desenvolvimento” (DONEGANA, 2006, p. 42). Desta forma, na práxis das Missões Capuchinhas, Medellín serviu de elemento propulsor na reestrutura do método, da pregação e dos conteúdos. Pregações escatológicas (Novíssimos) e sacramentais cederam lugar a alocações de linguagem mais simples e encarnadas a realidade, maior importância à vida de

comunidade, estruturação de comunidades assumidas por leigos comprometidos e não somente clerical. A ação missionária passou a “oferecer pistas de ação pastoral, visando transformar as realidades atravessadas por estruturas, visando o Reino” (BEOZZO, 1998, p. 828).

4.5.5 A Leitura Popular da Bíblia no Brasil e influência nas Missões Populares

Embora os eventos norteadores para uma mudança de compreensão bíblica e missionária foram os anteriormente citados, os esquemas e métodos adotados pela chamada Leitura Popular da Bíblia (LPB) exerceram certa influência na práxis missionária dos frades capuchinhos no Paraná e Santa Catarina. A partir desta influência, a Bíblia foi tomada como elemento crucial nas Missões Populares, passando a ser o centro de uma pregação anteriormente dogmática e apologética.

De acordo com Perondi e Richard (2018, p. 328), dois documentos tiveram nuclear importância no desenvolvimento da Leitura Popular: a Constituição Dogmática sobre a Revelação *Dei Verbum* e o documento da Pontifícia Comissão Bíblica intitulado de “A Intepretação da Bíblia na Igreja”. O primeiro exorta aos exegetas e teólogos para que orientem seu trabalho para a formação dos ministros da Palavra, que são autênticos sujeitos da Leitura Popular. O segundo, formulado já tardiamente, em 1993, assume as novas conquistas da exegese, tais como uma nova compreensão contextual (abordagens libertadora e feminista).

A Encíclica *Divino Afflante Spiritu* de Pio XII (1943) desencadeou na Europa uma renovação da exegese e um interesse pelas Sagradas Escrituras por parte do povo. Partindo desse pressuposto, os exegetas brasileiros iniciaram o movimento bíblico no país a partir da formação que receberam no continente europeu, como em um prolongamento do processo e método adotados no Velho Continente (literários e históricos). Durante anos, a reflexão bíblica foi coordenada pela Liga dos Estudos Bíblicos (LEB) e pela Revista de Cultura Bíblica (RCB) (MESTERS, 1984, p. 8-9).

No início dos anos 60, na América Latina, a situação política e social era marcada por regimes ditatoriais e empobrecimento generalizado. No Brasil, o trabalho político de conscientização popular teve a participação ativa de membros de várias igrejas cristãs. Diversos setores da chamada Ação Católica, JOC, JEC, JUC e JAC,⁶³ tiveram importante atuação. Eles chegaram a formar um movimento político, a Ação Popular. Este compromisso político dos cristãos repercutiu na maneira de se interpretar as Sagradas Escrituras, sob as luzes do Vaticano II.

Aos poucos, porém, percebeu-se, para além do trabalho de conscientização política, a necessidade de um trabalho educativo mais capilar e mais paciente junto do povo, respeitando melhor a sua religião, a sua cultura, a sua caminhada. Naquela situação de perseguição e de controle ideológico, as igrejas surgiram como um espaço, onde se podia trabalhar com certa liberdade, ainda que a perseguição e tortura tenham chegado também a muitas pessoas “religiosas”. Assim, a partir dos anos 60, diante da necessidade de um trabalho mais respeitoso no meio dos pobres, surgiram as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e, nas comunidades formaram-se os Círculos Bíblicos, Grupos de Reflexão, Grupos do Evangelho, Celebrações da Palavra.

Os estudos bíblicos até então utilizados possuíam pouca projeção para fora dos meios acadêmicos, literários e científicos. Desta forma, a leitura bíblica popular, em sintonia com a emergente Teologia da Libertação, resgata o compromisso com as lutas dos empobrecidos e marginalizados, acalentado pela esperança dos camponeses, vítimas do êxodo rural, das periferias dos grandes centros urbanos. Inicialmente partindo da apropriação quase literal de uma seleção de textos bíblicos, integra as contribuições do método histórico-crítico e da leitura sociológica da Bíblia (DIETRICH, 2007, p. 12).

A Leitura Popular da Bíblia é um método coletivo e comunitário, pois não há, segundo seus idealizadores, uma compreensão bíblica sem a vida em comunidade. A partir de então, a comunidade busca melhores condições de vida, em uma nova visão social. Desta forma, o exercício da leitura bíblica pelas pessoas pobres se dá de forma simples, pelas comunidades nas

⁶³ Respectivamente: Juventude Operária Católica (JOC), Juventude Estudantil Católica (JEC), Juventude Universitária Católica (JUC) e Juventude Agrária Católica (JAC).

reuniões e encontros. Não se faz uso de uma linguagem intelectual discursiva, feita de argumentos e raciocínios (PERONDI; RICHARD, 2018, p. 324).

A leitura popular da Bíblia não desemboca numa doutrina religiosa, supostamente neutra face o cotidiano da existência humana, só para alimento devocional das pessoas no interior de suas igrejas. Antes, é alimento “espiritual”, vital, “pneumático” por estarmos de prontidão para perceber o pecado encarnado, é certo, na prática de pessoas concretas, mas, ao mesmo tempo, inscrito nas estruturas da sociedade e para denunciá-lo, proclamar a possibilidade de sua superação e engajar-se na luta para tornar real o possível, com inabalável confiança de que Deus é fiel para fazer cumprir suas promessas (cf. Hb 11,11) (CLOVIS; BERNARDINO, 2007, p. 66).

Dentro desse contexto, um dos expoentes dessa nova compreensão foi frade carmelita Carlos Mesters, assim como, posteriormente, o Centro de Estudos Bíblicos (CEBI) em 20 de julho de 1979, com o objetivo de divulgar, aprimorar e capacitar pessoas no uso dessa forma nova de ler e interpretar a Bíblia (metodologia), constituindo-se uma associação ecumênica sem fins lucrativos, formada por mulheres e homens de diversas denominações cristãs, reunidos pelo propósito de captar e fortalecer esse jeito de ler a Bíblia. Segundo Mesters (1984, p. 9), a LPB é fruto de diversas convergências: trabalho anterior de divulgação por parte dos exegetas; movimento litúrgico renovado que provocou maior interesse pelas Escrituras; a Ação Católica e o método “Ver-Julgar-Agir”; semanas bíblicas; difusão de exemplares da Bíblia pelo país; a descoberta da Bíblia como aliada dos excluídos socialmente; influência de Medellín e Puebla; a repressão política.⁶⁴

De acordo com as posições de Mesters, dentro do processo de interpretação da Bíblia pelas bases católicas, há dois caminhos: o estudo da “letra” e a ação do “Espírito”. Uma está em correlação à outra, pelas quais é impossível uma autêntica interpretação. A ciência exegética faz conhecer a “letra”, mas é o Espírito que revela o apelo de Deus dentro da letra (cf. Jo 14,16; 16,13). O trabalho específico do estudo do texto seria fazer valer os direitos do escrito numa conversa face a face com a Palavra, não permitindo que o texto seja usado ou distorcido (MESTERS, 1991, p. 153).

⁶⁴ Dentre diversas obras, citam-se como fundamentais: Deus onde está? (1971); Por trás das palavras (1974) e Flor sem defesa: uma explicação da Bíblia a partir do povo (1991).

O grande desafio, no que se refere a pastoral e missão, foi a conciliação entre a leitura da Bíblia promovida pelo Magistério e pela Tradição da Igreja e a com a leitura das comunidades. Esse desafio também fez parte na práxis missionária dos capuchinhos. Sendo assim, foram elaborados três pontos que deveriam estar presentes na leitura e na interpretação da Bíblia: reflexão sobre a realidade; o estudo da própria Bíblia e a vivência comunitária da fé na ressurreição (EQUIPE MISSIONÁRIA, 1972, p. 99-100). Entre tantas mudanças realizadas, foi incluída a formação bíblica nas Missões, a fim de formar lideranças com certa familiaridade com as Escrituras.⁶⁵ Desde então, os freis destinados aos trabalhos das Missões foram formados dentro da metodologia aplicada pela Leitura Popular da Bíblia.

4.5.6 Mudança de compreensão dentro das Constituições Capuchinhas

As evoluções sociais e eclesiais repercutiram de forma contundente na compreensão missionária da Ordem Capuchinha a nível mundial. A primeira forma de vida escrita dos capuchinhos, após a aprovação pontifícia, data de abril de 1529, chamada de Constituições de Albacina. Nela já se contemplava a pregação bíblica e evangélica em forma de pregações itinerantes (é importante ressaltar que as Constituições de 1536, mais elaboradas juridicamente, substituíram as de Albacina). Somente em 1896 o capítulo Geral levantou a questão de uma possível revisão das Constituições. Esta ideia foi aprovada, desde que respeitasse o texto original. Foi supresso, modificado e acrescentado somente o exigido pela mudança dos tempos. Em 1966, pela Carta Apostólica *Ecclesiae Sanctae*, Paulo VI sugeriu que todos os institutos religiosos revisassem sua legislação. No ano de 1968 foram elaboradas as novas Constituições (IGLESIAS, 1988, p. 40).

As novas Constituições de 1968 revelam um marco na compreensão bíblica das missões itinerantes. Em seu n° 125, revela que “a Sagrada

⁶⁵ Sobre a familiaridade das pessoas simples com a Bíblia, Mesters afirma (1991, p. 36): “Aos poucos a Bíblia já não é para eles um livro estranho, que pertence aos “outros”, ao “padre”, ao “doutor”, ao “patrão” (...). Também afirma posteriormente que “o povo das comunidades, ao ler a Bíblia, traz consigo a sua própria história e tem nos olhos os problemas que vêm da realidade dura da vida. A Bíblia aparece como um espelho, *sím-bolo* (Hb 9,9; 11,19) daquilo que ele mesmo vive hoje” (MESTERS, 2005, p. 29).

Escritura, que deve ser como a alma de toda a teologia, seja ensinada com especial cuidado” (CONSTITUIÇÕES, 1968, p. 48). Sendo assim, com clareza de expressão, os missionários devem pregar a Palavra de Deus, em língua vernácula e acessível ao entendimento geral, para que o Evangelho se adapte, quanto possível, à capacidade de todos e às exigências dos tempos, da mesma forma em que se preguem os vícios e as virtudes à luz das mesmas Escrituras. Essa premissa, com singelas alterações, se repete nas atuais Constituições de 2013.

Inspirados nos documentos e diretrizes pós-conciliares, a vida apostólica dos frades (termo que utilizado para ações missionárias itinerantes, entre outros) redescobriu suas raízes na mesma missão exercida por Jesus enviado do Pai e consagrado com a unção do Espírito Santo e acolhida pela Igreja. Esta compreensão evidencia a dimensão pneumatológica da pregação de Jesus, da missão eclesial e da missão da própria Ordem. É evidente a correlação entre a consagração de Jesus no Jordão e a proclamação do projeto de salvação na sinagoga em Nazaré (cf. Lc 4,18-19).

O compromisso de pregar a Palavra de Deus não deriva somente do exemplo de São Francisco de Assis, como defendia a legislação anterior, mas prioritariamente do exemplo de Cristo e da missão confiada aos apóstolos, com clareza de linguagem e fiel adesão à Escritura. Dessa forma, a Palavra deve ser anunciada na medida em que estiver impressa na memória e espiritualidade do pregador, mediante assíduo estudo hermenêutico da Bíblia. No entanto, a tarefa de pregar as Escrituras já aparece nas Constituições de 1536:

Portanto, para poder melhor imprimir no coração dos pregadores a regra e o modo de seguir para anunciar mais dignamente o Cristo crucificado, pregar o Reino de Deus e operar com fervor a conversão e a salvação das almas, quase replicando e, em certo modo inculcando, acrescentamos e impomos que na pregação usem a Sagrada Escritura, a fim de que, sendo nós pregadores evangélicos, rendamos evangélicos também os povos (POLLIANI, 2019, p. 304).

Num primeiro momento, pode-se perceber a vanguarda dos capuchinhos no anúncio das Escrituras como fonte primeira da pregação itinerante (em oposição a conceitos filosóficos então vigentes). Porém, está longe da proposta

pós-conciliar. Na observação detalhada do texto, percebe-se que o intuito é a salvação das almas e adesão à fé cristã. O anúncio da penitência, das virtudes e as consequências escatológicas dos vícios e pecados, em busca da maior glorificação de Deus, tomava a dianteira, relegando a pregação do Evangelho propriamente dito a um segundo patamar. Na visão a partir de 1968, a Palavra de Deus passa a ser utilizada com métodos apropriados na “catequese da fé”, de acordo com as exigências dos diversos grupos humanos e culturais.

4.5.7 Novos esquemas e métodos das Missões Populares Capuchinhas no Paraná e Santa Catarina

Diante de todos os desdobramentos e consequências do Concílio Vaticano II, a Equipe Missionária dos Capuchinhos passou por um grande dilema: permanecer utilizando os métodos antigos ou adequar-se às novas realidades e situações eclesiais, bíblicas, missionárias e sociais. Pensava-se em renovar os esquemas das missões, porém não se encontrava um elemento propulsor de fato. A oportunidade surgiu em 1968, quando em Porto Alegre, a Pontifícia Universidade Católica (PUCRS) promoveu um curso de atualização das missões à luz do Vaticano II, para qual a Província do Paraná e Santa Catarina enviou frei Honório Destéfani.

As disciplinas abordadas estavam em plena sintonia com o Concílio, ao que se somaram retórica, estatística e levantamento de dados, psicologia, diálogo ecumênico e inter-religioso, Bíblia, eclesiologia e liturgia (visto que os cantos deveriam ser apropriados à nova realidade vernácula das celebrações).⁶⁶ A partir disso, o próprio frei Honório reelaborou os esquemas das missões no Paraná e Santa Catarina. Antes desta reformulação, já se havia alterado o lema de “Salva a tua alma” para “Unidos em Cristo”, em 1967, na Paróquia Nossa Senhora Aparecida de Cascavel, no Paraná. Com este

⁶⁶ Segundo relatos, durante o curso em Porto Alegre, insistiu-se em diversos pontos, principalmente a liturgia. Naquele contexto, esse era o maior desafio prático. Com o Vaticano II implantou-se as celebrações em línguas vernáculas, exigindo cantos novos e apropriados (incluindo o famoso livreto “Levanta e Caminha”). Sendo assim, a dificuldade das equipes litúrgicas se deu até mesmo pelas resistências de alguns párocos que não simpatizavam com as mudanças. Como constam, alguns missionários eram obrigados a trabalharem até altas horas da noite para preparar as equipes nas comunidades, sendo dessa época o início dos cursos de liturgia durante o acontecimento das Santas Missões.

“espírito renovador”, a própria organização das missões foi dividida em três etapas: a Pré-Missão, a Missão e a Pós-Missão, isto é, um acompanhamento antes, durante e depois das comunidades, como pode ser observado no quadro abaixo do início da década de 1970 (DESTÉFANI, 1998, p. 277-278).

COMPARAÇÃO DE ESQUEMAS		
Etapas	Método antigo	Método atualizado
Pré-Missão Remota	A preparação das missões era realizada por meio de cartas enviadas do pároco aos superiores dos capuchinhos, sem nenhuma consulta das pessoas devido ao sistema clerical vigente;	Realizada um ano antes por meio de uma reunião com o pároco e representantes das comunidades locais a fim de elaborar dados básicos para o andamento das missões;
Pré-Missão Próxima	Tecnicamente não havia esta fase. A comunidade se preparava para receber o missionário por meio de intensificação de orações, novenas e diminuição de eventos de lazer ou “profanos”;	Realizada três meses antes das Missões, quando com a participação dos leigos realizam-se debates e formações;
Missões	Pregação sobre os Novíssimos; catequese em geral; celebravam-se missas todos os dias, quando não eram duas por dia; faziam-se visitas aos doentes; administravam-se os sacramentos: batizados, matrimônios, confissões; faziam-se pregações apologéticas; recolhiam-se os livros proibidos; havia conferências especiais para moças, rapazes, senhoras e homens, em separado; “missãozinha” das crianças; as procissões: na entrada de Nossa Senhora de Fátima, no cemitério, do cruzeiro, de penitência e no final da missão; era desincentivada a leitura da Bíblia, substituídas pelas “Histórias Sagradas”, que abordavam elementos essenciais à catequese e instrução cristã;	Período descrito como de auxílio na vivência litúrgica, sacramental e administrativa, para que os fins propostos pela paróquia sejam alcançados. Nas capelas menores, geralmente duravam quatro dias o tempo das missões, nas médias cinco dias e nas maiores de seis a sete dias. Elaboravam-se programações específicas com crianças, jovens e casais (sem as separações de gênero como anteriormente); as restrições às leituras e interpretações da Bíblia entre os leigos foram gradualmente anuladas; pregações e discursos em que as Escrituras possuíam papel fundamental; incentivo da leitura bíblica cotidiana como elemento de transformação comunitária/social;
	Não havia. O cruzeiro	Feita três meses após as

Pós-Missões	levantado em frente da igreja simbolizava o fim dos trabalhos; as Bíblias dos “hereges” eram recolhidas e queimadas.	missões, compreendia um dia de formação para os líderes de comunidades e leigos. A Palavra escrita como catalisador do senso de comunidade.
-------------	--	---

Fonte: Do autor.

Como se percebe, as mudanças são extremas, principalmente no que se refere à participação dos leigos. Também os temas são alterados de forma complexa: o apelo e pregação dogmática apologética dão lugar a temas que compreendem uma gama maior de realidade. A saber: o sentido da vida, abordagem pastoral e formativa dos Sacramentos, aspectos relacionados aos jovens (tais como protagonismo, namoro), celebrações de reconciliação, vivência matrimonial, protagonismo do leigo na Igreja cultivo de uma espiritualidade bíblica.

Com o tempo, as Sagradas Escrituras passaram de coadjuvante para ocupar lugar central, incentivando-se sua leitura entre os leigos. Num esquema datado de 1972, intitulada “A Bíblia em minha vida”, percebe-se essa nova realidade, colocando a Bíblia como a experiência de um povo e presente na realidade do povo de então. Desta forma, incentivava-se a leitura diária das escrituras a fim de compreender melhor a própria Bíblia e sua relação com o cotidiano (EQUIPE MISSIONÁRIA, 1972, p. 156). Desta forma, auxiliadas pelas mudanças trazidas pelo Vaticano II e pelas necessidades que emergiam do povo, as Santas Missões Capuchinhas no Paraná e Santa Catarina passaram por esta metamorfose bíblico-missionária, a fim de manter atualizada a mensagem e o anúncio cristão, por meio de uma interpretação, não somente das Escrituras Sagradas, mas também dos sinais dos tempos.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho sobre *A Interpretação da Bíblia na Práxis Missionária dos Capuchinhos no Paraná e Santa Catarina* permitiu levantar algumas conclusões sobre o tema. Num primeiro momento, é totalmente válido afirmar que as Sagradas Escrituras não possuíam destaque na pregação e no método das Santas Missões Capuchinhas. Por outro lado, elas não estavam ausentes, seja pelo próprio embasamento teológico de cada tema abordado ou por citações feitas da Bíblia pelo missionário.

Os materiais bibliográficos e as referências são extremamente escassos. Salvo alguns documentos manuscritos e relatórios, não há uma bibliografia específica e ampla sobre o assunto. Este aspecto, de certa forma, prejudica a pesquisa, ainda mais se envolve levantamentos de dados históricos. Percebe-se certo descaso ou ignorância com relação aos aspectos históricos. Em outras palavras, pontua-se as mudanças do Concílio Vaticano II, assim como o novo papel das Sagradas Escrituras na Igreja e na vida das comunidades (leigos), porém não relada como foi esse processo de inserção do elemento bíblico no cotidiano, seja nas Missões seja na caminhada eclesial.

Ao analisar todo o contexto em que se deu a inserção das Escrituras nas Missões Capuchinhas do Paraná e Santa Catarina, percebe-se certa “crise” entre o que as Ordens e Congregações religiosas entendem como carisma e as estruturas da Igreja. Em outras palavras, os capuchinhos estavam entre aquilo que os identificava enquanto comunidade religiosa e carisma fundante (pregação popular da Palavra de Deus) e as estruturas eclesiais que impediam a popularização das Escrituras. Neste caso, os missionários escolheram permanecer nas estruturas da Igreja, seja no método ou nos conteúdos.

Quando se ingressa em abordagens que envolvem um conhecimento histórico, uma das premissas que acompanham esse ingresso é não olhar o passado com a ótica do presente. Desta forma, o que era teologicamente ou eclesialmente considerado “ultrapassado” aos olhos de hoje, eram práticas normais num contexto pré-Vaticano II. Dentro desta perspectiva, as pregações sobre os Novíssimos, naquele contexto histórico, eram de certa forma compreensíveis, pois diante de uma realidade de sofrimentos sociais, para o povo era “necessário” ouvir sobre uma realidade superior, uma recompensa na

outra vida e a punição dos “maus”. Logicamente os métodos são questionáveis, baseados no medo, porém, como afirmado anteriormente, relata-se a ideia de uma Igreja antes do Vaticano II.

O tema principal era a utilização da Bíblia nas Missões Populares promovida pelos capuchinhos no Paraná e Santa Catarina. O resultado pode parecer redundante: a Bíblia enquanto livro físico não era utilizada e, ao contrário disso, era desestimulada sua aquisição e leitura. Por outro lado, não se pode negar que as Escrituras estavam presentes seja nas pregações seja na fundamentação dos Dogmas de Fé. Não há elementos bibliográficos que comprovem de forma direta esse fato. O material que comprovadamente era utilizado eram os Catecismos e, numa tentativa de suprir a falta a Bíblia, as “Histórias Sagradas”. Estas últimas eram um resumo selecionado sobre os fatos relacionados à História de Salvação, desde a criação ao nascimento da Igreja. Também serviam para evitar que as pessoas possuíssem o livre acesso e a livre interpretação das Sagradas Escrituras, com passagens selecionadas para uma catequese básica.

Sem dúvida alguma, o Vaticano II foi o evento catalisador das transformações da Igreja. Isso não foi diferente nas Santas Missões. O protagonismo clerical do missionário, as pregações sobre realidades que aterrorizavam os ouvintes, os discursos fortes e inflamados deram lugar a uma nova compreensão antropológica e comunitária. A reflexão que surge está se essa transição de modelos pré e pós-Vaticano II fora tranquila e pacífica. A resposta é negativa. Assim como na Igreja, não foram de imediato as diretrizes elaboradas no Concílio aplicadas à prática das Missões Capuchinhas. Da mesma forma que a Ordem em geral passou por transformações, os esquemas tiveram de se adequar a nova forma de ser Igreja. Relatam-se cursos de capacitação e reciclagem, porém são escassos os relatos do dia-a-dia das Missões.

Assim como anteriormente citada a crise entre carisma e estrutura eclesial, o novo embate foi entre uma práxis anterior e posterior ao Vaticano II. Foi somente a partir do final da década de 1970 e início da de 1980 que as Santas Missões Capuchinhas acolheram as mudanças de forma concreta. Nesse contexto, a interpretação e a utilização da Bíblia entrou nos esquemas, passando a possuir lugar central tanto das pregações como da

reflexão comunitária. Sem dúvidas, dentro desse contexto histórico e eclesial, os missionários itinerantes capuchinhos foram de certa maneira responsáveis pela divulgação e popularização da Bíblia entre as pessoas, especialmente do interior desses Estados.

Conclui-se que as Santas Missões Capuchinhas exerceram certo pioneirismo nesta nova interpretação e compreensão das Escrituras, e deve-se a eles grande parte de sua popularização. Os mesmos que outrora queimavam as Bíblias “hereges” foram os mesmos que reconheceram, mediante a mudança de tempo, e compreenderam a necessidade da proximidade entre a Palavra de Deus escrita, meio de Revelação, e o povo, destinatários da Revelação.

REFERÊNCIAS

- ABATE, Giovanni. **FraMatteo de Baccio e gliinizi dell' Ordine Cappuccino**. Roma: Instituto Storico Cappuccino, 1960.
- ALFEYEV, Hilarion. **O Mistério da Fé**. Introdução à teologia dogmática ortodoxa. Tradução: Svetlana Ruseishivili. Petrópolis: Vozes, 2018.
- ARCHIVIO PROVINCIALI CAPPUCCINI. Documento-Acordo assinado entre Dom João Francisco Braga e fr. Serafim de Údine. Veneza, 6 de maio de 1919.
- ATTI. Boletim da Província de Veneza, Itália, ano 44, n. 3-4, mai./ago. 1969.
- AUNEAU, Joseph; BOVON, François, et al. **Evangelhos Sinóticos e Atos do Apóstolos**. Tradução: Maria Cecília Duprat. São Paulo: Paulinas, 1985.
- AZZI, Riolando. Organização Institucional Católica. *In: História da Igreja no Brasil*. Terceira Época – 1930-1964. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 381-650.
- BENTO XV, **Carta Encíclica *Spiritus paraclitus***. 1920. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/benedict-xv/es/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_15091920_spiritus-paraclitus.html. Acesso em: 29 out. 2019.
- BENTO XVI. **Carta Encíclica *Spe Salvi***. Sobre a Esperança Cristã. São Paulo: Paulinas, 2007.
- BEOZZO, José Oscar. Medellín: inspirações e raízes. *In: Revista Eclesiástica Brasileira*. N. 231. Petrópolis: Instituto Teológico Franciscano, 1998. p. 830-837.
- BERTHIER, René. **Orar Com São Francisco de Assis**. São Paulo: Loyola, 1981.
- BESEN, José Artulino. **História da Igreja no Brasil**. O Evangelho acolhido pelos pobres. Florianópolis: Mundo e Missão, 2012.
- BETIATO, Mário Antônio. **Escatologia Cristã: entre ameaças e esperança**. Petrópolis: Vozes, 2006.
- BIOGRAFIAS, 2015. Disponível em: <http://farfalline.blogspot.com/2015/09/biografias-tomas-de-celano.html>. Acesso em: 06 mar. 2019
- BLANK, Renold J. **Escatologia da Pessoa: vida, morte e ressurreição**. Escatologia I. São Paulo: Paulus, 2000.
- BOAVENTURA, São. *Expositio super Regulam Fratrum Minorum*. *In: Obras de San Buenaventura*. Madrid: Pontificia Universidad de Salamanca; La Editorial Catolica, 1949.

BOFF, Clodovis M. Fr. **Escatologia**. Breve Tratado Teológico Pastoral. São Paulo: Ave-Maria, 2012.

BONNARD, Pierre. **Evangelio Según San Mateo**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983.

BOROBIO, Dionisio (org.). **A Celebração da Igreja II**. Sacramentos. Tradução: Luiz João Caio, São Paulo: Loyola, 1993.

BOSCH, David J. **Missão Transformadora**. Mudanças de Paradigma na Teologia da Missão. Tradução: Geraldo Korndorfer e Luís Sander. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

BOVON, François. **El Evangelio Según San Lucas**. Lc 9,51 – 14,35. Biblioteca de Estudios Bíblicos. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012.

BRIGHT, John. **The Kingdom of God**. Nashville: Abingdon Press, 1953.

CANDIDO, João Paulo. Atuação dos Missionários Capuchinhos na Igreja do Norte do Paraná de 1920 a 1942. *In: Revista Teológica Pastoral*: Norte do Paraná. Ano 4, n. 4. Londrina: PUCPR, 2015.

CANTALAMESSA, Raniero. **Morte, Minha Irmã**. Aparecida: Santuário, 1992.

CARTER, Warren. **O Evangelho de São Mateus**. Comentário sociopolítico e religioso a partir das margens. Grande comentário Bíblico. Tradução: Walter Lisboa. São Paulo: Paulus, 2002.

CASCUDO, Luís Camara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. Brasília, 1978.

_____. Os Capuchinhos no Rio Grande do Norte. *In: DESTÉFANI, D. Presença dos Capuchinhos nos Estados do Paraná e Santa Catarina*. Curitiba: Cúria Provincial, 1998.p. 269.

CASTAGNA, Geminiano da. **A Missão Capuchinha do Paraná e Santa Catarina e sua primeira vítima (Fr. Maximiliano de Ênego)**. Tradução: Frei Clemente Vendramim. Santo Antônio da Platina, 2010.

CAVASO, Fr. Emilio da. Apostolado dos Capuchinhos do Paraná e Santa Catarina de 1920 até 1968. *In: Boletim Interno da Província São Lourenço de Brindes do Paraná e Santa Catarina*: 40 Anos de Vida Provincial. Ano XIV. N. 173. Curitiba, 2008. p. 79-92

_____. **Apostoli i Pionieri**: Antiche Missioni nel Paraná. Padova, 1980.

_____. La Missione Impossibile. *In: Atti di Provinciadi Venezia*. N. 56. Set/dez. Venezia, 1974. p. 184-208.

CELAM, Conselho Episcopal Latino-Americano. **Documentos do CELAM.** Conclusões das Conferências do Rio de Janeiro, Medellín, Puebla e Santo Domingo. São Paulo: Paulus, 2004.

CHIQUIM, Carlos Alberto. **CNBB no Paraná e a História da Evangelização.** Curitiba: Instituto Gaudium de Proteção a Vida, 2005.

CLOVIS, Benedito; BERNARDINO, Orides. Caminhado... E fazendo Leitura Popular da Bíblia. *In: Revista Estudos Bíblicos.* Caminhos da Leitura Popular da Bíblia, n. 96, Petrópolis: Vozes, 2007. p. 64-69.

COLZANI, Gianni. **Missiologia Contemporanea.** Il cammino evagelico dele Chiese: 1945-2007. Milano: Edizioni San Paolo, 2010.

COMBLIN, José. **Teologia da Missão.** Petrópolis: Vozes, 1980.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática *Dei Verbum*: sobre a Revelação Divina. *In: VIER, Frederico (Org.). Compêndio do Vaticano II:* constituições, decretos e declarações. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. Constituição Dogmática *Lumen Gentium*: sobre a Igreja. *In: VIER, Frederico (Org.). Compêndio do Vaticano II:* constituições, decretos e declarações. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*: sobre a Igreja no mundo de hoje. *In: VIER, Frederico (Org.). Compêndio do Vaticano II:* constituições, decretos e declarações. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. Decreto *Ad gentes*: sobre a atividade missionária da Igreja. *In: VIER, Frederico (Org.). Compêndio do Vaticano II:* constituições, decretos e declarações. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

CONFERÊNCIA DOS ASSIDENTES GERAIS DA ORDEM FRANCISCANA SECULAR. **Manual para a Assistência à Ordem Franciscana Secular (OFS) e à Juventude Franciscana (JUFRA).** Rio de Janeiro: OFS, 2014.

CONSTITUIÇÕES DA ORDEM DOS FRADES MENORES CAPUCHINHOS. Atualizadas no Capítulo Geral Especial de 1968. São Paulo: Cúria Provincial, 1968.

CONTI, Martinho. **Estudos e Pesquisas sobre o Franciscanismo das Origens.** Tradução: Frei Celso Márcio Teixeira. Petrópolis: Vozes; FFB, 2004.

_____. **Leitura Bíblica da Regra Franciscana.** Petrópolis: Vozes, 1983.

_____. Regra e Monarquismo. *In: CAROLI, E. (Org). Dicionário Franciscano.* Petrópolis: Vozes, 1999, p. 639-653.

CRISCUOLO, Vincenzo. **Os Capuchinhos**. Fontes Documentárias e Narrativas do Primeiro Século (1525-1619). Brasília: Conferência dos Capuchinhos do Brasil, 2007.

CROCOLI, Aldir. **Capuchinhos para a América Latina**. São Paulo: CCB; Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1980.

D'ALATRI, Mariano. **Os Capuchinhos**. História de uma família franciscana. Tradução: Adelino Pilonetto. Porto Alegre: Edições EST, 1998.

DESTÉFANI, Fr. Dionysio. **Presença dos Capuchinhos nos Estados do Paraná e Santa Catarina**. Curitiba: Cúria Provincial, 1998.

DIETRICH, Luiz José. Raízes da Leitura Popular da Bíblia. *In: Revista Estudos Bíblicos*. Caminhos da Leitura Popular da Bíblia, n. 96, Petrópolis: Vozes, 2007. p. 11-23.

DONEGANA, Costanzo. A Missão nas Conferências Gerais do Celam. *In: Encontros Teológicos*. N. 45. Ano. 21. Florianópolis: Facasc, 2006. p. 37-54.

EQUIPE MISSIONÁRIA. **Livro Tombo**. Curitiba, 1946. Manuscrito.

_____. **Temas para as Reflexões**. Relatórios. Curitiba: Cúria Provincial, 1972.

FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. **Os Evangelhos**. II. Comentários ao Novo Testamento. Tradução: Giovanni Di Biasio. São Paulo: Loyola, 1992.

FARA, Lorenzo da. **I Cappuccini Veneti**. La storia e lo spirito. Limena: Colibri Editrice, 1994.

FASSINI, Dorvalino Francisco. **Vida e Regra Franciscana**. Estranhando sua primeira versão vinda até nós. Porto Alegre: CEFEPAL, 2005

FEDALTO, Dom Pedro Antônio Marchetti. **História da Igreja no Paraná**. Curitiba, CNBB Regional Sul II, 2014.

FERRINI, Fr. Giuliano.; REMÍREZ, Fr. José G. **Santos Franciscanos Para Cada Dia**. Vol. 2. Braga: Editorial Franciscana, 2001.

FIGUEIREDO, Pe. Carlos Alberto. **Concentraciones indígenas capuchinas en el siglo XIX**: programa de gobierno y religioso en San Pedro de Alcantara, Paraná (Brasil) 1855-1895. Tese (Doutorado em História da Igreja) León: 2004.

FIORENZA, Elisabeth S. **Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1976.

FITZMYER, Joseph A. **El Evangelio Segun San Lucas**. III Traducción y Comentario Capítulos 8,22 – 18,14. Madrid: Ediciones Cristianidad. 1986.

FLERCHER, Richard. **A Cruz e o Crescente**. A convivência entre muçumanos e cristãos das cruzadas à Reforma Protestante. Tradução: André Rocha. Rio de Janeiro: Pocket Ouro, 2003.

FONTES FRANCISCANAS E CLARIANAS. Tradução: José Carlos Correa Pedroso e Irineu Gassen. Petrópolis: Vozes; FFB, 2004.

HAAG, Ernest. Seele und Unsterblichkeit in biblischer sicht. *In*: BLANK, Renold J. **Escatologia da Pessoa**: vida, morte e ressurreição. Escatologia I. São Paulo: Paulus, 2000.p. 82-83.

HAHN, Scott; MITCH, Curtis. **O Evangelho de São Lucas**. Cadernos de Estudos Bíblicos. Tradução: Alessandra Lass. Campinas: Ecclesiae, 2015.

HARTMANN, Fr. José E. **Francisco**. O Irmão Sempre Alegre. São Paulo: Loyola; Canção Nova, 2004.

HEUSER, Bruno frei. **História Sagrada do Antigo e Novo Testamento**. Petrópolis: Vozes, 1949.

IGLESIAS, Franciscus. **Constitutiones Fratrum Minorum Cappuccinorum post Concilium Vaticanum II**. Roma: Ordine Generalis OFM Cap, 1988.

INDEX, Librorum Prohibitorum. A Edição de 1564. Tradução: Tiago Gadotti. Rio de Janeiro: Centro Dom Bosco.

IRIARTE, Lázaro. **História Franciscana**. Tradução: Adelar Rigo e Marcelino Carlos Dezen. Petrópolis: Vozes; CEFEPAL, 1985.

_____. **Vocação Franciscana**. Tradução: José Carlos Correa Pedroso, Petrópolis: Vozes, 1976.

KARSBURG, Alexandre de O. Os Apóstolos dos Sertões Brasileiros: uma análise sobre o método e os resultados das missões religiosas dos capuchinhos italianos no século XX. *In*: **Revista Estudos Históricos**. Vol. 28, nº 55, jan/jun 2015, Rio de Janeiro. p. 51-64.

KONINGS, Johan. Tradução e Traduções da Bíblia no Brasil. *In*: **Revista Perspectiva Teológica**. Ano 35, nº 96, maio/ago 2003, Belo Horizonte: Faje. p. 215-238.

LACROIX, Pascoal. **Existe o Inferno?** São Paulo: S.C.J., 1937.

LECLERC, Eloi. **O Cântico das Criaturas ou o Símbolo da União**. Petrópolis: Vozes, 1977.

LENZENWEGWER, Josef; STOCKMEIER, Peter. **História da Igreja Católica**. Tradução: Fredericus Stein. São Paulo: Loyola, 2006.

LIBÂNIO, João B.; BINGEMER, Maria Clara L. **Escatologia Cristã**. O Novo Céu e a Nova Terra. Série II: A Libertação na História. Petrópolis: Vozes, 1996.

LOMBAERTE, Pe. Júlio Maria de. **Objecções e Erros Protestantes**. Com as Respectivas Respostas Irrefutáveis. Rio de Janeiro: Centro Dom Bosco, 1932.

LUZ, Ulrich. **El Evangelio Según San Mateo**. Mt 8–17; Vol. II. Biblioteca de Estudios Bíblicos Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002.

MANZANARES, César Vidal. **Dicionário Histórico do Cristianismo**. Tradução: Pe. Ivo Montanhese. Aparecida: Santuário, 2005.

MATANIC, A. **Adempieri il Vangelo**. Commento letteralle e spirituale della regola di San Francesco D'Assisi. Roma: Edizioni Francescane, 1967.

MATURA, Thaddée. **O Projeto Evangélico de Francisco de Assis**. Tradução: Ede Maria Valandro. Petrópolis: Vozes; CEFEPAL, 1979.

MERINO, José Antônio; FRESNEDA, Francisco (Org.). **Manual de Teologia Franciscana**. Tradução: Celso Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2005.

MERLO, Grado G. **Em Nome de São Francisco**. História dos Frades Menores e do franciscanismo até inícios do século XVI. Tradução: Ary Pintarelli. Petrópolis: Vozes; FFB, 2005.

MESTERS, Carlos. Como se faz Teologia Bíblica hoje no Brasil. *In: Revista Estudos Bíblicos*. A Bíblia como memória dos pobres. Ano 1, n. 1, Petrópolis: Vozes, 1984. p. 7-19.

_____. **Flor sem Defesa**: uma explicação da Bíblia a partir do povo. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. O que me vai no coração – Sobre a fonte e o rumo da interpretação da Bíblia. *In: Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. N. 50. Petrópolis, 2005. p. 25-29.

MONDIN, Battista. **Dicionário Enciclopédico dos Papas**. História e Pensamentos. Tradução: José Joaquim Sobral. São Paulo: Ave-Maria, 2007.

MONDINI, Danilo. **E os Cristãos se dividiram**. Das reformas ao Vaticano II. São Paulo: Loyola, 2015.

MOTA, Lúcio Tadeu. **O aço, a cruz e a terra**: índios e brancos no Paraná provincial (1853-1889). Tese (Doutorado em História). Assis: UNESP, 1998.

MÜLLER, Gerhard L. **Dogmática Católica**. Teoria e Prática da Teologia. Petrópolis: Vozes, 2014.

MUELLER, Karl. **Teologia da Missão**. Tradução: Henrique Perbeche. Petrópolis: Vozes, 1995.

OTZEN, Benedikt. **O Judaísmo na Antiguidade**. A história política e as correntes religiosas de Alexandre Magno até o Imperador Adriano. São Paulo: Paulinas, 2003.

PÁDUA, fr. Doroteu Coltri. **Memórias**. Curitiba: Arquivo Provincial, 1968. Manuscrito.

PANAZZOLO, João. **Igreja**. Comunhão, Participação e Missão. São Paulo: Paulus, 2011.

_____. **Missão para Todos**. Introdução à Missiologia. São Paulo: Paulus, 2006.

PARDO BAZÁN, Emilia. **San Francisco de Asís**. Siglo XIII. Madri: Librería de D Miguel Olamendi, 1882.

PARÓQUIA SÃO SEBASTIÃO DE MANDAGUAÇU. **Livro Tombo**. Mandaguaçu, 1951. Manuscrito.

PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes (Org.). **Dicionário do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2015.

PERONDI, Ildo; RICHARD, Pablo. A Leitura Popular da Bíblia a partir das cinco Conferências. *In*: BRIGHENTI, Agenor; PASSOS, João Décio (Orgs.). **Compêndio das Conferências dos Bispos da América Latina e Caribe**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2018. p. 325-333

PESCH, Rudolf. Berufung und Sendung, Nachfolge und Mission: Eine Studie zu Mk. 1,16-20. *In*: BOSCH, David J. **Missão Transformadora**. Mudanças de Paradigma na Teologia da Missão. Tradução: Geraldo Korndorfer e Luís Sander. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

PIEDRA, Arturo. **Evangelização protestante na América Latina**: análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1930-1960). São Leopoldo; Quito: Sinodal; CLAI, 2006.

PIKAZA, Javier. **A Teologia de Mateus**. Tradução: José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulinas, 1978.

PIO X, São. **Catecismo Maior**. Rio de Janeiro: Editora Permanência, 2018.

POLLIANI, Francesco Frei. **As Novas Constituições dos Frades Menores Capuchinhos**. Análise e Comentários. Tradução: Frei Sérgio Dal Moro. Caxias do Sul: São Miguel, 2019.

PROVÍNCIA São Lourenço de Brindes. **Boletim Interno da Província**. N. 30, ano III. Curitiba, 1996.

- QUARESMA FILHO, Hermínio. **Presença e Ação dos Capuchinhos no Paraná**. Dissertação para o Mestrado em História Eclesiástica – Faculdade Eclesiástica de História. Roma: Pontifícia Universidade Gregoriana, 1983.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. **Recuperar a Salvação**: por uma interpretação libertadora da experiência cristã. São Paulo: Paulus, 1999.
- RAMOS, Jacira de Campos; RAMOS, Renê Wagner. **Cem anos da Missão Capuchinha no Paraná e Santa Catarina**: O canto do Missionário. Curitiba: RWR, 2020.
- RESTORI, Memore. **A Missão no Vaticano II**. Coleção Marco Conciliar. São Paulo: Paulus, 2015.
- ROBLES, Pe. Orivaldo. **A História da Igreja Católica em Maringá**. A Igreja que brotou da mata. Maringá: Sinergia, 2017.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan L. **La Pascua dela Creación**. Escatologia. Sapientia Fidei. Serie de Manuales de Teología. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.
- SABATIER, Paul. **Vida de São Francisco de Assis**. Tradução: José Carlos Correa Pedroso, Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 2011.
- SALVATORELLI, Luigi. **Vita di san Francesco d'Assisi**. Brescia: La Fenice, 1926.
- SANTANA, João Henrique. Missionários Capuchinhos no Paraná: da pregação antiprotestante à mudança de paradigmas. *In: Caminhos de Diálogo*. Curitiba, ano 4, n. 6, p. 50-55, jan./dez. 2016. p. 50-55.
- _____. O Dia da Expição e a Carta aos Hebreus. *In: PERONDI, Ildo; SOUZA, Adriano (org.). Carta aos Hebreus*. Reflexões teológico-pastorais. São Leopoldo: Oikos Editora, 2019. p. 97-111.
- SENIOR, Donald; STUHLMUELLER, Carroll. **Os Fundamentos Bíblicos da Missão**. Tradução: Anacleto Alvarez. Santo André: Academia Cristã; Paulus, 2010.
- SESBOÛÉ, Bernard. **O Homem e sua Salvação**: História dos dogmas (Séculos V-XVII). São Paulo: Loyola, 2003.
- SILVA, Cássio Murilo Dias da. O impulso bíblico no Concílio: a Bíblia na Igreja depois da *Dei Verbum*. *In: Rev. Trim.* N. 151. Porto Alegre: PUCRS, 2006. p. 25-53.
- SILVA, Cândido da Costa. **Roteiro da Vida e da Morte**: um estudo do catolicismo no sertão da Bahia. São Paulo: Ática, 1982.

SPINA, Segismundo. **A Cultura Literária Medieval**. São Paulo: Ateliê Editorial, 1997.

SPIRAGO, Francisco. **Catecismo Católico Popular**. Lisboa: União Gráfica, 1958.

SPOTO, Donald. **Francisco de Assis: o santo relutante**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

STRABELI, Fr. Mauro. **Leitura Franciscana da Bíblia**. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade, 1993.

SUESS, Paulo. **Introdução à Teologia da Missão**. Convocar e Enviar: Servos e Testemunhas do Reino. Petrópolis: Vozes, 2007.

TASKER, R. V. G. **Mateus**. Introdução e Comentário. Série Cultura Bíblica. Tradução: Odayr Olivetti. São Paulo: Vida Nova, 2008.

TOLON, John V. **Sarracenos**. El Islam em la imaginación medieval europea. València: Universitat de València, 2007.

VASCONCELLOS, Pedro Lima; SILVA, Rafael. **O Vaticano II e a Leitura da Bíblia**. São Paulo: Paulus, 2015.

VIEIRA, Dilermando R. **História do Catolicismo no Brasil**. 1500-1889. Vol. 1. Aparecida: Editora Santuário, 2016.

WACHOWICZ, Ruy Christovam. **Norte Velho, Norte Pioneiro**. Curitiba: Gráfica Vicentina, 1987.

WOLFF, Hans Walter. **Antropologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2008.

ZAGONEL, Frei Carlos Albino. **Capuchinhos no Brasil**. Porto Alegre: Edições EST, 2001.