

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

EDSON CLAITON GUEDES

**O SEMINÁRIO SERÁFICO SANTA MARIA E AS TENSÕES NAS IDENTIDADES
SACERDOTAL E FRANCISCANA NO PÓS-VATICANO II (1966-1987)**

**PONTA GROSSA
2018**

EDSON CLAITON GUEDES

**O SEMINÁRIO SERÁFICO SANTA MARIA E AS TENSÕES NAS IDENTIDADES
SACERDOTAL E FRANCISCANA NO PÓS-VATICANO II (1966-1987)**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Ponta Grossa, como requisito parcial para obtenção de título de mestre em História, na linha de pesquisa: instituições e sujeitos, saberes e práticas.

Orientador: Prof. Dr. Edson Armando Silva

**PONTA GROSSA
2018**

FICHA CATALOGRÁFICA

Ficha Catalográfica Elaborada pelo Setor de Tratamento da Informação BICEN/UEPG

G924 Guedes, Edson Claiton
O seminário seráfico Santa Maria e as tensões nas identidades sacerdotal e franciscana no pós-vaticano II (1966-1987)/ Edson Claiton Guedes. Ponta Grossa, 2018.
142f.

Dissertação (Mestrado em História - Área de Concentração: História, cultura e identidades), Universidade Estadual de Ponta Grossa.

Orientador: Prof. Dr. Edson Armando Silva.

1.Igreja Católica. 2.Seminário Santa Maria. 3.Concílio Vaticano II. 4.Capuchinhos. 5.Identidades. I.Silva, Edson Armando. II. Universidade Estadual de Ponta Grossa. Mestrado em História. III. T.

CDD: 260.1

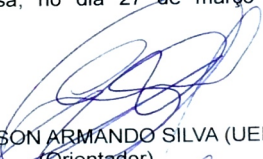


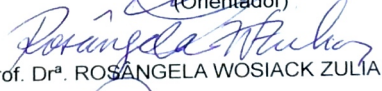
TERMO DE APROVAÇÃO

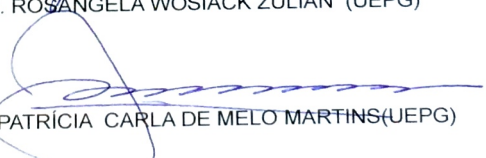
EDSON CLAITON GUEDES

O SEMINÁRIO SERÁFICO SANTA MARIA E AS TENSÕES NAS IDENTIDADES SACERDOTAL E FRANCISCANA NO PÓS- VATICANO II (1966-1987) .

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre no Curso de Pós-Graduação em História – Mestrado em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Ponta Grossa, no dia 27 de março de 2018, pela seguinte banca examinadora:


Prof. Dr. EDSON ARMANDO SILVA (UEPG)
(Orientador)


Prof. Dr.^a. ROSÂNGELA WOSIACK ZULIAN (UEPG)


Prof. Dr.^a. PATRÍCIA CARLA DE MELO MARTINS(UEPG)


Prof. Dr.^a CLARÍCIA OTTO (UFSC)

AGRADECIMENTOS

Não poderia deixar de agradecer a todos que, de uma forma ou outra, tornaram esta pesquisa possível. Citarei alguns nomes, mas a lista é mais extensa e gostaria que todas as pessoas que apoiaram com incentivo, informação, compreensão, sintam-se agradecidas:

A Província São Lourenço de Brindes dos Freis Capuchinhos pelo auxílio, de forma especial na pessoa dos Freis: Evandro Aparecido de Sousa, pela acolhida sempre cordial no Convento Bom Jesus, Juarez de Bona pelo interesse na pesquisa, Clemente Vendramim pela tradução do texto em latim e italiano, Dionísio Destéfani pelas importantes informações e cópias do arquivo provincial, Claudio Abreu pelo apoio e compreensão e outros colegas e amigos da Ordem;

Ao Professor Dr. Edson Armando Silva pela competência e dedicação na orientação deste trabalho;

Às Professoras: Clarícia Otto e Rosângela Woziac Zulian pela leitura e sugestões na banca de qualificação; e a professora Adriana Salvaterra pelas sugestões;

Ao Frei Luiz Antônio Frigo e Nelson Bonassi pela concessão das entrevistas;

Aos amigos e amigas do mestrado, Juliano, Andressa, Jéssica, Zuleide, pela troca de experiência durante todo o percurso da pesquisa e das aulas de forma especial a Danila pela ajuda imprescindível com informações valiosas;

Por fim, quero lembrar a contribuição do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo incentivo financeiro por meio da concessão de bolsa nos últimos 12 meses da pesquisa.

RESUMO

O objetivo desta pesquisa é analisar de que maneira as tensões cotidianas no Seminário Seráfico Santa Maria, localizado em Irati, sudoeste do Paraná, expressam as dificuldades na reformulação das identidades sacerdotal e franciscana, proposta pelo Concílio Vaticano II (1962-1965). As disputas em torno das referidas identidades geraram discussões e debates na Igreja Católica, presentes nos documentos conciliares e numa extensa produção bibliográfica, e que se desdobraram em instituições como a Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, mantenedora do Seminário Santa Maria. A partir da análise dos documentos do Concílio Vaticano II, da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, do Seminário Santa Maria, do estudo bibliográfico, bem como de entrevistas e fotografias, é possível perceber as competições, usos, consumos e práticas dos discursos produzidos pela hierarquia católica entre os sujeitos sociais envolvidos. Resultados revelam que as identidades não são reformuladas por decreto e que mesmo em ambientes onde prevalece a posição hierárquica, elas são ressignificadas de forma constante nos embates do cotidiano.

Palavras-chave: Igreja Católica, Seminário Santa Maria, Concílio Vaticano II, Capuchinhos, identidades.

ABSTRACT

The objective of this research is to analyze how the daily tensions in the Santa Maria Seraphic Seminary, located in Irati, southwestern Paraná, express difficulties in the reformulation of priestly and Franciscan identities proposed by the Second Vatican Council (1962- 1965). The disputes over these identities generated discussions and debates in the Catholic Church, present in the conciliar documents and in an extensive bibliographical production, and which were deployed in institutions such as the Capuchin Order of Friars Minor, maintainer of the Santa Maria Seminary. From the analysis of the documents of the Second Vatican Council, the Order of the Capuchin Friars Minor, the Santa Maria Seminary, the bibliographic study, as well as interviews and photographs, it is possible to perceive the competitions, uses, consumptions and practices of the discourses produced by the hierarchy among the social subjects involved. Results reveal that identities are not reformulated by decree and that even in environments where the hierarchical position prevails, they are constantly re-signified in the everyday struggles.

Keywords: Catholic Church, Santa Maria Seminary, Second Vatican Council, Capuchins, identities.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

GRÁFICO 1 – AS DIVISÕES NO MOVIMENTO FRANCISCANO	49
QUADRO 1 – EXPANSÃO NUMÉRICA DOS CAPUCHINHOS NO PRIMEIRO SÉCULO (1528-1618)	50
QUADRO 2 - SEMINÁRIOS SERÁFICOS DOS CAPUCHINHOS NO PARANÁ	98/9
QUADRO 3 - RESUMO DAS CONCLUSÕES CAPITULARES DA PROVÍNCIA SÃO LOURENÇO DE BRINDES (1970-1987)	112/3
QUADRO 4 - CIDADES ONDE FUNCIONOU O SEMINÁRIO SÃO JOSÉ PARA IRMÃOS	121
FOTOGRAFIA 1 – VISTA AÉREA DO SEMINÁRIO SANTA MARIA DE IRATI/PR	102
FOTOGRAFIA 2 –TRABALHO NA FÁBRICA DE TERÇOS NO SEMINÁRIO	114
FOTOGRAFIA 3 – TRABALHO NA LAVOURA	115
FOTOGRAFIA 4 – TRABALHO NA MALHARIA	115
FOTOGRAFIA 5 – HASTEAMENTO DA BANDEIRA	116

LISTA DE SIGLAS

OFM ORDEM DOS FRADES MENORES

OFMCAP ORDEM DOS FRADES MENORES CAPUCHINHOS

CNBB CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL

CRB CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL

REB REVISTA ECLESIASTICA BRASILEIRA

CELAM CONFERÊNCIA EPISCOPAL LATINO-AMERICANA

A/A ARQUIVO DO AUTOR

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1	19
O CONCÍLIO VATICANO II: UM EVENTO DIALÓGICO NUM MOMENTO AXIAL	19
1.1 OS PRIMÓRDIOS DO CONCÍLIO VATICANO II: UM MOMENTO AXIAL PARA HISTÓRIA DA IGREJA.....	20
1.1.1 Perspectiva histórica: Igreja e sociedade no contexto do Concílio Vaticano II...	22
1.2 HISTORICIDADE E DIALOGIA: OS DECRETOS <i>PERFECTAE CARITATIS</i> E <i>OPTATAM TOTIUS</i>	27
1.2.1 “Uma opção pela renovação de toda a Igreja”: O decreto <i>Optatan Totius</i> entre a tradição e a renovação	28
1.2.2 <i>Perfecta caritatis</i> : por uma atualização da Vida Religiosa Consagrada em diálogo com o mundo moderno	33
1.2.3 <i>Lumen Gentium</i> e a crise de identidade da vida religiosa: um diálogo com a <i>Perfecta Caritatis</i>	37
1.2.4 A recepção do Concílio Vaticano II entre os religiosos do Brasil	39
CAPÍTULO 2	43
TRADIÇÃO, IDENTIDADE E MODERNIDADE: A RENOVAÇÃO DAS CONSTITUIÇÕES CAPUCHINHAS NO PÓS-VATICANO II.	43
2.1 HERDEIROS DE FRANCISCO: OS CAPUCHINHOS E QUESTÃO FRANCISCANA	44
2.1.1. A reforma capuchinha: a luta das representações da identidade franciscana .	50
2.1.2 A identidade franciscana num mundo líquido e as novas configurações das Constituições capuchinhas.....	56
CAPÍTULO 3	64
“PARA ONDE VAI A ORDEM?”: O PROJETO DE RENOVAÇÃO NOS DISCURSOS DAS CARTAS CIRCULARES DO MINISTRO GERAL	64
3.1 O PERCURSO DAS CARTAS CIRCULARES NA HISTÓRIA DA ORDEM	65
3.2 O MINISTRO GERAL COMO PODER LEGITIMADOR NA ORDEM.....	69
3.3 “É HORA DE PASSARMOS AOS FATOS”: FR. PASCOAL RYWALSKI E UMA NOVA APRESENTAÇÃO DA ORDEM (1970-1982).....	72
3.3.1 O discurso de reformulação da identidade franciscana em meio a crise da vida religiosa consagrada	72
3.3.2 “A nossa identidade: “¿Quién eres tú?” “¿Qué dices de ti mismo?”	77
3.4 FREI FLÁVIO ROBERTO CARRARO E A REVITALIZAÇÃO DOS INSTRUMENTOS DE DIFUSÃO DA IDENTIDADE CAPUCHINHA.	83
CAPÍTULO 4	88

O LUGAR CONTROLADO E O LUGAR PRATICADO: TENSÕES ENTRE O IDEAL E O COTIDIANO NO SEMINÁRIO SERÁFICO SANTA MARIA.....	88
4.1 A ROMANIZAÇÃO E OS SEMINÁRIOS SERÁFICOS DOS CAPUCHINHOS NA IGREJA DO PARANÁ	90
4.1.1 Conceito e história da romanização e do seminário tridentino	90
4.1.2 Os primórdios do Seminário Seráfico Capuchinho e sua implantação no Paraná	97
4.1.3 A fundação do Seminário Seráfico Santa Maria em Irati/PR.	99
4.2 (RE)INVENÇÃO DO COTIDIANO NO SEMINÁRIO SANTA MARIA: TENSÕES NA TRANSIÇÃO DO MODELO TRIDENTINO PARA O VATICANO II.....	104
4.2.1 Por uma nova modalidade educativa no seminário: do disciplinamento para uma pedagogia da co-responsabilidade.	105
4.2.2 O discurso da automanutenção para formação da identidade franciscana	111
4.2.3 O Debate sobre a desclericalização da Ordem a partir do cotidiano do Santa Maria	119
CONSIDERAÇÕES FINAIS	126
FONTES	129
1. FONTES DA PROVÍNCIA SÃO LOURENÇO DE BRINDES DOS FREIS CAPUCHINHOS.	129
2. FONTES DA ORDEM DOS FRADES MENORES CAPUCHINHOS	130
3. FONTES DA IGREJA.....	130
4. ENTREVISTAS.....	131
BIBLIOGRAFIA	133
ANEXOS	141

INTRODUÇÃO

O objetivo desta pesquisa é analisar, a partir do Seminário Seráfico Santa Maria dos Freis Capuchinhos, instalado na cidade de Irati, Sudoeste do Paraná em 1953, de que maneira o processo de reformulação das identidades sacerdotal e franciscana, fruto das determinações do Concílio Vaticano II (1962-1965), foi recebido e interpretado nas interações cotidianas desta instituição. O recorte temporal compreende o período de 1966 a 1987, respectivamente, do pós-Vaticano II até o encerramento das atividades do Seminário.

O interesse por este Seminário surgiu a partir de 2013, durante a participação como aluno especial da disciplina sobre *História das instituições escolares: questões teóricas e metodológicas*, ofertada pelo professor Dr. Ademir Valdir dos Santos, do programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Os debates e as interações com os colegas, muitos deles pesquisadores desta temática, foi uma importante oportunidade de aprendizado e abriu os horizontes para a pesquisa histórica. Ainda em 2013 e 2014, no curso de especialização sobre a *História do Brasil: Cultura e sociedade*, da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC/MG), deu-se uma primeira oportunidade para colocar em prática os conceitos e a metodologia aprendida, por meio de um artigo final¹.

Em busca de um aprofundamento na área da história da educação, cogitamos pesquisar o papel dos Frades Menores Capuchinhos na educação do Paraná, tendo em vista um dos seminários fundados pela Ordem no Estado². A influência de trabalhos como de Paolo Nozella e Ester Buffa em *Schola Mater: a antiga Escola Normal de São Carlos* (2002), e *Instituições Escolares: porque e como pesquisar* (2009) ou ainda o texto de Justino Pereira de Magalhães *Tecendo Nexos: história das instituições educativas* (2004), tornaram-se importantes referenciais na construção de um pré-projeto de pesquisa.

¹ O título do artigo foi: **A Escola da indústria**: a atuação das indústrias reunidas Francisco Matarazzo na educação primária em Jaguariaíva/PR (1927-1950).

² Destacamos aqui duas pesquisas que trabalharam temáticas semelhantes: SALVATERRA, Adriana. **Os Frades Menores Capuchinhos e a educação no Paraná no século XX (1920-1976)**. Maringá, UEM, 2017. Tese (Doutorado em Educação) onde a autora analisa a atuação dos Capuchinhos na educação no Estado do Paraná a partir da ótica das escolas paroquiais. Já no trabalho de SANTOS, Rodrigo Carneiro. **O modelo de sacerdote na Província São Lourenço de Brindes, mudanças, permanências e reflexos no acompanhamento vocacional da crise do Vaticano II a 2008**. Ponta Grossa, 2009. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais Aplicadas), o autor analisou as transformações na cultura brasileira e suas interferências no modelo de sacerdote da Província São Lourenço de Brindes dos Capuchinhos do Paraná.

A partir dos diálogos com o professor Dr. Edson Armando Silva, que orientou esta pesquisa, decidimos por um estudo que abrangesse o seminário como instituição escolar e religiosa, tendo em vista as proposições produzidas pelo Concílio Vaticano II. Desta feita, fomos instigados a responder ao seguinte questionamento: *De que maneira as tensões cotidianas no Seminário Seráfico Santa Maria, expressam as dificuldades na reformulação das identidades sacerdotal e franciscana, na implementação das determinações do Concílio Vaticano II?*

As questões que envolvem a identidade da Ordem dos Frades Menores (OFM) fundada por Francisco de Assis no século XIII, perpassaram os séculos e geraram rupturas no movimento franciscano. Produto destas rupturas foram as reformas que ocasionaram reinterpretações do carisma fundacional, com o surgimento de incontáveis famílias franciscanas, tanto femininas quanto masculinas³. A Ordem dos Frades Menores (OFM) chamada Ordem primeira⁴ dividiu-se em três grupos ainda nos séculos XV e XVI ficando assim constituída: Ordem dos Frades Menores (OFM), Ordem dos Frades Menores Conventuais (OFMConv.) e Ordem dos Frades Menores Capuchinhos (OFMCap.). O recorte de nossa pesquisa é sobre a OFMCap a partir de um estudo de caso, o Seminário Seráfico Santa Maria dos Capuchinhos.

Ainda que a análise das questões sobre o Seminário Santa Maria estejam relacionadas a partir do período pós-conciliar, e abranja portanto de 1966 a 1987, não seguimos uma demarcação temporal e espacial de forma rígida. Isso porque dialogamos no texto com realidades que vão além do período delimitado, ou seja, do século XIII, com o movimento franciscano, no século XVI, com a reforma capuchinha, século XIX, com a criação dos seminários seráficos na Ordem Capuchinha e com o século XX, a partir da chegada dos Capuchinhos no Paraná.

³ O movimento franciscano foi inúmeras vezes reinterpretado em função de outras reconfigurações e demandas sociais. Esta construção coletiva do movimento e também as disputas pelo seu capital simbólico são analisados por SILVA, Edson Armando. **Identidades franciscanas no Brasil:** a Província da Imaculada Conceição – entre a restauração e o vaticano II. 2000. Tese. (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro.

⁴ Francisco de Assis teria fundado três Ordens: a primeira, masculina (OFM); a segunda feminina, Ordem das damas pobres de São Damião, conhecidas atualmente por Clarissas e a terceira Ordem, por muito tempo chamada venerável Ordem terceira de São Francisco, hoje Ordem franciscana secular (OFS). Também requisita a identidade franciscana a Terceira Ordem Regular (TOR). Este grupo, provindo das fileiras da terceira Ordem secular, foram se adaptando cada vez mais aos grupos masculinos da primeira Ordem e formaram, a partir de 1323, uma Ordem independente de religiosos consagrados e não de seculares casados. É desta Ordem que descendem as várias famílias femininas e masculinas que congregam o carisma franciscano.

Os Capuchinhos chegaram ao Paraná em 1920, vindos de Veneza, na Itália, a convite do bispo de Curitiba, dom João Francisco Braga para o trabalho pastoral na diocese, que no início do século abrangia todo o Paraná. Na intenção de fundar uma Província da Ordem no estado⁵, construíram o Seminário Santa Maria que tinha como principal objetivo à preparação para o sacerdócio dos jovens vocacionados. Pautado pelo modelo tridentino⁶, após as novas propostas de formação emanadas do Concílio Vaticano II, encerrou suas atividades vinte anos depois, em 1987. Não foram somente as mudanças provindas do Concílio que influenciaram o fim das atividades no Santa Maria. Outros fatores, como os que nos apontou em entrevista o Frei Luiz Antônio Frigo, como o baixo custo-benefício para a Província dos Capuchinhos, pois um número pequeno de estudantes chegavam de fato a ser frades; a construção de escolas nas localidades de onde provinham um número razoável de seminaristas e a consequente diminuição destes, o que demonstrava que muitos iam apenas para o estudo, corroboraram com o encerramento⁷. Dessa maneira, entre o chamado clero regular⁸, a permanência de uma instituição do porte do Seminário Santa Maria tornou-se ineficaz, tanto pelas questões materiais elencadas acima, quanto pela reconfiguração da identidade da vida consagrada franciscana, proposta no Vaticano II.

O Seminário Santa Maria constitui-se, portanto, num interessante objeto de pesquisa para analisarmos como as tensões relacionadas à crise de identidade ocorrida na vida religiosa no pós-concílio se manifestou naquele ambiente. Como as discussões sobre a identidade franciscana passam pelo binômio clérigo-leigos, algumas das tensões internas mais relevantes estão relacionadas a elas. Tensões por exemplo relacionadas à reconfiguração da formação no seminário que antes do Concílio enfatizava a ordenação sacerdotal do candidato a mercê de sua condição de religioso franciscano.

⁵ A fundação da Província Capuchinha São Lourenço de Brindes aconteceu em novembro de 1968.

⁶ O modelo tridentino tem como princípio à formação de jovens para a vida sacerdotal. Este modelo foi proposto pelo Concílio de Trento (1545-1563), com decreto *Cum adolescentium aetas* de 15 de Julho de 1563. Nele, privilegia-se o espaço e o tempo como sagrados, a disciplina e a hierarquia são rígidas e o condicionamento às regras internas provenientes dos superiores é o aval para a formação sacerdotal. O termo seráfico agregado ao seminário Santa Maria indica que ele pertence a Ordem franciscana e junto ao modelo tridentino, agrega valores franciscanos de vida, como a fraternidade, o trabalho, a pobreza. Antes do Vaticano II, era exclusivo para os candidatos ao serviço sacerdotal da Ordem. Candidatos a vida religiosa leiga eram encaminhados a outros seminários da Ordem.

⁷ Entrevista com Luiz Antônio Frigo. Florianópolis, 06/06/2016, p. (A/A).

⁸ Clero regular refere-se aos padres das diversas congregações religiosas existentes na Igreja Católica, como os franciscanos, beneditinos, jesuítas, para diferenciá-los do clero secular ou diocesanos, que pertencem a uma diocese específica e estão sob ordens diretas do bispo diocesano.

Por tratar-se de uma pesquisa documental no campo da história, pautamos nossa escrita pela modalidade narrativa, segundo o entendimento de Stone, como uma “organização do material em uma ordem sequencial cronológica, com o conteúdo direcionado para um relato único e coerente, não obstante se sirva de tramas secundárias”⁹.

Em nossa pesquisa, duas categorias de análise constituem-se importantes articuladores no texto: religião e identidade. Em primeiro lugar, a religião é entendida como um produto do homem para organizar e dar sentido ao mundo, portanto uma instituição humana. No entanto, ainda que esteja no rol de tantas outras instituições que o homem cria para viver em sociedade, ela é um empreendimento destacado na vida social. Neste sentido, afirma Berger, “a religião é o empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmos sagrado. Ou por outra, a religião é a cosmificação feita de maneira sagrada”¹⁰. A religião institui uma comunidade identitária que formula um conjunto de comportamentos (moral, direito, ritual) e do espírito (oração, crença) através dos quais seus membros compartilham uma cadeia de memórias, que provém geralmente de um líder carismático, e é rotinizado no cotidiano institucionalizado. Este movimento estabelece uma identidade do grupo que é assegurada por um líder por meio de um “processo que weber chamou de passagem do carisma pessoal para o carisma do cargo”¹¹.

Em segundo lugar, compreendemos o conceito de identidade como algo móvel, inacabado, em constante tarefa a ser realizada repetidas vezes, já que “a fixidez de identidade só é buscada em situações de instabilidade e desintegração, de conflito e mudança”¹². Quando algo que é concebido como único, coerente e estável é tocado pela experiência da dúvida e da incerteza, surge a crise como paradigma de mudança. Além do mais, “a questão da identidade só surge com a exposição a comunidades [de destino,

⁹ STONE, Lawrence. **O retorno da narrativa**: reflexões sobre uma nova velha história. In: NOVAIS, Fernando; SILVA, Rogério F. Da. (Orgs) **Nova História em perspectiva**. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p. 11.

¹⁰ BERGER, Peter. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. 9ª reimpressão. Trad. José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 2013.

¹¹ BERGER, Peter. **Os múltiplos altares da modernidade**: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Trad. Noeli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis: Vozes, 2017, p.80-81.

¹² YOUNG, Robert J. C. *Colonial Desire: Hybridity in theory, Culture and race*. Londres: Routledge, 1995. In: SCHREITER, Robert J. **A nova catolicidade**: a teologia entre o global e o local. Trad. Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 1998, p. 76.

para diferenciar das de vida] e apenas porque existe mais de uma ideia para evocar e manter unida a comunidade fundida por ideias”¹³. O próprio conceito de identidade é altamente minado e o “campo de batalha é o lar natural da identidade”¹⁴.

Adotando um raciocínio semelhante, Stuart Hall parte do seguinte argumento: “as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades, e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado”¹⁵. Na modernidade, as identidades estão sendo descentradas, fragmentadas, gerando crises, e torna-se, por estes fatores uma “celebração móvel: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam”¹⁶. Boaventura de Sousa Santos reconhece, nas identidades culturais, um caráter de transitoriedade construído a partir de

negociações, de sentido, jogos de polissemia, choques de temporalidades, em constante processo de transformação, responsáveis em última instância pela sucessão de configurações hermenêuticas que de época para época dão corpo e vida a tais identidades. Identidades são, pois, identificações em curso”¹⁷

Fundamentada no posicionamento destes autores, nossa abordagem do conceito de identidade, tendo em vista a análise do fenômeno religioso proposto, parte da compreensão de que a identidade se dá na tensão entre o ser e o dever ser, numa constante disputa de sentido, de releituras, de definições especializadas por agentes do campo religioso.

O Concílio Vaticano II foi um evento que pretendeu inserir a Igreja Católica na modernidade com o objetivo de atualizar suas instituições aos desafios da contemporaneidade, ou seja, ele é uma demonstração de que o fenômeno religioso se

¹³ BAUMAM, Zygmund. **Identidade**. Entrevista a Benedetto Vecchi. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editores, 2005, p. 17.

¹⁴ Idem. p. 83.

¹⁵ HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Editora Lamparina, 2014, p. 09.

¹⁶ Idem. p. 12.

¹⁷ SANTOS, Boaventura de Souza. **Modernidade, identidade e a cultura de fronteira**. In: **Tempo social**. Revista de sociologia USP. São Paulo, pp. 31-52. 1993. Disponível em: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Modernidade%20Identidade%20Fronteira_TempoSocial1994.pdf. Acesso em: 10/10/2017.

reinventa, especialmente em tempos de crise.

A relação entre religião e modernidade foi pensada muitas vezes tendo como pressuposto a secularização, desde o iluminismo. De acordo com Berger, a “ideia básica era muito simples: a modernidade acarreta necessariamente um declínio da religião”¹⁸. Um dos expoentes dessa noção foi Freud, que preconizava ser o abandono da religião uma necessidade inexorável do processo de crescimento do ser humano, e, que pare ele, esta fase adulta da humanidade havia chegado a partir do progresso científico¹⁹. Mas isso não ocorreu. Ao contrário, a religião mostra-se enraizada na atual sociedade tecnológica e mantém sua influência. Não houve um desencantamento do mundo e o poder religioso está inserido, através de suas instituições, em muitos setores da vida cotidiana. No entanto, como afirma da Mata, Freud acertou onde gostaríamos que ele tivesse errado: “o preço pago pela manutenção da religião (e das instituições religiosas) nas sociedades contemporâneas parece ter sido também, em grande medida, o do enrijecimento e o da indisposição crescente para o diálogo”²⁰. Em todo caso, mesmo diante de cenário atual de acirramento religioso, a década de 1960 foi palco de uma mudança estratégica da Igreja Católica em vista de um diálogo com a contemporaneidade.

Considerando o debate em torno do fenômeno religioso, de sua reestruturação no mundo moderno, de suas crises identitárias, propomos, em nosso primeiro capítulo, uma leitura do Concílio Vaticano II a partir de dois conceitos que, a nosso ver, são importantes instrumentos teóricos de análise deste evento histórico: em primeiro lugar a partir do conceito de *momento axial*, de Paul Ricoeur, para quem o *momento axial* sinaliza um evento marcante que estabelece um parâmetro para o antes e o depois²¹. Em segundo lugar, como *evento dialógico* desde as contribuições de Mikhail Bakhtin, que compreende ser os processos interativos da linguagem uma das características fundamentais do diálogo, ainda que sob tensão²².

O Vaticano II foi um evento marcado pelas discussões sobre a tradição e a

¹⁸ BERGER, Peter. **Os múltiplos altares da modernidade**: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 10.

¹⁹ FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão**. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: editora LP&M, 2011, p. 109.

²⁰ DA MATA, Sérgio. **História e religião**. Belo horizonte: Autêntica Editora, 2010, p. 36

²¹ RICOEUR Paul. **Tempo e narrativa**: tomo III. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Papirus, 1997, p. 183.

²² BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. Trad. Maria Ermantina Galvão Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

modernidade. Fruto dos debates do Concílio é o conjunto de documentos que expressam o posicionamento da Igreja e que são nossas fontes deste primeiro capítulo. Uma vez que as definições são variadas e cobrem um campo muito amplo de questões, elegemos dois documentos que estão ligados diretamente à nossa problemática: os Decretos *Optatam Totius*, sobre a formação sacerdotal e *Perfecta Caritatis*, sobre a renovação da vida religiosa consagrada. A produção de uma *nova catolicidade*, seja por meio de reflexões teológicas mais apuradas como a Teologia da Libertação na América Latina ou as teologias contextuais na Europa e na Ásia, ou de uma eclesiologia renovada, como as Comunidades eclesiais de base (Ceb's), influenciaram uma reconfiguração das identidades sacerdotal e religiosa na Igreja²³. Esse ponto de vista delineou novas configurações na formação como a flexibilização na disciplina, inserção de instrumentos da psicologia e pedagogia, que foram sendo aos poucos incorporadas à metodologia de formação sacerdotal e religiosa.

No segundo e terceiro capítulos apresentamos os desdobramentos do Concílio nos documentos da OFMCap. Considerando que as determinações do Vaticano II tencionaram uma reconfiguração das identidades sacerdotal e religiosa na Igreja, a OFMCap, apropriou-se do Concílio mediante um discurso de renovação, expresso nas constituições e cartas circulares. As Constituições são o texto fundamental da Ordem e expressam a interpretação dos Capuchinhos sobre a identidade franciscana a partir do dever ser. Dessa maneira, para o segundo capítulo analisamos as discussões em torno da revisão das Constituições, tomando para isso o texto de 1536, que perdurou por quatrocentos anos e o texto da revisão exigida pelo Concílio Vaticano II e aprovado pela cúria romana em 1990.

Nossa abordagem dos textos constitucionais utiliza-se de conceitos como: de *Representação*, de Roger Chartier²⁴, que para ele são formas de organizar o mundo social; de *Capital Simbólico* de Pierre Bourdieu²⁵ que o entende como uma medida de prestígio ou de carisma de um indivíduo ou de determinada instituição e ainda de *Estado*

²³ SCHREITER, Robert J. **A nova catolicidade: a teologia entre o global e o local**. Trad. Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 1998.

²⁴ CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações**. Portugal: Difel Edições, 2002, p. 21.

²⁵ BOURDIEU, Pierre. **Capital Simbólico e classes sociais**. Trad. Fernando Pinheiro. Novos Estudos 96. 2013, p. 01-12. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002013000200008. Acesso em: 15 de Nov. 2017.

Nascente, de Francesco Alberoni que o compreende como uma descontinuidade social provocada por uma experiência de morte e renascimento, pelas quais, grupos, sociedades e indivíduos passam²⁶. As mudanças no texto são o resultado da revisão constante do carisma franciscano, de sua acomodação ao momento histórico.

No terceiro capítulo, nossas fontes são 11 cartas circulares, de um total de 79, dos ministros gerais da Ordem Capuchinha: frei Pascoal Rywalski e frei Flávio Roberto Carraro, que cobrem o período de 1970 a 1987²⁷. Partimos do seguinte questionamento: as constituições foram reformuladas, como as cartas circulares expressam a passagem que enfatizava uma vida de penitência (modelo tridentino) para um modelo onde os referenciais identitários da vida religiosa franciscana devam ser priorizados (Vaticano II)?

As cartas circulares são textos exortativos que tem a intenção de transmitir normas, conselhos, homogeneizar condutas e comportamentos, além de discorrer sobre elementos que caracterizam a identidade franciscana, como pobreza, vida fraterna, trabalho. Nossa abordagem das cartas parte da constatação de que o ministro geral da Ordem constitui-se como um *Poder Legitimador*, pois recebeu o *carisma do cargo*, e portanto possui a palavra oficial do grupo para interpretar as mudanças propaladas pelo Concílio. Escolhemos um número de 11 cartas porque nelas o ministro geral destaca elementos da identidade franciscana que deveriam ser reformulados como a formação, as relações entre clérigos e leigos na Ordem, a aparência externa dos frades, ou seja, a não obrigatoriedade da simbologia tradicional capuchinha como o hábito religioso, a barba, entre outros.

No quarto capítulo, a partir do cotidiano do Seminário Santa Maria, analisamos como as determinações conciliares foram recebidas, implementadas, reinterpretadas, e expressas num conjunto de inovações praticadas. O seminário seráfico, concebido para ser um espaço de seleção de jovens vocacionados para a Ordem Capuchinha, é também um campo que sugere disputas entre o lugar controlado e o lugar praticado. Assim,

²⁶ ALBERONI, Francesco. **Gênese**: como se criam os mitos, os valores e as instituições da civilização ocidental. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1999, p.37.

²⁷ Um conjunto destas cartas foram recentemente digitalizadas em DVD sob o título: **Enchiridion**: documenti della Chiesa e documenti dell'Ordine dei Frati Minori Cappuccini. Roma: Editora Padre Pio da Pietrelcina, 2013. O DVD contém sessenta mil documentos, dos capuchinhos e da Igreja, em sete línguas, italiano, inglês, francês, alemão, espanhol, polonês e português e, por hora, sua disposição está limitada ao uso interno da Ordem.

fundamentados nos conceitos elaborados por Certeau de análise do cotidiano²⁸, buscamos privilegiar nas fontes as intrigas, as negociações, as tensões, as reinterpretações de sentido que somente o cotidiano pode inventar. Constitui-se fontes neste capítulo, livros tombo e atas do seminário, fotografias, jornal Brasinha, que foi um semanário produzido pelos seminaristas do Santa Maria, as conclusões dos capítulos provinciais da década de 1970 a 1985, além de duas entrevistas onde os entrevistados foram, seminaristas e diretores da instituição. Esta diversidade de fontes, a nosso ver, proporciona uma trama fundamentada a respeito dos processos históricos ocorridos no cotidiano e o cruzamento de informações presente nas fontes, permite uma resposta mais elaborada da questão central.

Por tratar-se de um trabalho que dialoga com a teologia católica, para os termos técnicos desta área, utilizamos as notas de rodapé. Também reservamos as aspas para as citações no corpo do texto, utilizando o itálico para conceitos e termos em destaque.

²⁸ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. artes de fazer. 22ª edição. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, Vozes, 2014.

CAPÍTULO 1

O CONCÍLIO VATICANO II: UM EVENTO DIALÓGICO NUM MOMENTO AXIAL

O Concílio Vaticano II²⁹ foi um evento que intencionou implementar uma modernização institucional na Igreja Católica e também estabelecer um diálogo com a sociedade. Mesmo sendo de caráter religioso, o Concílio influenciou o cotidiano do ocidente cristão por meio de novos modelos eclesiológicos, como foram as Comunidades eclesiais de base (Ceb's), mas também por meio de novas leituras teológicas, como a teologia da libertação, a teologia feminista, teologia ecumênica, entre outras.

Por tratar-se de um evento complexo, com uma expressiva produção acadêmica, decidimos, neste capítulo, analisar o Concílio fundamentados em dois conceitos: *momento axial* e *evento dialógico*. A percepção do Concílio como um *momento axial* na história da Igreja apoia-se na obra *Tempo e Narrativa*³⁰, de Paul Ricoeur. A expressão *tempo axial* (*Achsenzeit*) foi cunhada anteriormente por Karl Jasper, que o definia como um momento pontual que estabelece um parâmetro para o antes, o durante e o depois³¹. Ricoeur o definiu como *momento axial*, um ponto zero do cômputo, um evento marcante e uma das características que constituem o calendário como um tempo socializado, dividido cronologicamente.

É importante ressaltar, para além das convicções religiosas do historiador, que o Concílio Vaticano II buscou inaugurar uma relação entre a Igreja e a sociedade, que rompesse com a tradicional “autocompreensão monolítica da igreja que se entendia como sociedade perfeita”³². É baseado nesta *novidade* que utilizamos o conceito de *momento axial* para tratar do Concílio Vaticano II, ou seja, como um evento que marcou a história

²⁹ O anúncio público do Concílio Vaticano II ocorreu no dia 25 de janeiro de 1959. Antes dele, a Igreja tinha realizado outros vinte. Três anos após o anúncio, veio a convocação oficial em 25 de dezembro de 1961 com a Constituição Apostólica **Humanae Salutis**, pelo Papa João XXIII (1881-1963). Sua instauração deu-se efetivamente no dia 11 de outubro de 1962, encerrando-se no dia 8 de dezembro de 1965, pelo Papa Paulo VI (1897-1978).

³⁰ RICOEUR Paul. **Tempo e narrativa**: tomo III. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Papirus, 1997, p. 183.

³¹ CAIRUS, Henrique. **O lugar dos clássicos hoje**: o supercânone e seus desdobramentos no Brasil. In: **Permanência clássica**: visões-contemporâneas da antiguidade greco-romana. Bruno V. G. e Márcio Thamos (Orgs.) São Paulo: Escrituras - Unesp, 2011, p. 131.

³² BORGES, Rosângela Ferreira de Carvalho. 50 anos de vaticano II: em busca de um pensar dialógico. In: BORGES, Rosângela Ferreira de Carvalho; MIOTELLO, Valdemir (Orgs.). **O Concílio Vaticano II como evento dialógico**. O pensamento de Mikhail Bakhtin e o discurso religioso na contemporaneidade. São Carlos: Pedro & João Editores, 2013, p. 12.

da Igreja moderna e que gerou crises na sua estrutura, especialmente no âmbito da formação religiosa e sacerdotal.

A perspectiva do Concílio Vaticano II como um *evento dialógico*, nos coloca em diálogo com a área da Linguística, tendo por base as obras de Mikail Bakhtin³³. De antemão, deixamos claro que não é nossa intenção o aprofundamento de questões técnicas desta área e muito menos fechar-se na discursividade. O propósito de trabalhar numa área de fronteira, ainda que rapidamente, parte da percepção de que uma “aproximação da história com outras ciências ainda é um lugar em construção”³⁴.

Cada documento conciliar foi resultado de disputas, de concepções teológicas diversificadas, de uma dinâmica intensa e dialética que estudiosos habituaram-se a designar pelo binômio progressistas e conservadores. A reforma e atualização da Igreja, propalada pelo Vaticano II, passam pelas identidades do padre e do religioso, que são seus principais agentes. Tendo em vista estas questões, analisaremos as disputas sobre as identidades a partir de dois decretos do Vaticano II: *Optatan Totius*, sobre a formação sacerdotal, e *Perfecta Caritatis*, sobre a renovação da vida religiosa. Estes documentos são fontes importantes em nossa análise, pois desde sua promulgação, o debate sobre as identidades sacerdotal e religiosa, abrirá debates permanentes sobre o papel do padre e do religioso na igreja e na sociedade³⁵.

1.1 OS PRIMÓRDIOS DO CONCÍLIO VATICANO II: UM MOMENTO AXIAL PARA HISTÓRIA DA IGREJA

Em que sentido podemos afirmar que o Concílio Vaticano II foi um *momento axial*

³³ Mikhail Mikhailovich Bakhtin (1895- 1975): filósofo e pensador russo, teórico da cultura europeia e das artes. Seus escritos, em uma variedade de assuntos, inspiraram trabalhos de estudiosos em um número de diferentes tradições (o marxismo, a semiótica, o estruturalismo, a crítica religiosa) e em disciplinas tão diversas como a crítica literária, história, filosofia, antropologia e psicologia.

³⁴ Alguns nomes importantes da história que trabalham nesta aproximação, especialmente entre história e linguística são: KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora da PUC, 2006; no qual ele procura conhecer a história dos conceitos na história social; nas duas obras de DOSSE, François: **O Império do sentido**: a humanização das Ciências Humanas. Bauru, SP: EDUSC, 2003.; _____. **A história à prova do tempo**: da história em migalhas ao resgate do sentido. São Paulo: Editora da UNESP, 2001. Estes e outros autores são citados no trabalho de Giselda Brito Silva em “História política e análise do discurso: uma escrita da história em construção”. Disponível em: <http://anais.anpuh.org/wpcontent/uploads/mp/pdf/ANPUH.S25.0997.pdf>. Acesso em: 10 de agost. 2016.

³⁵ No Brasil, dois principais lugares de debate foram as revistas “Convergência”, da Conferência dos Religiosos do Brasil, fundada em 1955 e a Revista Eclesiástica Brasileira (REB) fundada em 1941 por Frei Thomás Borgmeier.

para história da Igreja? Na obra *Tempo e Narrativa*, tomo III, na sessão intitulada *Entre o tempo vivido e o tempo universal: o tempo histórico*, Ricouer utiliza esta expressão para desenvolver uma das características do tempo do calendário. Segundo este autor, é comum a todos os calendários um “momento fundador, que se considera abrir uma nova era”³⁶. Ricouer, chama o calendário de *terceiro-tempo*, que se posiciona entre o tempo psíquico e o tempo cósmico e que, portanto, precisa de um ponto referencial para seu início, um evento extraordinário que possa marcar um antes e um depois. Ora, este *evento extraordinário* que marca o percurso histórico da Igreja Católica, reconhecemos no Concílio Vaticano II. E o tratamos assim, para além das convicções religiosas ou profissionais do historiador, porque a Igreja Católica tem exercido uma influência considerável na cultura ocidental. O reconhecimento deste processo histórico, de suas continuidades e discontinuidades, nos conduz a conceber este Concílio como um *momento axial*, onde

Os aspectos cósmicos e psicológicos do tempo recebem respectivamente uma significação nova [...] todos os acontecimentos adquirem uma posição no tempo, definida por sua distância em relação ao momento axial - distância medida em anos, meses, dias - ou por sua distância em relação a qualquer outro momento cuja distância do momento axial é conhecida (30 anos depois da tomada da Bastilha)³⁷.

Considerar o Concílio a partir desta perspectiva, permite-nos deslocarmos o foco de uma leitura cronológica ou teológica do evento, que também não pode ser ignorada, para aprofundarmo-nos em seu significado histórico para a sociedade moderna.

Possivelmente críticas podem ser tecidas a uma leitura historiográfica que proclama tal importância social a um evento religioso. No entanto, dois fatores são inegáveis: o primeiro diz respeito ao papel da religião na construção social e na interação entre os homens. De fato, pondera Berger, o ser humano, biologicamente privado de um mundo, constrói o seu mundo, visto como a cultura constituída na totalidade dos produtos do homem³⁸. A religião faz parte de seus produtos, e é por meio dela que o ser humano dota sua existência de significado, ordenando-a no caos do profano. A força psicológica

³⁶ RICOUER, Paul. **Tempo e Narrativa**: Tomo III. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Papirus, 1997, p. 183.

³⁷ Idem, p. 185.

³⁸ BERGER, Peter. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. 9ª reimpressão. Trad. José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 2013.

da religião é demonstrada pelos ritos, pelas construções de templos, pelas liturgias, etc. O segundo fator diz respeito ao cristianismo, e, de maneira especial, ao catolicismo romano. Há, como afirmamos anteriormente, uma influência histórica da Igreja Católica na cultura, na política e até mesmo na economia da sociedade ocidental³⁹. Estes são fatores importantes que corroboram nossa operação historiográfica ao analisar o evento como um *momento axial* para a história da Igreja Católica e do mundo ocidental.

1.1.1 Perspectiva histórica: Igreja e sociedade no contexto do Concílio Vaticano II

O Vaticano II foi antecedido pelo Concílio Vaticano I, iniciado em 08 de dezembro de 1869 e interrompido em 18 de dezembro de 1870 devido à guerra Franco-Prussiana. O tempo intermediário entre os dois Concílios do Vaticano, reflete concepções de Igreja distintas: de um lado, uma Igreja que se autoproclamava *sociedade perfeita*, que ditava os rumos da sociedade e se via como mãe; por outro, especialmente a partir do papa Pio XII (1939-1958), a compreensão da *Igreja corpo místico de Cristo* inseriu a história como categoria na produção teológica, e influenciou a elaboração de uma concepção social da relação entre Igreja e sociedade⁴⁰.

Por um longo tempo, a Igreja assumiu uma posição de *fortaleza sitiada*, posição

³⁹ Giorgio Agambem, filósofo nascido em Roma em 1942, trabalha a influência da Igreja Católica na sociedade ocidental, em duas obras traduzidas para o português, que fazem parte da coleção *Estado de Sítio*, da Editora Boitempo. Na primeira, *O reino e a glória*, o autor declara que é da teologia cristã que derivam dois paradigmas políticos em sentido amplo, antinômicos, porém funcionalmente conexos: a teologia política que fundamenta ao Deus único a transcendência do poder soberano, e a teologia econômica que substitui aquela pela ideia de uma *oikonomia*, concebida como uma ordem imanente”. Em *Altíssima Pobreza*, Agambem trabalha a partir de uma ligação entre a regra de vida das comunidades monásticas, com sua meticulosa organização do tempo, onde ela seria a precursora da ascese protestante do trabalho, no qual o capitalismo, a partir de Max Weber, representa sua secularização.

⁴⁰ O conceito de Igreja como “Corpo místico de Cristo” baseia-se nas cartas do apóstolo Paulo, especialmente em 1 e 2 coríntios, Romanos e Efésios, e foi resgatada pelo teólogo alemão Johann Adam Möhler (+1838). Este conceito se fortaleceu depois do Vaticano I com a promulgação da Encíclica do papa Pio XII, *Mystici Corporis Christi*, de 1943. Já no documento do Concílio Vaticano II *Gaudium et Spes* (Alegria e Esperança) há um desenvolvimento do conceito de Igreja como “corpo místico de Cristo” que culmina na relação da Igreja como uma instituição na história. É uma reflexão do ser humano e seu agir no mundo a partir do conceito de “lugar teológico” como grande desafio pastoral da Igreja, ou seja, abre-se a perspectiva para que a instituição aja em ambientes até então pouco visitados por ela, como o mundo do trabalho, a questão da desigualdade, interpretados como “sinais dos tempos” de um novo agir eclesial. No Brasil e na América Latina, a teologia da libertação e a inserção de membros eclesiais nas lutas pelos direitos dos trabalhadores encontra-se na vanguarda de alguns movimentos sociais como Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST), o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), a Comissão Pastoral da Terra (CPT), e também do Partido dos Trabalhadores (PT), como demonstra Eric Hobsbawm em: **A era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)**. 2ª edição, 50ª reimpressão. Trad. Marcos Santarrita; São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 362.

que foi enrijecida a partir da reforma protestante de Martinho Lutero (1483-1546), e da contra reforma, concebida no Concílio de Trento (1545-1563), acentuando-se no século XIX e início do século XX, sob as pressões do republicanismo e do nacionalismo, nos papados de Gregório XVI (1831-1846); Pio IX (1846-1878) e Pio X (1903-1914). A negação dos princípios liberais, surgidos na Europa a partir da Revolução Francesa e da Revolução Industrial, fez com que o modelo vigente na Igreja, de pouco diálogo com a sociedade, encontrasse dificuldades de conviver com regimes republicanos que abriam perspectivas de maior liberdade e participação popular.

A situação sócio-política da Europa, na primeira metade do século XX, influenciou os rumos da Igreja naquele período. Desde a vitória dos aliados na Segunda Guerra Mundial, especialmente dos Estados Unidos, um novo modelo social começou a ser implantado no mundo, o estilo americano de vida (*american way of life*). Este modelo, que iniciou na década de 1920 e fora fortalecido a partir da década de 1950, exaltava os valores típicos da sociedade norte-americana, capitalismo, liberdade, democracia, utilizando-se da propaganda, do cinema e da música.

Naquele ambiente, aliado ao fortalecimento do bloco soviético, percebido pela Igreja como um grande perigo para o mundo, houve favorecimento, de um lado, de uma acomodação aos valores burgueses por parte de hierarquia, que buscava uma modernização da Igreja segundo os moldes capitalistas, e por outro, uma forte reação a tudo que fosse considerado de cunho socialista. Simbolicamente, neste sentido a guerra fria tinha ultrapassado os muros do Vaticano. A Igreja não escondia seu lado diante da polaridade capitalismo (EUA) e comunismo (URSS), sendo muito útil aos interesses norte-americanos pelas suas credenciais conservadoras e anticomunistas, proporcionando aos partidos da democracia cristã que desempenhassem um papel central na política ocidental após 1945⁴¹.

A aversão ao socialismo não impediu, no entanto, que movimentos da Igreja buscassem uma aproximação à classe operária de maneira mais efetiva, ainda que o principal objetivo estivesse ligado a *evangelização*, entendida como recuperação da fé católica entre os mais afastados. A *ação católica*, que mais tarde favoreceria movimentos de esquerda no interior da Igreja, iniciou nos anos 1920 e se ampliou nos anos 1930, com

⁴¹ HOBBSBAWM, Eric. **A era dos extremos**: o breve século XX (1914-1991). 2ª edição, 50ª reimpressão. Trad. Marcos Santarrita; São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 236.

um primeiro pico nos anos 1940, antes de diminuir e voltar a ganhar força nos anos 1960-1970. Esta *primeira onda*, que possibilitou uma tímida leitura teológica à esquerda, permitiu uma *segunda onda*, que teve no Concílio Vaticano II um importante aliado na difusão e elaboração de uma reflexão social da teologia⁴².

No contexto em que questões políticas, preocupações sociais e a reflexão teológica se tocam, é que surgiu o Decreto de convocação do Concílio, *Humanae Salutis*, elaborado pelo Papa João XXIII em 1959. Nesse decreto, o papa apresenta as pistas sobre os rumos que o Concílio deveria tomar, ou seja, ele entendia que a Igreja poderia dar sua contribuição, assumindo uma responsabilidade social, levando em conta o que João XXIII classificava como uma “grave crise da sociedade”⁴³. Desta forma, a Igreja se propôs a abrir um debate sobre a realidade social, política e econômica do mundo, como ficou posteriormente expresso nos documentos conciliares.

Sob o signo do *aggiornamento*⁴⁴, o Vaticano II procurou delinear uma nova identidade da Igreja Católica, ela

Pensou sobre si mesma e sua relação com o mundo. Desejou com ele estabelecer uma relação dialógica, interação textual entre as categorias religiosas e aquelas da modernidade, inclusive, encontrando e assumindo nela elementos positivos. Em seus documentos manifestou a expressão de sua relação com o outro, definindo-se em relação a ele e em relação à coletividade⁴⁵.

Seu posicionamento teológico-pastoral⁴⁶, demonstrado pela eleição de algumas

⁴² As expressões primeira onda e segunda onda são utilizadas pelo historiador Gerd-Rainer Horn, e fazem referência às realidades europeias. Ele desenvolve a problemática da esquerda católica em duas obras: no primeiro livro: **“Western European Liberation Theology, 1924-1959: The First Wave**. Oxford University Press, 2008; que cobre o período que vai de 1924, data da criação da JOC belga, até o Concílio Vaticano II ele trabalha a “primeira onda”; e em **“The Spirit of Vatican II: Western European Left Catholicism in the Long Sixties, 1959-1980”**; no qual trabalha a “segunda onda”, estende-se do começo do Vaticano II (1962-1965) até o final dos anos 1970. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/>. Acesso em: 04 de out. 2016.

⁴³ JOÃO XXIII, Papa. **Humanae Salutis**. Decreto sobre a convocação do Concílio Vaticano II. N. 3, p.01. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/apost_constitutions/1961/documents/hf_j-xxiii_apc_19611225_humanae-salutis.html. Acesso em: 25 set. 2016.

⁴⁴ Palavra de origem italiana que em sua tradução literal significa “colocar-se em dia”, “atualizar”. O Termo não aparece nos textos do Vaticano II, senão sob as expressões latinas equivalentes: *acommodatio*, *renovatio*, *adaptatio*, *instauratio* e *análogas* (DICIONÁRIO DO CONCÍLIO VATICANO II, 2015, p. 08).

⁴⁵ CALDEIRA, Rodrigo Coppe. O Concílio Vaticano II como evento linguístico: a contribuição de John W. O'Malley. In: BORGES, Rosângela Ferreira de Carvalho; MIOTELLO, Valdemir (Orgs.). **O Concílio Vaticano II como evento dialógico**. O pensamento de Mikhail Bakhtin e o discurso religioso na contemporaneidade. São Carlos: Pedro & João Editores, 2013, p. 245.

⁴⁶ É possível perceber uma preocupação pastoral no discurso de abertura da primeira sessão do Concílio, no dia 11/10/ 1962, pronunciada pelo Papa João XXIII. Nele o pontífice afirma: “O *punctum saliens* deste

metas como o desenvolvimento da fé católica, a renovação da vida cristã dos fiéis, a adaptação da disciplina eclesiástica às exigências do tempo presente, definiram seu direcionamento.

Desde que foi decretado o encerramento do Concílio Vaticano II, em 1965, com a promulgação dos documentos houve uma intensa disputa pela sua interpretação. Para Faggioli,

Os principais comentários sobre os documentos do Concílio representaram uma tentativa de lançar luz sobre o sentido mais profundo dos textos contra um pano de fundo da história do debate e de elaborar hipóteses sobre a tendência da Igreja Católica após o Vaticano II [...] as nuances de “comer ler” o Vaticano II – com termos como *aplicação*, *recepção*, *interpretação* – revelavam diferenças importantes⁴⁷.

Esse embate ficou evidente a partir da criação de duas revistas teológicas que se constituíram como *lócus* de disputas teológicas. Por um lado, a Revista *Concílum*, fundada em 1964, na Holanda, que fazia uma leitura que enfatizava o rompimento do Concílio Vaticano II frente aos Concílios anteriores, tendo a frente teólogos como Hans Küng, Yves Congar, Karl Rahner, Edward Schillebeeckx. Por outro, a revista *Communio*, fundada por Joseph Ratzinger, Hans Urs von Balthasar e Henri de Lubac, fazia uma leitura chamada de hermenêutica de continuidade. Essa leitura exaltava o caráter cronológico, concebendo o Concílio como um desenvolvimento natural dos outros vinte.

As disputas em torno do sentido do Concílio, lentamente foram fortalecendo correntes opostas e saudosistas das *estruturas definidas* do passado, que começaram aos poucos se movimentar na Igreja. De maneira mais concreta, a partir do pontificado de João Paulo II, houve o que Hobsbawm chama de “um retorno a uma concepção mais tradicional da Igreja do que o relativo liberalismo que marcou o catolicismo das décadas

Concílio não é a discussão de um ou outro artigo da doutrina fundamental da Igreja [...] uma é a substância da antiga doutrina do *depositum fidei* e outra é a formulação que a reveste: e é disto que se deve – com paciência se necessário – ter grande conta medindo tudo nas formas e proporções do magistério prevalentemente pastoral”. Compêndio do Vaticano II: Constituições, decretos e declarações. Petrópolis, Vozes, 1984. P. 08. No entanto, após o término do Concílio, a “redução pastoral” foi muitas vezes utilizada como instrumento para minimizá-lo. De acordo com Faggioli, “rotula-lo como um concílio meramente pastoral, e não dogmático, era uma maneira de reduzir a direção da mudança teológica do Concílio a uma série de concessões meramente retóricas à linguagem moderna”. FAGGIOLI, Massimo. **Vaticano II: a luta pelo sentido**. Trad. Jaime A. Clasen. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 53.

⁴⁷ FAGGIOLI, Massimo. **Vaticano II: A luta pelo sentido**. Trad. Jaime A. Clasen. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 30

de 1960 a 1970”⁴⁸.

De acordo com Libâneo, estas correntes situavam-se em posições intelectualmente opostas:

Uma que se aprofunda para dentro do mundo moderno naquilo que ele tem de mais genuíno: sua criticidade teórica-científica, existencial e prática. Corrente portanto alimentada por sua vez por diferentes fontes. Convergem todas para o mesmo leito caudaloso do mundo crítico e pós-crítico. Outra corrente flui em direção oposta para as margens tranquilas do pré-crítico ou da sua suposta superação fideísta⁴⁹.

Esse embate se polarizará entre os defensores da rigidez disciplinar a partir de um clero submisso, formado à maneira tridentina, e os defensores de diversas correntes teológicas (teologia da libertação, feminista, ecumênica, etc) que defendiam um clero mais ativo e conectado à realidade do povo⁵⁰. Os seminários foram o palco das tensões entre estes grupos que se opunham quanto a manutenção do modelo tradicional ou a insegurança de novos métodos de ensino e de formação.

Durante o Concílio Vaticano II, foram produzidos dezesseis documentos, classificados em cinco categorias que os diferenciam em: Constituição Dogmática, Constituição Pastoral, Constituição (simplesmente), Decreto e Declaração.

Tendo em vista esta diversidade documental, para a nossa análise, tomaremos como fontes os Decretos *Perfectae Caritatis*, sobre a atualização dos religiosos, e *Optatam Totius*, sobre a formação sacerdotal⁵¹. Analisaremos, a partir destes documentos, de que maneira o Concílio Vaticano II pretendeu delinear novos formatos para as identidades sacerdotal e religiosa, e as tensões provocadas por estas propostas.

⁴⁸ HOBBSAWM, Eric. **O novo século**: entrevista a Antonio Polito. Trad. Claudio Marcondes. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 59.

⁴⁹ LIBÂNEO, João Batista. **A volta à grande disciplina**. 2ª edição. São Paulo, Edições Loyola, 1984, p. 08.

⁵⁰ Um nome brasileiro que ganhou fama por defender uma prática eclesial que soubesse trabalhar com as dimensões sociais da fé, foi o do teólogo Leonardo Boff. A obra expressão do seu pensamento esta condensado numa obra que causou ira no Vaticano na década de 1980: “Igreja: carisma e poder”. Ela é uma coleção de ensaios publicados por ele na década de 1970 e 1980, que buscava fornecer uma expressão teológica articulada da irrupção de um novo modo de ser Igreja, que ficou conhecido internacionalmente como *eclesiogênese*. O embate de interpretação exposto na obra ganhou notoriedade pela tentativa da congregação da Doutrina da fé (antigo Santo Ofício), na época presidida pelo Cardeal Ratzinger, de silenciar o autor e seu pensamento. Cf .BOFF, Leonardo. **Igreja, carisma e poder**. 3ª edição. Petrópolis: Vozes, 1982.

⁵¹ Os documentos estão disponíveis em: **Compêndio do Vaticano II**: Constituições, decretos e declarações. Introdução e índice analítico de Frei Boaventura de Kloppenburg. 17ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1984.

1.2 HISTORICIDADE E DIALOGIA: OS DECRETOS *PERFECTAE CARITATIS* E *OPTATAM TOTIUS*

Um evento histórico, de acordo com Koselleck⁵², por ter uma cronologia natural, um antes e um depois, está de certa forma preso àquele momento histórico. No entanto, cada evento produz mais, e ao mesmo tempo, menos, do que está contido nas circunstâncias prévias: daí advém sua surpreendente novidade. Por isso torna-se importante uma análise para além da narrativa, ainda que utilizemos o seu método, porque senão a história seria diminuída em detrimento de uma análise de estruturas cuja efetividade está em outro nível temporal.

O Vaticano II influenciou, para além dos muros da Igreja, a sociedade ocidental pós 1965⁵³. Embora em tese a sociedade seja laica, ela apresenta-se repleta de práticas e discursos religiosos. A Igreja, através de suas instituições, está presente nestes ambientes, e sua presença dialoga, interage com a sociedade recebendo elementos que caracterizam, inclusive, a linguagem dos documentos finais do Concílio. É neste sentido que podemos chamá-lo, segundo a concepção de Mikhail Bakhtin, de *evento dialógico*⁵⁴. De fato, o Concílio foi um evento “repleto de vozes, com todos os jogos de interesses dentro de si, com todas as contradições possíveis. Essa é sua riqueza. Essa é sua pobreza. Assim são as instituições”⁵⁵.

Os Decretos sobre a renovação da vida religiosa, *Perfecta Caritatis*, e sobre a formação sacerdotal, *Optatan Totius*, são resultado desse evento que buscou redefinir a identidade da Igreja por meio de suas instituições. Será a partir de sua recepção que a Ordem dos Frades Menores Capuchinhos fará suas adaptações que resultarão em

⁵² KOSELLECK, Reinhardt. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Trad. Wilma Patrícia Mass; Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Editora Contraponto e Editora PUC/Rio, 2006, p. 139-140.

⁵³ No contexto latino-americano a teologia da libertação foi um marco importante nas décadas de 1970 e 1980. Dessa leitura teológica, surgiram movimentos e partidos políticos, lideranças. Este movimento de libertação deu-se também em outros ambientes como na música, nas artes, nas ciências sociais, etc.

⁵⁴ Segundo Silveira “na perspectiva Bakhtiniana, o conceito de dialogismo está relacionado aos sentidos produzidos entre os falantes em enunciados postos em diálogo/interação”. Cf. SILVEIRA, Ana Paula Kuczymynda da. (et. Al). **A análise dialógica dos gêneros do discurso e os estudos e letramento**: glossário para leitores iniciantes. Florianópolis: Editora Dioesc, 2012, p. 21.

⁵⁵ MIOTELLO, Valdemir. **O Concílio Vaticano II como evento dialógico**. Um olhar a partir de Mikhail Bakhtin e seu círculo. IHU On-Line. Revista do Instituto Humanitas Unisinos. N. 425 – ano XIII. Entrevista Concedida a Graziela Wolfart, 2013, p. 06. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5115-o-concilio-vaticano-ii-como-evento-dialogico>. Acesso em: 30 set. 2016.

tensões e debates que podemos conferir no terceiro capítulo.

1.2.1 “Uma opção pela renovação de toda a Igreja”: O decreto *Optatan Totius* entre a tradição e a renovação

O título entre parênteses desta seção é a tradução da frase latina *Optatan Totius Ecclesiae renovationem*, que nomeia o Decreto sobre a formação do presbítero na Igreja. Ela condensa as discussões que os bispos reunidos no Vaticano II chegaram sobre o papel do padre na sociedade contemporânea de então. O decreto quis ser uma “escuta responsiva”⁵⁶ do Concílio, já que havia-se criado um hiato

entre a formação de seus futuros presbíteros (note-se a mudança do termo sacerdote para presbítero) e os ambientes cada vez mais descristianizados e plurais que passaram a influenciar as cosmovisões, os costumes, o *ethos*, as ciências e o mundo político-econômico do chamado do mundo moderno⁵⁷.

O Vaticano II criou um espaço orgânico e sistemático de diálogo sobre a situação e atuação do sacerdote no qual os padres puderam colocar suas propostas e críticas ao sistema centralizado de Roma, o que possibilitou gerar mudanças em sua identidade. Dois pontos, de maneira especial, foram mais conflituosos e debatidos: a reforma do modelo tridentino ainda vigente na década de 1960 e a questão do celibato. É possível perceber este debate no documento, no entanto, é notável também que o discurso adotado na redação é mais conservador do que inovador.

Um questionamento é importante fazermos neste momento: com quem e de que maneira o Concílio Vaticano II dialoga?

Retomemos a questão bakhtiniana do dialogismo para compreendermos como os

⁵⁶ A “escuta responsiva”, ou “atitude responsiva” conforme propõe Bakhtin, deriva de uma atitude dialógica, aberta ao outro e por isso mesmo, livre. Para ele, “o ouvinte que recebe e compreende a significação (linguística) de um discurso adota simultaneamente, para com este discurso, uma atitude responsiva ativa: ele concorda ou discorda (total ou parcialmente), completa, adapta, apronta-se para executar, etc., e esta atitude do ouvinte está em elaboração constante durante todo o processo de audição e de compreensão desde o início do discurso”. BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. Trad. Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 290.

⁵⁷ A mudança do termo sacerdote para presbítero (Ancião) advém da recuperação do sentido teológico dado no novo testamento, cartas de Paulo, de que somente Cristo é sacerdote. O presbítero é o líder da comunidade cristã local e preside em nome de Cristo uma comunidade. VALLE, João Edênio. Verbete *Optam Totius*. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes (Coord.). **Dicionário do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2015, p. 684

movimentos de renovação e a situação histórica na década de 1960, desempenharam um importante papel para que os dois assuntos (reforma do modelo tridentino e do celibato) entrassem na pauta dos bispos conciliares⁵⁸.

Na concepção de Bakhtin, a linguagem se dá num processo de *inter-ação*, ela é um produto vivo das condições sociais de cada tempo. A partir deste ponto de vista, o diálogo compõe-se como característica fundamental da linguagem, ou seja, para que haja interação entre os sujeitos é preciso o diálogo vivo entre eles, realizado por meio dos discursos. A isto, Bakhtin chama de *dialogismo*. O próprio autor afirma:

A orientação dialógica é naturalmente um fenômeno próprio a todo o discurso. Trata-se da orientação natural de qualquer discurso vivo. Em todos os seus caminhos até o objeto, em todas as direções, o discurso se encontra com o discurso de outrem e não pode deixar de participar, com ele, de uma interação viva e tensa. Apenas o Adão mítico que chegou com a primeira palavra num mundo virgem, ainda não desacreditado, somente este Adão podia realmente evitar por completo esta mútua orientação dialógica do discurso alheio para o objeto. Para o discurso humano, concreto e histórico, isso não é possível: só em certa medida e convencionalmente é que pode dela se afastar⁵⁹.

É importante ressaltar, como afirma Brait, que há uma “dupla e indissolúvel dimensão” referente ao conceito bakhtiniano de dialogismo:

Por um lado, o dialogismo diz respeito ao permanente diálogo, nem sempre simétrico e harmonioso, existente entre os diferentes discursos que configuram uma comunidade, uma cultura, uma sociedade. É nesse sentido que podemos interpretar o dialogismo como o elemento que instaura a constitutiva natureza interdiscursiva da linguagem. Por um outro lado, o dialogismo diz respeito às relações que se estabelecem entre o eu e o outro nos processos discursivos instaurados historicamente pelos sujeitos, que, por sua vez, se instauram e são instaurados por esses discursos⁶⁰.

A construção da linguagem é um processo social, histórico, e estas condições interagem em sua elaboração e em suas várias manifestações. Nessa acepção, a

⁵⁸ De acordo com Libâneo, um dos movimentos pioneiros que buscou renovar a identidade tridentina do padre no século XX foi o movimento dos padres operários. Surgido na França sob a influência do I Congresso da Juventude operária Católica (JOC), realizado 1925, muitos padres vestiram o macacão de operário para, segundo eles, evangelizar com a própria vida. A origem do movimento deveu-se a três fatores: “um livro (França pais de missão? Escrito em 1943 por H. Godin e Y. Daniel); uma pessoa – padre Godin; e uma tradição; a discussão sobre a verdade real da vida cristã na França”. LIBÂNEO, João Batista. **Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão**. São Paulo: Loyola, 2005, p. 47.

⁵⁹ BAKHTIN, Mikhail. **Questões de literatura e de estética: a teoria do romance**. 5ª edição. Trad. Aurora Fornoni Bernardini, et. Al. São Paulo: Hucitec/Annablume, 2002, p. 88.

⁶⁰ BRAIT, Beth (org). **Dialogismo e construção de sentido**. Campinas: Editora Unicamp, 2006, p. 94.

linguagem é tudo que comunica uma expressão diante do mundo, tudo que produz sentido, e não apenas a língua em sua estrutura, mas também a pintura, a roupa, a música, um jeito de ser, enfim, tudo o que expressa o signo. Sendo o discurso atrelado a língua em seu uso cotidiano, as tensões na produção do Decreto *Optatam Totius* estão presentes, e são intrínsecas ao dialogismo.

Encontramos esta dinâmica no texto do Decreto e, ao mesmo tempo, observamos a permanência de um caráter conservador em relação à formação presbiteral que reduziu a propalada renovação, a métodos pedagógicos que deveriam ser implementados segundo a redação final do texto: “Adote-se em cada país ou rito um método peculiar de formação sacerdotal, estabelecido pelas Conferências Episcopais, revisto de tempo em tempo e aprovado pela Sé Apostólica”⁶¹. Os pontos nevrálgicos da renovação, tais como: a substituição do modelo de formação vigente e o celibato clerical, permaneceram intocados.

Este fato gerou descontentamento entre o clero, provocando uma crise sem precedentes na Igreja, com a desistência de muitos padres, especialmente pela posição de não diálogo da Igreja a respeito do celibato⁶². A linguagem utilizada no texto do Decreto reafirma a posição da Igreja sobre o assunto no capítulo IV, que tem como título *O maior aperfeiçoamento da formação espiritual*. A partir do número 10, os bispos conciliares enfatizam o celibato com expressões de exaltação: *santas e sólidas leis, venerável tradição, unem-se ao Senhor por um amor indiviso*, entre outras. Assume-se um discurso otimista e, de certa forma, superficial em relação ao assunto, *relegando as recentes conquistas da psicologia e da pedagogia*, para a maturidade e estabilidade humana do candidato. Ainda disso,

Exalta-se o celibato enquanto opção “maduramente deliberada” e pessoalmente assumida, após conhecimento da “dignidade do matrimônio cristão”, mas com consciência “da maior excelência da virgindade consagrada a Cristo”, fruto de um

⁶¹DECRETO OPTATAM TOTIUS. **Compêndio do Vaticano II**: Constituições, decretos e declarações. Introdução e índice analítico de Frei Boaventura de Kloppenburg. 17ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1984, n. 1, p. 508

⁶² Segundo Martina, “de 1939 a 1963 (na prática durante o pontificado de Pio XII e João XXIII), o discatério então chamado de Santo Ofício (hoje Congregação para a Doutrina da Fé), tinha concedido ao todo 563 dispensas do sacerdócio e do celibato (pouco mais de 20 por ano, quase sempre devido à nulidade da ordenação sacerdotal, juridicamente demonstrada). De 1963 a 1980, o número de dispensas cresce de modo forte, até atingir em 1970 a cifra de 3.335”. MARTINA, Giacomo. **História da Igreja**: de Lutero a nossos dias. Tomo IV, a era contemporânea. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 1997, p. 356.

desejo de se consagrar “com magnanimidade ao senhor, mediante íntegra doação do corpo e da alma”⁶³.

No clero brasileiro, a recepção ao decreto *Optatan Totius* foi acompanhada de euforia e desilusão, especialmente pelo grave momento sócio-político em que o país atravessava devido à ditadura civil-militar. Para Serbim, as mudanças ocorridas no mundo nesta época tiveram forte impacto na formação e na crítica cada vez mais veemente ao celibato sacerdotal. Uma nova identidade sacerdotal estava sendo requerida pelos candidatos ao sacerdócio.

A santidade não mais residia no seminarista distante, superior e assexuado do sistema tridentino, mas em padres que procuravam expressar sua humanidade. O novo seminarista queria abandonar o papel de *Alter Christus* e descer ao nível do povo. Em vez de milagres, justiça social e modernidade eram suas metas⁶⁴.

O Brasil passava por uma intensa mudança social, política e econômica, desde o fim da Segunda Guerra, transformando-se de uma sociedade majoritariamente agrícola, entrando de vez na economia de consumo. Além de um intenso crescimento demográfico, de 1940 a 1960 (41 milhões para 70 milhões), a urbanização, a modernização, a industrialização trouxeram ao país grandes inovações. No entanto, com o fim da era Vargas, a Igreja brasileira ficou inquieta, uma vez que havia garantido muitas conquistas neste governo⁶⁵. Estas inquietações foram momentâneas, já que a influência da Igreja permaneceu inalterada devido o papel desenvolvido junto ao governo federal, por dom Hélder Câmara (1909-1999). De 1952 a 1964, as relações entre a Igreja e governo foram “levadas a um plano de quase intimidade [...] Dom Hélder dispôs de telefone privado de cinco presidentes da República [...] Getúlio, Café Filho, Juscelino, Jânio e João Goulart”⁶⁶.

⁶³ VALLE, João Edênio. Verbete *Optam Totius*. In: PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes (Coordenadores). **Dicionário do Concílio Vaticano II**. São Paulo, Editora Paulus, 2015, p. 686.

⁶⁴ SERBIM, Kenneth. **Padres, Celibato e conflito social: uma história da Igreja Católica no Brasil**. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 157.

⁶⁵ A igreja conquistou, durante governo de Getúlio Vargas, uma posição privilegiada, pois negociou e incluiu na constituição de 1934, oitenta e oito itens que diziam respeito aos postulados católicos. Com a ascensão do “Estado Novo”, o pacto continuou, porém não mais regulada por um documento oficial. Vargas selou o pacto ao afirmar que “O lugar da igreja Católica está marcado em destaque, como fator preponderante na formação espiritual da raça, e a sua doutrina e ensinamentos constituem as bases da organização da família e da sociedade”. AZZI, Rioldando; GRIJP, Klaus Van der. **História da Igreja Católica no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo**. Tomo II/3-2, terceira época. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 233.

⁶⁶ CASTRO, Marcos. **Dom Hélder: misticismo e santidade**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2002, p. 103.

Mesmo com a ascensão da ditadura civil-militar, a princípio apoiada pela CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) e percebida “como um movimento revolucionário que salvou o país de um abismo eminente e do risco bolchevista”⁶⁷, a situação interna da Igreja era tensa. Pressões por mudanças, seja na formação para o sacerdócio quanto na prática pastoral, iniciaram já nas décadas de 1940 e 1950, influenciadas por movimentos de renovação que ocorriam na Europa, como o litúrgico, o bíblico e o ecumênico⁶⁸. Os seminários constituíram-se em

campos de batalha por excelência [...] o movimento foi especialmente forte no seminário de Belo Horizonte, onde o Arcebispo dom Antônio dos Santos Cabral apoiou o liturgicismo, mas quase perdeu sua função depois que Roma interveio exortando os bispos a proteger os seminaristas contra a inovação, o esquerdismo e outros erros associados ao movimento⁶⁹.

Mesmo sob a tutela de um texto pautado pela *segurança institucional* sobre temas como: celibato, disciplina, silêncio, devoção, entre outros, na redação do Decreto existe uma margem interpretativa que os responsáveis pela formação do clero se basearam. Diz o texto:

Com igual solicitude, fomentem-se também os germes da vocação dos adolescentes e jovens em institutos especiais, que, segundo as condições locais, podem realizar a mesma finalidade dos Seminários Menores, e também daqueles que foram educados em outras escolas com outros meios de comunicação. Promovam-se com igual diligência Institutos e outros empreendimentos em favor dos que em idade adulta seguem a vocação divina⁷⁰.

A partir de interpretações deste texto, surgiram novas experiências de formação para o sacerdócio realizadas já nas décadas de 1970 e 1980. A *Teologia da enxada*, por exemplo, foi um dos métodos aplicados no nordeste, pelo padre belga José Comblin, cuja finalidade estava em formar o seminarista a partir de experiências concretas no seu meio,

⁶⁷ AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus Van der. **História da Igreja Católica no Brasil**: ensaio de interpretação a partir do povo. Tomo II/3-2, Terceira época. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 241.

⁶⁸ De acordo com Alberigo, “estes movimentos buscaram promover novas experiências de vida cristã tanto em nível pastoral (busca de uma liturgia participada, consciência da necessidade de uma re-evangelização), espiritual (retorno à bíblia, revival monástico) teológico (volta às fontes, abordagem indutiva) quanto eclesial (posição ativa dos leigos, consciência ecumênica). Cf. ALBERIGO, Giuseppe (Organizador). **História dos Concílios ecumênicos**. Trad. José M. De Almeida. São Paulo, Paulus, 1995, p. 394.

⁶⁹ SERBIM, Kenneth. **Padres, Celibato e conflito social**: uma história da Igreja Católica no Brasil. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 159.

⁷⁰ DECRETO OPTATAM TOTIUS, n. 3. **Compêndio do Vaticano II**: Constituições, decretos e declarações. Introdução e índice analítico de Frei Boaventura de Kloppenburg. 17ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 510.

chamada por ele de opção “por uma cultura adequada”⁷¹. O método foi criado no ITER (Instituto Teológico de Recife), tendo a frente o bispo Dom Hélder Câmara que permitiu ao padre Comblin que fosse implementado na cidade de Salgado (PB), em Tacaimbó (PE)⁷².

O Decreto sobre a formação do clero foi implantado no Brasil, a partir da *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, aprovada pelo Papa Paulo VI, em 1970. Em setembro do mesmo ano, por iniciativa do Secretariado Nacional de Seminários, órgão ligado a CNBB, foi elaborado uma adaptação chamada de “Diretrizes Básicas da Formação Sacerdotal”. Essas diretrizes estenderam-se até 1984, quando durante a 22ª Assembleia Geral dos Bispos do Brasil, o tema foi retomado e lançado às Diretrizes Básicas da Formação dos Presbíteros na Igreja do Brasil, que trabalha o assunto mais profundamente⁷³.

1.2.2 *Perfecta caritatis*: por uma atualização da Vida Religiosa Consagrada em diálogo com o mundo moderno

A vida religiosa consagrada é um movimento polivalente, iniciado no interior do cristianismo primitivo (século II), como uma busca de pessoas e grupos, na intenção de identificar-se radicalmente com o Jesus dos evangelhos.

Para Robert Markus, historiador do cristianismo primitivo, o início da vida religiosa está ligado ao desejo de perfeição evangélica, a princípio por anacoretas, eremitas, homens e mulheres que escolhiam a virgindade como imitação de Cristo. A vida religiosa

⁷¹ De acordo com Libâneo, “a Teologia da enxada, é uma prática teológica bem colada à experiência religiosa popular feita no interior da formação de futuros agentes e ministros rurais, orientada por teólogos do extinto Instituto Teológico do Recife: J. Comblin, S. Gameleira, I. Gebara, e outros”. LIBÂNIO, J. B.; **Panorama da Teologia da América Latina nos últimos anos**. Revista Perspectiva teológica, n. 24, 1992, p. 158 (147-192).

⁷² A análise e descrição deste método de modo pormenorizado pode ser encontrado em: COMBLIM, José. **Teologia da enxada**: uma experiência da Igreja no Nordeste. Petrópolis: Vozes, 1977; NETO, Guedes Neto. **Com o mesmo calor do sol, com o mesmo peso da enxada**: a experiência da teologia da enxada no agreste central pernambucano entre 1964 e 1985. Dissertação. Universidade Estadual de Pernambuco. Recife, 2013; HOORNAERT, Eduardo. **A teologia da enxada quarenta anos depois**. Revista Eclesiástica Brasileira. Fasc. 288, Out/2012. P. 936-943.

⁷³ De acordo com Mendes, após a aprovação (*ad experimentum*) deste documento que foi submetido ao órgão do Vaticano responsável, Congregação da Educação Católica, foram feitas averiguações por representantes da congregação a alguns seminários do Brasil, pedindo algumas intervenções e fechamentos que resultaram em relatórios controversos. Enfatizaram novamente aspectos conservadores do grande seminário, de forma a restringir as inovações. A aprovação total só viria a acontecer em 1994, após a publicação da Pastores Dabo Vobis (1992) do papa João Paulo II, resultando no documento número 55 da 32ª Assembleia Geral da CNBB. MENDES, Vitor Hugo. **O seminário e a questão educativa**. Disponível em: <http://www.diocesedelages.org.br/noticias/oseminarioeaquestaoeducativa.doc>. Acesso em: 19 de out. 2016.

institucionalizou-se a partir do momento em que este desejo torna-se público pelos votos (pobreza, obediência e castidade), e organizada em mosteiros. As disputas em torno da superioridade deste modelo de vida frente ao modelo comum dos cristãos estão expressas nos debates entre Agostinho, Pelágio, Jerônimo e outros chamados de santos padres⁷⁴.

Com intenção de rever o papel da vida religiosa Consagrada⁷⁵ na Igreja, os bispos conciliares elencaram no Decreto *Perfecta Caritatis*, o que eles chamaram de *princípios gerais de atualização*, que podemos resumir nos seguintes pontos a) retorno às fontes de toda vida cristã (evangelhos); b) um retorno à inspiração primitiva e original dos institutos (releitura das fontes) c) a adaptação às novas condições dos tempos⁷⁶. A meta era rever o modelo vigente, visto que muitas instituições religiosas encontravam-se há presas a modelos que se apresentavam inoperantes no século XX. A reforma deveria tocá-las a fundo, indo além da sua simbologia, como o hábito religioso, mas atingindo também sua legislação.

Uma das decisões expostas no Decreto conciliar proíbe aos *institutos decadentes* de receberem noviços, pedindo que “se possível, sejam eles unidos a outro instituto ou mosteiro mais florescente, que pela finalidade e o espírito, deles não se diferencie muito”⁷⁷.

Na história da Igreja, houve uma multiplicação de institutos religiosos, muitos deles fruto de constantes reinterpretações do carisma do fundador ou fundadora que, na prática, eram tão sutis que tornava-se difícil de serem distinguidas⁷⁸. Ao propor uma

⁷⁴ MARKUS, Robert A. **O fim do cristianismo primitivo**. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.

⁷⁵ O Código de Direito Canônico (CIC), um conjunto de normas jurídicas que regulam a organização da Igreja, define a vida religiosa como “uma sociedade na qual os membros, de acordo com direito próprio, fazem votos públicos perpétuos ou temporários a ser renovados ao término do prazo, e levam vida fraterna em comum”. **CÓDIGO DIREITO CANÔNICO**. Trad. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. 12ª edição, São Paulo: Loyola, 2005, p. 301.

⁷⁶ DECRETO PERFECTA CARITATIS. **Compêndio do Vaticano II: Constituições, decretos e declarações**. Introdução e índice analítico de Frei Boaventura de Kloppenburg. 17ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1984, n. 2 p. 488.

⁷⁷ Idem, n. 21, p. 501

⁷⁸ Na Ordem franciscana, por exemplo, desde o século XVI, surgiram dezenas de grupos (martinianos, amadeitas, coletinos, clarenos, descalços (ou guadalupanos) ligados a dois grupos principais: os Conventuais e os Observantes. Uma tentativa de união foi dada por Leão X, pela bula *It Vos*, de 29 de maio de 1517. No entanto, após esta bula, surgiu um outro grupo: os Capuchinhos. Este buscou agregar os descontentes e os desejosos por reforma. Durante os séculos posteriores, os grupos persistentes foram forçados, por bulas papais, a se unirem aos três majoritários, conhecidos hoje como : Ordem dos Frades

renovação institucional, o Concílio tocava em antigas classificações da vida religiosa, percebida até então como *status perfectionis*. Havia uma “ideia inerente de estado religioso separado, perfeito, superior, entendido de forma essencialmente estática e jurídica”⁷⁹. Esta renovação deveria abranger também a legislação interna de cada instituto, como podemos ler no texto conciliar: “as constituições, os diretórios, os livros de usos, de orações e cerimônias, bem como outros códigos da mesma ordem, sejam convenientemente revistos e adaptados aos documentos deste Santo Sínodo, suprimindo-se as prescrições obsoletas”⁸⁰. Em suma, o Concílio transferiu ao governo dos institutos religiosos, masculinos e femininos, a possibilidade de interpretar o Decreto dentro de suas especificidades, mas levando em conta o *estilo Vaticano II*⁸¹.

A adaptação e a renovação da vida religiosa, contudo, teve seus custos. “Milhares de religiosos e religiosas abandonaram as diversas ordens e congregações neste período de mudança em que se instalou uma atmosfera de confusão, perplexidade e dificuldade de compreender e assumir as transformações que se impunham”⁸². As causas deste êxodo são variadas, mas é notável que elas respondem a nova compreensão de Igreja do Vaticano II, sob os signos de *povo de Deus* e de *vocação universal a santidade*, dispostas na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, como também no abandono de uma visão pré-moderna e na emergência do laicato como sujeito eclesial. Dessa maneira, ocorria uma “assimilação tardia e inevitável da centralidade do sujeito na sociedade e, em boa

Menores (OFM), Ordem dos Frades Menores Conventuais (OFMConv.) e Ordem dos Frades Menores Capuchinhos (OFMCap.).

⁷⁹ FRANCO, José Eduardo. **Da fuga mundi à vita in mundo**: comunidades novas e outras metamorfoses da vida consagrada. Revista Lusófona de Ciências da Religião. Ano VII, n. 13/14, 2008, p. 553. Disponível em: <http://recil.grupolusofona.pt/handle/10437/7799>. Acesso em: 26 de out. 2016.

⁸⁰ DECRETO PERFECTA CARITATIS, n. 3. **Compêndio do Vaticano II**: Constituições, decretos e declarações. Introdução e índice analítico de Frei Boaventura de Kloppenburg. 17ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 490.

⁸¹ A expressão *estilo Vaticano II* foi concebida pelo historiador da Igreja John W. O'Malley. Para ele, o gênero que marca os textos aprovados do Concílio podem ser identificados como epidíctico, um gênero antigo da tradição retórica do Ocidente. Neste modelo, ao invés de um discurso deliberativo, que aconselha, o epidíctico descreve, dá valor aos fatos, mostra sua importância e grandeza, sendo um discurso essencialmente pedagógico. É um estilo que tem a perspectiva do encontro, do diálogo e não da condenação. CALDEIRA, Rodrigo Coppe. O Concílio Vaticano II como evento linguístico: a contribuição de John W. O'Malley. In: BORGES, Rosângela Ferreira de Carvalho; MIOTELLO, Valdemir (Orgs.). **O Concílio Vaticano II como evento dialógico**. O pensamento de Mikhail Bakhtin e o discurso religioso na contemporaneidade. São Carlos: Pedro & João Editores, 2013, p. 245.

⁸² FRANCO, José Eduardo. **Da fuga mundi à vita in mundo**: comunidades novas e outras metamorfoses da vida consagrada. Revista Lusófona de Ciências da Religião. Ano VII, n. 13/14, 2008, p. 554. Disponível em: <http://recil.grupolusofona.pt/handle/10437/7799>. Acesso em: 26 de out. 2016.

medida, na própria missão e constituição da igreja”⁸³.

No intuito de evitar o que o Papa Paulo VI (1963-1978) descreveu como “experiências demasiado arrojadas”⁸⁴, o pontífice procurou orientar de que maneira as reformas deveriam ser conduzidas e aplicadas. Em três documentos, o papa propõe manter a reforma da vida religiosa dentro do enquadramento da Cúria Romana: “o Moto próprio *Ecclesiae Sanctae*, que no imediato pós-concílio dá, em grandes linhas, as diretrizes para a conveniente renovação da VR, as *Normae ad exsequendum Decretum SS. Concilii Vaticani II ‘Perfectae Caritatis’* (normas para a atuação do decreto *Perfectae Caritatis* do SS. Concílio Vaticano II), além da *Evangelica Testificatio* (Testemunho evangélico), escrita em 1971”⁸⁵.

No texto da exortação *Evangelica Testificatio*, o Papa Paulo VI escreve que os religiosos devem buscar, de acordo com o *espírito do Concílio*, a devida renovação com prudência. Ele observa que não poucos elementos exteriores, recomendados pelos fundadores de Ordens e Congregações Religiosas, se demonstram ultrapassados no presente e ainda, que toda instituição humana é insidiada pela esclerose e ameaçada pelo formalismo. Lembra, em vários momentos, que uma autêntica renovação, consiste em reafirmar a identidade própria de cada instituto⁸⁶.

A partir das manifestações da hierarquia da Igreja relacionadas à renovação da vida religiosa consagrada, é possível inferir que as orientações tinham em vista um enquadramento da cúria romana, uma vez que o Decreto *Perfecta Caritatis* permitia interpretações variadas.

A ação da Cúria Romana foi rápida e, em 1969, a congregação para os religiosos e institutos seculares, uma espécie de ministério para a vida religiosa do Vaticano, promulgou um texto chamado *Instrução sobre o adequado renovamento da formação para a vida religiosa*. Nele estão delineados os princípios e diretivas que os institutos religiosos devem seguir, além de elencar as normas gerais que devem ser seguidas para

⁸³ PASSOS, João Décio. **Concílio Vaticano II: reflexões sobre um carisma em curso**. São Paulo: Paulus, 2013, posição 1833.

⁸⁴ PAULO VI. **Evangelica Testificatio**: sobre a renovação da vida religiosa segundo os ensinamentos do Concílio. 3ª edição. São Paulo: Paulinas, 1971, p.

⁸⁵ CALIMAM, Cleto. **Perfectae Caritatis**: texto e comentário. São Paulo: Paulinas, 2014, posição 224.

⁸⁶ PAULO VI. **Evangelica Testificatio**: sobre a renovação da vida religiosa segundo os ensinamentos do Concílio. 3ª edição. São Paulo: Paulinas, 1971

a formação de religiosos a partir do Vaticano II⁸⁷.

Documentos posteriores do magistério eclesiástico, como o número 235 que trata da formação nos institutos religiosos, recorre ao que nomeia como “núcleo fundamental da vida religiosa para permanecer fiel à natureza e à finalidade de cada instituto” (Doc. 235, 1990, n. 3, p.8). Mesmo sob constante vigilância, as tendências conflitantes nos institutos geraram crises que resultaram, inclusive em cismas, nas congregações⁸⁸.

1.2.3 *Lumen Gentium* e a crise de identidade da vida religiosa: um diálogo com a *Perfecta Caritatis*

Na Constituição Dogmática sobre a Igreja *Lumen Gentium* (luz dos povos) foi elaborada uma teologia dialógica, ou seja, uma reflexão sobre a Igreja aberta ao encontro a partir do momento que se preferiu utilizar o conceito de Igreja como *povo de Deus*, ao de *sociedade perfeita*. Mesmo que o termo “dogmática” esteja presente no próprio nome da Constituição e a concepção de *mistério* seja ressaltada, não há dúvida que este documento marca um novo entendimento da Igreja sobre si mesma.

A *Lumen Gentium* teve suas discussões iniciadas em dezembro de 1962, e terminadas após a aprovação dos bispos, em novembro de 1964. O que chama a atenção na estrutura do documento é o lugar dos religiosos: eles estão fora da estrutura hierárquica da Igreja, tratada no capítulo III, e também fora do capítulo IV, onde há a reflexão sobre os leigos. Esperava-se que a vida consagrada, por sua tradicional posição na Igreja, fosse localizada como uma terceira via. Entretanto, diz a Constituição que: “do ponto de vista da estrutura divina e hierárquica da Igreja, tal estado não constitui um estado intermediário entre o clerical e laical”⁸⁹.

Logo após o término do Concílio, uma questão tornou-se central : qual o lugar dos

⁸⁷ SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA OS RELIGIOSOS E INSTITUTOS SECULARES. **Instrução sobre o adequado renascimento da formação para a vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1969.

⁸⁸ Entre os Capuchinhos do Rio Grande do Sul e do Paraná, um grupo de frades, descontentes com a reforma promovida na Ordem Pós-Vaticano II, especialmente a retirada da obrigatoriedade do hábito franciscano, das sandálias e da barba, características seculares da Ordem, promoveram uma debandada que ficou conhecida entre os Capuchinhos, caricaturalmente, como “revolta dos Tupamaros”. Em 1973, em União da Vitória, Paraná, receberam a licença do Bispo D. Geraldo Micheletto Pellanda, para fundarem uma congregação, a princípio com o nome de Pia Associação dos Padres de S. Francisco de Assis. Com a aprovação das Constituições por decreto diocesano de D. Geraldo de 15/08/80, passou a se chamar de Instituto dos Frades Menores Missionários (FMM).

⁸⁹ CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA LUMEN GENTIUM. **Compêndio do Vaticano II: Constituições, decretos e declarações**. Introdução e índice analítico de Frei Boaventura de Kloppenburg. 17ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1984, n. 43, p. 93.

religiosos na organização da Igreja, uma vez que não pertencem à hierarquia; não constituem estado de perfeição; nem mesmo são leigos e leigas?

A crise de identidade da vida religiosa, que já dava sinais quanto a sua práxis, passou a incorporar uma dimensão ontológica. O Concílio tentará dar uma definição aos religiosos chamando-os de *sinal carismático* da Igreja. Ainda que teologicamente o conceito de carisma fosse significativo⁹⁰, naquele momento histórico havia a necessidade de uma precisão conceitual, que os papas Paulo VI e João Paulo II tentaram esclarecer por meio de duas encíclicas. Em 1971, Paulo VI escreveu a exortação apostólica *Evangelica Testificatio* , sobre a renovação da vida religiosa segundo os ensinamentos do Concílio, onde o Papa buscou responder as “incertezas e instabilidades” surgidas após o Concílio. Já o Papa João Paulo II, com a exortação *Vita Consecrata* , de 1996, procurou esclarecer a identidade da vida religiosa consagrada quanto ao ser e ao fazer.

O problema da identidade da vida religiosa consagrada entrou na pauta de discussões, especialmente após as declarações conciliares. Em 1977, em artigo intitulado “Vida religiosa, uma vocação apostólica: o problema da identidade”, o padre Jesuíta Marcello de Carvalho Azevedo, então presidente da Conferência Nacional dos Religiosos do Brasil (CRB), afirmou:

Poucos problemas preocuparam ou afetaram tanto os religiosos nos últimos tempos como o da sua identidade. Falou-se muito sobre ela. Em seu nome deram-se diretrizes e normas. Julgaram-se pessoas. Mas sempre que se quis precisá-la e defini-la melhor, experimentou-se um impasse. Não poucos documentos de Capítulos gerais atestam esta perplexidade. Ao estudá-los um pouco mais de perto, verifica-se a frágil ambiguidade dos resultados e sobretudo sua inadequação à realidade que se vive⁹¹.

A crise de identidade se desdobrou também na prática: não somente com a desistência de religiosos e religiosas, a falta de vocações, como também ao apego às obras. De acordo com Azevedo, “a secularização do mundo exigindo formas concretas de

⁹⁰ De acordo com Boff, a palavra carisma deriva de *Charis* ou *Chairen* , palavras geradoras de compreensão teológica do Antigo e Novo Testamento, significando a gratuidade, benevolência e o dom de Deus que se abre e entrega ao homem. Foi mérito de Paulo haver introduzido este vocábulo – carisma – num contexto de organização da comunidade. O carisma significa simplesmente a função concreta que cada qual desempenha dentro da comunidade para o bem de todos, segundo especifica o apóstolo Paulo em suas cartas aos Coríntios 1Cor, 12,7, aos romanos, 12,4 e aos efésios 4,7. BOFF, Leonardo. **Igreja, carisma e poder** . 3ª edição. Petrópolis: Vozes, 1982, p. 237-238.

⁹¹ AZEVEDO, Marcello de carvalho. Vida religiosa uma vocação apostólica: o problema da identidade. **Revista Convergência** . Março 1977, ano X – n. 100, p. 102.

presença não raro incompatíveis com o milenar estilo de vida fixado para a vida religiosa, foi desgastando e questionando aquilo que parecia intocável e imutável”⁹².

A dificuldade em definir seu *ser* e seu *fazer*, trabalhada nos documentos *Perfecta Caritatis* e *Lumen Gentium*, fez com que a vida consagrada repensasse o seu conceito de tradição, passando de uma compreensão de tradição vista “como transmissão e permanência de costumes e coisas do passado, frente a uma noção de tradição como coisas a permanecer e a mudar em vista de uma fidelidade de um futuro”⁹³.

1.2.4 A recepção do Concílio Vaticano II entre os religiosos do Brasil

A recepção do Concílio na Igreja Católica do Brasil teve, como aponta Beozzo⁹⁴, algumas condições que o antecederam e possibilitaram interpretações que acomodaram as conclusões numa eclesiologia tipicamente brasileira, como por exemplo:

- a) Existência de movimentos apostólicos leigos, especialmente os ramos juvenis da Ação Católica, como Juventude agrária católica, juventude estudantil católica, juventude independente católica, juventude operária católica, juventude universitária católica;
- b) A presença da CNBB, fundada em 1952 e da CRB, fundada em 1954, como estruturas de organização e animação nacional da Igreja;
- c) a presença do Conselho Episcopal Latino Americano (CELAM), fundado em julho de 1955 como articulador continental da igreja;
- d) a elaboração de um plano de pastoral de emergência em 1962, que preparou a CNBB e a Igreja do Brasil para criar uma ligação das estruturas nacionais a nível local.

As condições elencadas anteriormente revelam porque o cenário eclesial brasileiro respondeu criativamente ao Concílio, seja por meio de uma reflexão inovadora, como foi a Teologia da Libertação, como também por meio de uma eclesiologia renovada,

⁹² Idem, p. 103.

⁹³ DALLA-DÉIA, Paulo F. Juventude e Vaticano II: uma aposta no futuro de Deus na Igreja. In: **O Concílio Vaticano II como evento dialógico**: o pensamento de Mikhail Bakhtin e o discurso religioso na contemporaneidade. Rosângela Ferreira de Carvalho Borges e Valdemir Miotello (Orgs.). São Carlos: Pedro & João Editores, 2013, p. 203.

⁹⁴ BEOZZO, José Oscar. **A recepção do Concílio Vaticano II na Igreja do Brasil**. Disponível em <http://www7.uc.cl/facteo/centromanuellarrain/download/beozzo.pdf>. Acesso em: 08 de nov. 2016.

como as Comunidades Eclesiais de Base (CEB'S), onde especialmente as religiosas se engajaram, dirigindo-se às periferias e criando comunidades inseridas. Por outro lado, o pluralismo teológico e as diversas propostas pastorais, muitas delas influenciadas pelas controvérsias dos teólogos, refletiram na euforia de algumas congregações, o que foi causa de controvérsias entre o modelo de vida tradicional e os novos desafios propostos pelo Concílio e levado a termo por alguns membros das congregações⁹⁵.

Para Merino, é possível perceber um movimento na vida religiosa consagrada pós-Vaticano II a partir de quatro características: o espiritual, o antropológico, o eclesiológico e o missionário. Para este autor, a tensão provocada pela fascinação do novo e o mito da imutabilidade, geraram forças antagônicas na vida religiosa, causando de um lado experiências para além da capacidade *digestiva* da própria vida religiosa consagrada, como também frustrações pelo retorno à segurança do tradicional⁹⁶.

Além do mais, a recepção do Concílio na vida religiosa consagrada foi tensionada pela posição dos religiosos e religiosas na estrutura hierárquica da Igreja. Os religiosos e religiosas apropriaram-se das resoluções conciliares e o interpretaram à sua maneira, dentro daquilo que alguns de seus membros compreenderam como *volta às fontes*. Uma vez que os documentos eram densos e carregados de significados, a recepção tornou-se o “elemento de verificação mais importante, pois revela quais dimensões foram capazes de passar para o cotidiano da igreja, que outras deixaram de ser assimiladas e até mesmo as que foram seletivamente abandonadas”⁹⁷.

É possível perceber diferenças entre a interpretação/recepção do Concílio entre os religiosos e as religiosas. Enquanto elas, por ocuparem uma posição menos dependente da estrutura hierárquica, muitas tendo seus trabalhos relacionados a colégios, hospitais, encontraram um campo propício de renovação e atualização, os religiosos, sendo maioria

⁹⁵ Bianchezzi pesquisou o caso de um grupo de Irmãs da Congregação da Divina Providência da cidade de Florianópolis, Santa Catarina, que interpretaram o desafio de *voltar às fontes*, feito pelo Concílio, não somente indo morar na periferia da cidade, mas também desfazendo-se dos sinais de segregação que acompanhavam a vida consagrada: o hábito religioso, o convento, o trabalho nas próprias obras. BIANCHEZZI, Clarice. **A recepção do Concílio Vaticano II entre religiosas de uma congregação católica feminina no sul do Brasil**. Disponível em <http://cdsa.aacademica.org/000-010/538.pdf>. Acesso em: 15 de abr. 2016.

⁹⁶ MERINO, Aquilino Bocos. **Concílio Vaticano II e a vida consagrada**. Disponível em: claretianobt.com.br/download?caminho=/upload/cms/revista/sumarios/339.pdf. Acesso em: 04 de out. 2016.

⁹⁷ BEOZZO, José Oscar. **A recepção do Concílio Vaticano II na Igreja do Brasil**. 2013, p. 02. Disponível em <http://www7.uc.cl/facteo/centromanuellarrain/download/beozzo.pdf>. Acesso em: 08 de nov. 2016.

padres, ficaram presos a seu ofício sacerdotal, tendo raras inovações quanto a sua prática pastoral.

No âmbito do debate teológico sobre a renovação da vida sacerdotal e religiosa, duas revistas desempenharam um importante papel na reflexão. Por um lado, a Revista Eclesiástica Brasileira (REB), como campo de disputas e debates, dedicada ao clero nacional, produziu artigos sobre o papel do padre segundo as proposições do Vaticano II, e tornou-se um espaço de informação para o clero atualizar-se. Por outro, a Revista Convergência, da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB) constituiu-se num espaço de debate sobre os religiosos não clérigos e sobre as religiosas que formavam a grande maioria da vida consagrada. Nesta revista se delineou reflexões sobre a vida religiosa e seu papel no novo contexto proposto, enfatizando a subjetividade do sujeito religioso/a, bem como do próprio instituto ao qual eles e elas estavam ligados.

Na revista Convergência, era possível às religiosas protagonizar uma reflexão a partir da ótica feminina, revelando também experiências animadas pelo espírito de atualização, proposto pelo Concílio e pelas Conferências de Medellin (1968) e Puebla (1979). Neste período, as experiências feitas pelas religiosas em vários âmbitos da realidade nacional, abriram campos até então inexplorados pela vida consagrada feminina, dando a entender que haveria uma renovação deste estilo de vida não somente dos sujeitos, mas das próprias instituições.

A partir da década de 1980, que coincide com o início do papado de Joao Paulo II, muitas experiências vividas pela vida religiosa na América Latina entrava na mira da Cúria Romana. Mentalidades conservadoras ganharam forças com narrativas que definiam o Vaticano II como um *Concílio meramente pastoral*, ou ainda, como um *movimento herético*, como foi o caso do teólogo italiano e perito do Concílio, Romano Amerio, em seu livro *Iota Unum: Estudos sobre as transformações na Igreja no século XX*, publicado na Itália em 1985; e também o livro de Roberto De Mattei *Il Concilio Vaticano II: Una storia mai scritta*, publicado em 2010⁹⁸.

Passados pouco mais de 50 anos, a controvérsia a respeito da recepção e da interpretação do Concílio Vaticano II permanece, e pode ser sintetizada em três posições:

⁹⁸ Faggioli utiliza a expressão *mentalidade ultraconservadora* citando estes autores como exemplos de uma tentativa de reverter as definições do Concílio, tendo na Cúria Romana um patrocínio importante. Para ele, é a continuidade secular da Cúria Romana, tornada intocável, que favoreceu a sobrevivência de grupos reacionários ao Concílio. FAGGIOLI, Massimo. **Vaticano II: A luta pelo sentido**. Trad. Jaime A. Clasen. São Paulo: Paulinas, 2013, p.53.

os que “querem esquecê-lo e voltar ao passado; os que querem voltar a seu espírito; os que, diferentemente, consideram que aquela problemática já está superada e que a atualidade requer mudanças muito mais fortes do que as que o Concílio tentou realizar para aquele mundo que já não existe”⁹⁹.

No próximo capítulo, veremos de que maneira o Concílio Vaticano II foi recepcionado e interpretado na Ordem dos Frades Menores Capuchinhos a partir da reformulação das Constituições. Um dos critérios para renovar a forma de vida das congregações religiosas foi a revisão dos textos constitucionais que são a interpretação da Regra de vida, que cada instituto segue. A necessidade de rever o texto das Constituições foi assumida pelos Capuchinhos pouco tempo depois do Concílio, em 1968, tendo seu desdobramento, em última análise, nas práticas cotidianas do Seminário franciscano como lugar de formação do frade pós-conciliar.

⁹⁹ VIGIL, José Maria. 50 anos depois do Concílio Vaticano II: indicações para a semântica religiosa do futuro. **Cadernos de Teologia pública**. Ano X, n. 76, 2013, p. 07. <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/549947-concilio-vaticano-ii-50-anos-depois-uma-historia-de-esperanca-e-de-desafios>. Acesso em 10 de jan. 2017.

CAPÍTULO 2

TRADIÇÃO, IDENTIDADE E MODERNIDADE: A RENOVAÇÃO DAS CONSTITUIÇÕES CAPUCHINHAS NO PÓS-VATICANO II.

“As constituições têm por objetivo ajudar-nos, nas mutáveis situações de nossa vida, a observar melhor a regra, a salvaguardar nossa identidade e dar-lhe uma concreta expressão”. (Const. Cap.1, n.9)

Em 1966, o papa Paulo VI por meio do *moto próprio*¹⁰⁰ *Ecclesiae Sanctae*, exortou os religiosos a empreenderem a atualização dos institutos, começando pelo texto legislativo das Constituições, de acordo com os seguintes critérios:

- a) Princípios evangélicos e teológicos da vida religiosa e da união desta com a Igreja e as expressões adequadas e seguras graças às quais se interpretam e se observam o espírito e as finalidades próprias dos fundadores, como pura e são tradições: tudo que constitui o patrimônio de qualquer instituto.
- b) As normas jurídicas necessárias para definir claramente o caráter, as finalidades e os meios do instituto. Estas normas não devem ser excessivamente multiplicadas, mas devem ser sempre expressadas em um modo adequado¹⁰¹.

A revisão das Constituições dos Institutos religiosos sob o signo do *aggiornamento*, proposto pelo Concílio, segundo Tilhard, “desnudou a percepção de muitos que viviam enclausurados num passado idealizado o que gerou também crises pessoais e institucionais”¹⁰². Para analisarmos como isso se deu entre os Capuchinhos, vamos examinar de que maneira eles se apropriaram do Vaticano II, como responderam as suas determinações e como foi expresso no texto normativo das constituições.

¹⁰⁰ De acordo com o Código do Direito Canônico, a expressão latina *moto próprio* “significa por iniciativa própria”, em oposição aos reescritos. Contém, em geral, normas aplicativas ou regulamentares de leis já anteriormente em vigor”. CÓDIGO DO DIREITO CANÔNICO. Trad. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. 12ª edição, São Paulo: Loyola, 2005, p. 46.

¹⁰¹ a) Principi evangelici e teologici della vita religiosa e dell'unione di questa con la Chiesa ed espressioni adatte e sicure grazie alle quali u si interpretino e si osservino lo spirito e le finalità proprie dei Fondatori, come pure le sane tradizioni: tutto ciò costituisce il patrimonio di ciascun Istituto; b) le norme giuridiche necessarie per definire chiaramente il carattere, i fini e i mezzi dell'Istituto. Queste norme non devono essere eccessivamente moltiplicate, ma devono sempre essere espresse in modo adeguato. PAULO VI. **Letera Apostolica Moto Proprio Ecclesiae Sanctae**. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19660806_ecclesiae-sanctae.html. Tradução nossa. Acesso em: 08 dez. 2017.

¹⁰² TILHARD, J.M.R. Evolução da vida religiosa. **Revista convergência**. Entrevista, maio de 1976. Ano IX – n. 92 ,p. 221.

Para percorrermos este itinerário, utilizaremos como fonte duas versões das Constituições Capuchinhas: o texto da primeira constituição de 1536 e de 1990, que é a versão aprovada pela cúria Romana¹⁰³.

As primeiras Constituições da Ordem franciscana surgiram no século XIII, chamadas de Constituições de Narbona (1260) e elaboradas por São Boaventura de Bognoregio. As Constituições de Narbona inauguraram na Ordem um processo contínuo de adaptações da regra escrita por São Francisco às condições de mutabilidade do tempo.

Antes de nos determos nos textos constitucionais da Ordem Capuchinha, faremos um breve retrospecto sobre a *questão franciscana*, que é o pano de fundo sobre o qual se constituiu o franciscanismo capuchinho e que foi expresso no texto das constituições. As constituições são a legislação fundamental da Ordem, a maneira como a regra de São Francisco é interpretada por este grupo específico e como os ideais da identidade franciscana, o dever ser do frade, estão expressos no texto.

2.1 HERDEIROS DE FRANCISCO: OS CAPUCHINHOS E QUESTÃO FRANCISCANA

A *questão franciscana*, expressão cunhada por Paul Sabatier¹⁰⁴ em seus estudos sobre o franciscanismo, acompanha o movimento desde a morte do fundador e o início das disputas em torno da sua pessoa e da sua obra. Nesta expressão, estão sintetizadas as “interpretações diferentes e às vezes contraditórias que apresentam sobre o fundador e a fundação, sobre Francisco e a Ordem dos Menores, e trazem consigo um conjunto de problemas heurísticos, hermenêuticos, filológicos e históricos de difícil solução”¹⁰⁵.

A disputa em torno da pessoa e da obra de Francisco de Assis irá configurar expressões interpretativas, de maneira geral divergentes, tanto a respeito da experiência primitiva do santo quanto da leitura sobre a maneira de observar seus conselhos. O que

¹⁰³ A versão de 1536 encontra-se em CRISCUOLO, Vincenzo (Org.) **Os Capuchinhos**: fontes documentárias e narrativas do primeiro século (1525-1619). Brasília: CCB, 2007; a segunda foi publicada pela CCB (Conferência dos Capuchinhos do Brasil), São Paulo, 1990.

¹⁰⁴ Paul Sabatier, pastor calvinista francês e estudioso do movimento franciscano, escreveu a “vida de São Francisco de Assis”, editada em 1894. Esta obra tornou-se referência nos estudos franciscanos por conta do caráter “histórico” da mesma, iniciando um debate mais acalorado sobre o homem Francisco e seu movimento.

¹⁰⁵ DALARUM, J. **Legenda da Úmbria de Tomás de Celano**: um dado novo para a compreensão da “questão franciscana”. Cadernos de espiritualidade franciscana, n. 33. José Antônio Correia Pereira (Coord.). Portugal: Editorial Franciscana, 2008, p. 07.

une e desune os vários grupos franciscanos, razão de sua identidade, é, de acordo com Miccoli,

a sinceridade da experiência primitiva de Francisco e os termos em que foi compreendida, recebida, traduzida e reanalisada na historiografia e na memória das primeiras décadas da Ordem [...] persistem, efetivamente, como um ponto essencial não apenas do fato franciscano, mas de toda história religiosa e eclesástica da baixa idade média ocidental¹⁰⁶.

Das muitas tensões vividas pela Ordem, uma das mais persistentes diz respeito a um dos atributos de sua identidade. É uma ordem clerical ou leiga? Tradicionalmente a maior parte dos seus membros tiveram sua formação orientada para o sacerdócio ministerial, o que levou muitos deles a não cultivar a *dimensão religiosa* de sua vida. A pressão da atualização exigida pelo Concílio fez com que os Capuchinhos adotassem nos documentos, dos normativos aos exortativos, uma linguagem que ressalta os atributos da vida religiosa franciscana. Será este critério que, segundo Jöhri, evidenciará a mudança mais clara ocorrida após o Concílio, ou seja, a passagem de uma conotação fortemente penitencial da forma de vida dos frades, àquela donde emerge a prioridade da vida fraterna¹⁰⁷. Entendemos ser esta uma das chaves de compreensão para analisarmos as fontes que expressam a produção de uma identidade motivada pelos ideais utópicos do movimento franciscano, e que foram tensionados a partir das propostas modernizadoras do Vaticano II.

Na sua origem, o movimento franciscano é caracterizado no século XIII pela flexibilidade na sua composição institucional. Francisco de Assis, de acordo com as fontes franciscanas¹⁰⁸, demonstrava-se avesso à hierarquia social de seu tempo, dividida entre *oratores, bellatores e laboratores*¹⁰⁹. A única condição que ele postulava para seus seguidores era a conversão.

¹⁰⁶ MICCOLI, Giovanni. **Francisco: o santo de Assis na origem dos movimentos franciscanos**. São Paulo: Martins fontes, 2015, p. 18.

¹⁰⁷ JÖHRI, Mauro. **Identidade e Pertença dos Frades Capuchinhos**. Carta circular a todos os frades da Ordem. Roma, 2014, p. 02

¹⁰⁸ Remetemo-nos aqui ao conjunto de textos inseridos na obra: **Escritos e biografias de São Francisco de Assis: crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano**. Petrópolis: Vozes, 2000. São, em grande parte fontes hagiográficas, mas que refletem as tensões internas da Ordem sobre a interpretação do personagem Francisco e do movimento.

¹⁰⁹ LE GOFF, Jacques. **Por uma outra idade média: tempo, trabalho e cultura no ocidente**. 2ª. Edição. Trad. Thiago de Abreu et. Al. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 103.

Numa declaração conjunta sobre a identidade franciscana, os *superiores* da Ordem se manifestaram sobre a questão dos clérigos e leigos afirmando que:

jamais aparece que a vontade ou a intenção de Francisco, como Fundador, tivesse sido a de qualificar a dimensão clerical e laical como elemento essencialmente constitutivo da Ordem e, menos ainda, que na sua mente e nos seus propósitos tivesse pensado em fundar uma Ordem exclusiva ou preferencialmente laical¹¹⁰.

As questões sobre as *intenções* do fundador continuam sendo fonte de tensões. No entanto, há certo consenso, sobre dois pontos: a) que Francisco iniciou um movimento acessível a todas as pessoas do seu tempo; b) que a identidade clerical da Ordem tornou-se proeminente por conta da profissionalização dos frades e de uma maior inserção na vida eclesial por meio dos sacramentos e da pregação. Ou seja, a intuição inicial do fundador, fonte de debates entre os estudiosos do franciscanismo, foi comprometida pela absorção da Ordem na Igreja, principalmente através da sua legislação que priorizava o trabalho sacramental, reservado pela Igreja ao clero.

Giovane Merlo afirma que a aprovação da Regra de São Francisco pela Igreja e a passagem da exortação para pregação, favoreceu que sacerdotes afluíssem cada vez em maior número à fraternidade. Para ele, a conclusão é de que a “clericalização dos frades é um fenômeno, não exclusivo, que se inicia enquanto frei Francisco estava vivo e que terá como resultado a plena sacerdotalização da Ordem nos anos quarenta do século XIII”¹¹¹.

O interesse pela pessoa de São Francisco e o movimento franciscano tem proporcionado, especialmente nas últimas décadas, o aparecimento de numerosas biografias, análises do movimento franciscano, romances e outras pesquisas cujo foco de interesse vai da pessoa de Francisco aos franciscanos depois dele¹¹². Tendo em conta

¹¹⁰ CONFERÊNCIA DOS MINISTROS GERAIS DA PRIMEIRA ORDEM FRANCISCANA E DA TOR. **Declaração sobre a identidade franciscana**. Roma, 1999, p. 14.

¹¹¹ MERLO, G. **Em nome de São Francisco**: história dos frades menores e do franciscanismo até inícios do século XVI. Trad. Frei Ary E. Pintarelli. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 81.

¹¹² Um dos trabalhos pioneiros que se abriu à perspectiva histórico-crítica é o de Paul Sabatier, pesquisador protestante que afirmava: “Se o São Francisco das lendas é grande, infinitamente maior é aquele da história”. Seu livro, “vida de São Francisco”, escrito em 1894 foi traduzido em diversas línguas, e tinha como objetivo desmistificar o Francisco das lendas medievais. Nesta mesma perspectiva, Donald Spoto, teólogo norte-americano escreveu sua biografia com o título de **Francisco de Assis: o santo relutante**. Trad. S. Duarte, Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2010, um retrato do homem por trás do santo. Um historiador que não escondeu sua admiração por Francisco de Assis foi Jacques Le Goff. Ele reuniu num

esta diversidade literária, entendemos ser importante uma análise sobre a produção coletiva da identidade franciscana na historiografia da Ordem.

Vale ressaltar que o estudo desta temática foi abordado na tese de doutorado do professor Edson Armando Silva. No segundo capítulo, quando o autor trabalha o *capital simbólico franciscano*, ele procurou caracterizar os elementos que serviram de base para a construção identitária franciscana, e materializaram essa experiência em um texto espiritual e normativo. A ênfase é dada aos grupos de franciscanos, que interpretaram continuamente as intenções do Santo conforme se apropriavam do capital simbólico, segundo atestam as fontes sobre as quais Silva trabalhou¹¹³. Seguimos uma abordagem semelhante quanto à reforma Capuchinha ocorrida no século XVI. Após trezentos anos de fundação, as tensões internas a respeito da utopia fundadora estavam vivas e latentes entre diversos grupos que reclamavam a herança franciscana, como reconhecimento de sua pertença ao movimento de penitência iniciado por Francisco. A institucionalização do movimento gerou numerosas interpretações do *desejo original do fundador*, que consequentemente ocasionou as constantes divisões.

Abaixo temos um quadro de referências com datas aproximadas, da diversidade do movimento franciscano nos três primeiros séculos. O Gráfico 1 considera apenas as comunidades franciscanas católicas, já que o movimento estendeu-se também à reforma protestante.

livro, **São Francisco de Assis**. trad. Marcos de Castro, Rio de Janeiro: Editora Record, 2001, 251p., suas reflexões sobre a pessoa de Francisco e do movimento franciscano. Também Eric Doyle faz um apanhado geral sobre a produção franciscana desde o século XIII até hoje em: **Francisco de Assis: além do tempo e do espaço**. Petrópolis: Vozes, 1981. Já John Sack, em **A conspiração franciscana**. trad. Maria Luiza Newland e Márcia Alves, Rio de Janeiro: Editora Sextante, 2007, 440 p., transformou um fato histórico (o “desaparecimento” do corpo de São Francisco) em uma trama de ficção contagiante.

¹¹³ SILVA. Edson Armando. **Identidades Franciscanas no Brasil: A Província da Imaculada Conceição – Entre a restauração e o Concílio Vaticano II**. Tese (Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense). Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, 2000.

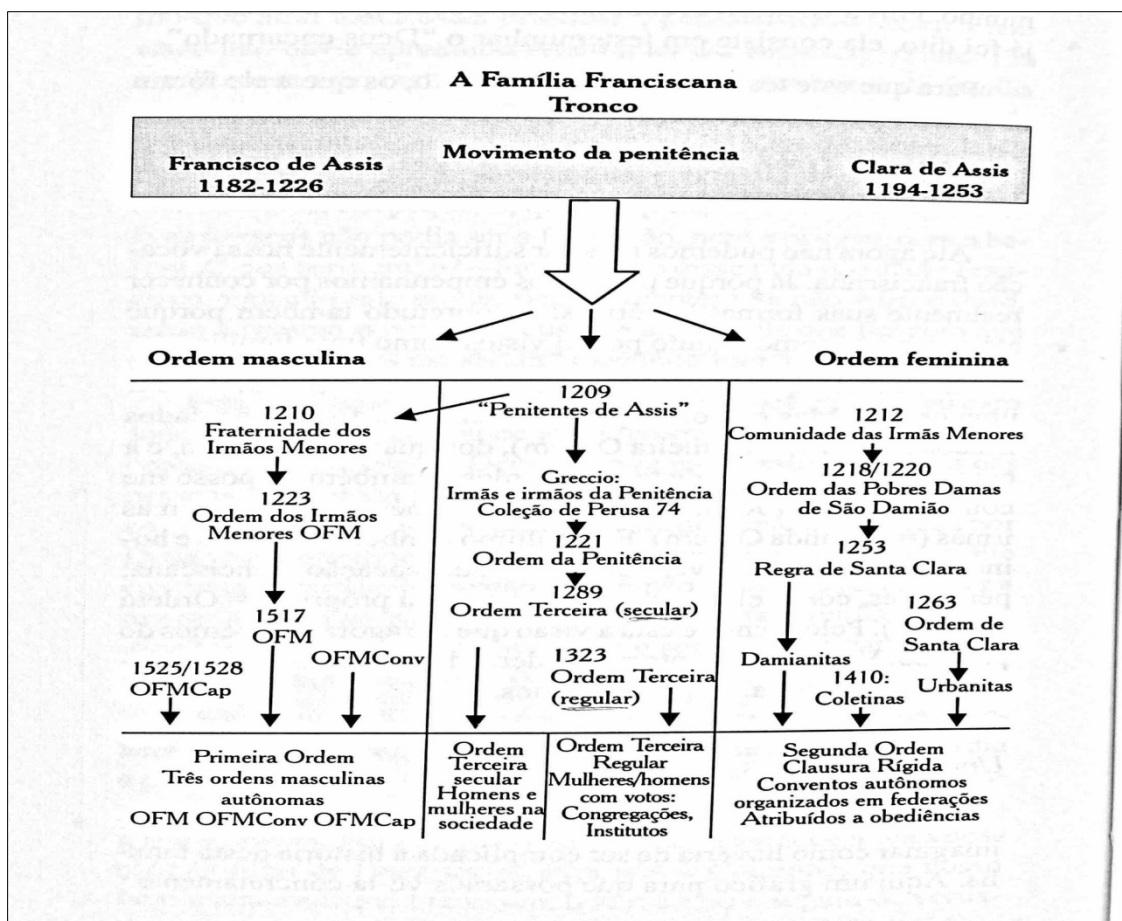


Gráfico 1: As divisões no movimento franciscano.

Fonte: Rotzetter, 2003, p. 40

A reforma capuchinha, tornou-se, em pouco tempo, a agremiação mais numerosa de descontentes com os rumos que a Ordem se encontrava naquele momento. Eles requisitavam uma leitura radical da regra de São Francisco e buscavam reviver o ideal de um *franciscanismo primitivo* que supunham perdido.

O Quadro 1 fornece as dimensões, em números aproximados, do desenvolvimento da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos no primeiro século e da sua representatividade na Igreja. Note-se que em pouco menos de cem anos, o número de religiosos salta de algumas dezenas para milhares, espalhados praticamente por toda Europa ocidental.

<i>ANO</i>	<i>PROVÍNCIA</i>	<i>CONVENTOS</i>	<i>RELIGIOSOS</i>
1529	-	4	30*
1536	12		700*
1550	15*		2.500
1575	18		3.300*
1578	21	325	3.746
1599	30	689	3.746
1602	30	713	8.803
1605	34	757	9.595
1608	35	808	10.708
1613	39	918	12.461
1618	40	1.030	14.846

Quadro1: Expansão numérica da OFMcap no primeiro século (1528-1618).

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

Quais razões contribuíram para que houvesse uma forte adesão ao movimento reformista que fazia uma leitura radical da vida de São Francisco de Assis? Será que podemos associar o sucesso da reforma capuchinha àquilo que Alberoni observa como núcleo comum dos pequenos e grandes movimentos, ou seja, “processos complexos em

que se criam campos de solidariedade, frentes de batalha, conflitos, reestruturações, catástrofes e revitalizações?”¹¹⁴.

Vamos nos deter um pouco mais na representação da identidade franciscana cunhada pela reforma capuchinha.

2.1.1. A reforma capuchinha: a luta das representações da identidade franciscana

Para além da configuração sagrada, em torno das quais muitas vezes se revestem os fenômenos religiosos, existem lutas de poder e pelo poder¹¹⁵. Nos propomos a analisar os acontecimentos que levaram a divisão da Ordem, no século XVI, em três grupos (Observantes, Conventuais e Capuchinhos)¹¹⁶, de maneira que cada qual utilizou-se de instrumentos para afirmar sua pertença e continuidade ao pensamento de São Francisco.

Para nossa análise, utilizaremos os conceitos de *representação*, de Chartier, de *capital simbólico* de Pierre Bourdieu e *estado nascente* de Francesco Alberoni, que são importantes ferramentas teóricas para compreender os eventos que culminaram na reforma capuchinha.

As representações são, para Chartier, formas de organizar e aprender o mundo social. Elas são determinadas pela classe e posição social, poder e dominação e “produzem as estruturas que os indivíduos ou grupos dão sentido a seu mundo”¹¹⁷. Por isso, “as representações do mundo social assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos

¹¹⁴ ALBERONI, F. **Gênese**: como se criam os mitos, os valores e as instituições da civilização ocidental. Trad. Mário Fondelli. Rio de Janeiro: Rocco, 1999, p. 364.

¹¹⁵ Esta mesma opinião tem Miceli para quem a compreensão das práticas e discursos da religião “encontra-se referida às lutas dos grupos de agentes cujos interesses materiais e simbólicos tornam o campo religioso um terreno de operação para as lutas entre diferentes empresas de bens de salvação”. Cf. MICELI, Sérgio. In: BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. Org. Sérgio Miceli. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007, p. 13.

¹¹⁶ Esta divisão em três grupos ou famílias da primeira Ordem é mais correta para o século XVII em diante. No período do século XVI, haviam mais de vinte ramos autônomos, sendo os mais significativos os Celestinos, Clarenos, Hubertinos, da Reforma de Gentil, da Reforma de Paulo de Trinci, Coletanos, Reformella, Matinianos, Amadeítas, Descalços, etc. CROCOLI, SUZIN. **A regra de São Francisco**. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 30.

¹¹⁷ CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações**. Trad. Maria Manuela Galhardo. 2ª edição, Coleção Memória e Sociedade. Portugal: Difel Edições, 2002, p. 66.

interesses de grupo que as forjam”¹¹⁸, ou seja, são historicamente definidas. Esta constatação de Chartier nos fornece alguns elementos de análise sobre os acontecimentos que culminaram nas divisões da Ordem no século XVI.

As representações sobre a regra de São Francisco, legitimada pelo grupo majoritário no poder, era contestada pela demasiada adequação institucional à Igreja, de forma especial com relação a proeminência clerical que a Ordem tomou. Porém a *violência simbólica*¹¹⁹ aplicada aos mais exaltados e a concessão de privilégios a diversos focos de resistência, evitou maiores rupturas, mesmo sob tensões. No século XVI, no entanto, a Ordem franciscana experimentará duas grandes rupturas: a primeira pela bula *Ite et vos*, de 29 de maio de 1517, do papa Leão X. Esta bula quis realizar a unidade da Ordem, dividida entre Conventuais e Observantes e um leque de outras famílias da observância. Porém, “na história, ela ficou conhecida como bula de divisão entre Observantes e Conventuais e de união entre várias famílias da observância”¹²⁰. A segunda ruptura, a dos Capuchinhos, foi realizada pela Bula do papa Clemente VII *Religionis Zelus*, endereçada aos freis Ludovico e Rafael de Fossombrone, que a confirmou em 1528 como Ordem independente¹²¹.

O *capital simbólico*¹²² do franciscanismo tinha sido assegurado, nos séculos posteriores à fundação, pelo reconhecimento eclesial que receberam. Isso deu notoriedade e autenticou os movimentos reformadores, mas o que determinou a sobrevivência desses grupos foi a sua filiação à Igreja e a proteção que dela recebiam.

¹¹⁸ Idem, p. 17.

¹¹⁹ A violência simbólica é utilizada pelo poder por meio do crédito concedido à representação. Chartier, apoiando-se em Pascal, Norbert Elias, La Bruyere, fala de dominação simbólica por meio do aparelho ou do aparato, que utilizam-se de “representações” construídas de maneira a induzir respeito e submissão, sem a necessidade de violência física. CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações**. 2ª edição, coleção memória e sociedade. Portugal: Difel Edições, 2002.

¹²⁰ D’ALATRI, Mariano. **Os capuchinhos**: história de uma família Franciscana. Trad. Adelino Piloneto. Porto Alegre: Edições Est, 1998, p. 13.

¹²¹ Outro nome dos primeiros capuchinhos é Matheus de Bacio. Por meio dele é que se inicia um novo ramo na família franciscana, mas estranhamente na bula de aprovação seu nome não é citado.

¹²² Para Bourdieu, o capital simbólico é uma medida do prestígio ou de carisma que um indivíduo ou uma instituição possui em determinado campo. Sendo assim, a partir desta marca de distinção, ele permite que um indivíduo, no caso uma instituição, desfrute de uma posição de destaque frente a um campo, e tal proeminência é reforçada pelos distintivos que reafirmam a posse deste capital. BOURDIEU, Pierre. **Capital Simbólico e classes sociais**. Trad. Fernando Pinheiro. Novos Estudos 96. 2013, p. 01-12. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002013000200008. Acesso em: 15 de Nov. 2017.

As fontes da Ordem Capuchinha¹²³ mencionam que os frades reformadores tinham convicção de representarem uma autêntica interpretação da Regra, onde acreditavam que o pensamento original do fundador estava grafado¹²⁴. Será a partir da leitura deste texto que os Capuchinhos forjarão seu próprio *capital simbólico*.

Quais traços distintivos foram *capitalizados* pelos Capuchinhos para serem reconhecidos como franciscanos e que ajudaram a forjar uma nova configuração em função de outras demandas sociais? Tendo em vista as tensões no século XVI que culminaram em movimentos de *purificação* religiosa, (Reforma Luterana, a Contra Reforma, reforma franciscana, carmelitana, fundação dos Jesuítas, etc), a interpretação sem *glosa*¹²⁵ da regra de São Francisco, buscada pelos primeiros Capuchinhos, aos poucos, estabelecerá o movimento como um ramo reconhecido da primeira Ordem.

Nos Estatutos de Albacina, um conjunto de orientações escrito em 1529, são descritas algumas opções pelas quais deu-se a reforma: “os pontos fundamentais sobre os quais insistem particularmente são a pobreza, a austeridade, a oração, a solidão e o silêncio”¹²⁶. Este primeiro estatuto não se constitui num texto normativo aprovado formalmente pela Igreja, que só ocorrerá em 1536, na chamadas constituições de Santa Eufêmia. Mas, os símbolos estabelecidos que delimitaram uma fronteira entre os Capuchinhos e os outros dois grupos franciscanos, os Observantes e os Conventuais, e que deram uma marca característica a estes frades, como a barba longa e o hábito marrom, estão ali delineados¹²⁷. Estes sinais favoreceram uma confluência entre o capital

¹²³ Trata-se de um conjunto de textos do século XVI, traduzido do latim e do italiano por estudiosos da Ordem na década de 1990, sendo organizador Fr. Vincenzo Criscuolo. Em assembleia da Conferência dos Capuchinhos do Brasil (CCB) em 2001, foi definida a tradução do texto italiano para o português por uma comissão de frades brasileiros, sendo finalizada em 2003 e editada em 2007 com o Título: **Os Capuchinhos: fontes documentárias e narrativas do primeiro século (1525-1619)**.

¹²⁴ Para Miccoli, essa convicção a respeito “de uma sequência ininterrupta pela opção de Francisco que, aos poucos, continuava a se desenvolver no tempo e no espaço, iria dividir os Menores a respeito das maneiras para fielmente observar e perpetuar o próprio modelo”. MICCOLI, Giovanni. **Francisco: o santo de Assis na origem dos movimentos franciscanos**. São Paulo: Martins Fontes, 2015, p. 18.

¹²⁵ Esta expressão, utilizada por Francisco segundo seus biógrafos para evitar muitas interpretações ao Evangelho, foi inserida na primeira linha das constituições após o capítulo geral dos Capuchinhos em 3 de junho de 1552, relacionada à pobreza: “*Altissima paupertas et Regula serventur ad mentem sancti patris Francisci, ad litteram et sine glosa*” (trad. A altíssima pobreza e a Regra sejam observadas segundo a mente do santo pai Francisco, literalmente e sem glosa). CRISCUOLO, V. **Os Capuchinhos: fontes documentárias e narrativas do primeiro século (1525-1619)**. Brasília: Edições CCB, 2007, p. 79.

¹²⁶ D'ALATRI, Mariano. **Os capuchinhos: história de uma família Franciscana**. Trad. Adelino Piloneto. Porto Alegre: Edições Est, 1998, p. 18.

¹²⁷ O capital simbólico capuchinho foi reforçado especialmente por estes dois sinais distintivos que ganharam notoriedade em histórias na Europa. Segundo alguns apócrifos, teria Mozart deixado uma

simbólico franciscano e a garantia de sucessivos privilégios dos papas aos Capuchinhos, o que determinou sua sobrevivência como um novo ramo da primeira Ordem.

Com o Concílio de Trento (1545-1563) e a necessidade de adaptação das Constituições, os Capuchinhos conhecerão um processo profundo de inserção nos trabalhos da Igreja e, conseqüentemente, um afastamento do idealismo primitivo. De acordo com Odair Verussa, a supervalorização do estado clerical em detrimento dos irmãos leigos na Ordem, estabeleceu duas classes de frades e se introduziram discriminações:

As mudanças irreversíveis nos costumes da Ordem se deram também aqui por um processo sacerdotalizante, pela criação de medidas penais, pela exasperação das normas jurídicas, pela intervenção dos cardeais protetores e da Congregação dos Religiosos, pela acentuação clerical do Concílio de Trento dada a toda a Igreja, bem acolhida por aqueles frades sacerdotes que já tinham mentalidade clerical e jurisdicista¹²⁸.

O que percebemos na institucionalização do movimento reformista capuchinho é um processo semelhante ao ocorrido no século XIII, com a fraternidade iniciada por Francisco de Assis. Há uma intuição inicial, que beira o heroísmo, porém, o grupo humano precisa estabelecer alguns princípios de organização, sem os quais a intuição não perdura. Com isso, dá-se início ao processo de institucionalização¹²⁹.

O estudo conduzido por Alberoni sobre o estado nascente¹³⁰ e o processo de institucionalização, ajuda-nos a compreender a flexibilização pela qual passou o

partitura junto a um convento capuchinho no qual hospedou-se, exaltando suas longas barbas. Trata-se da música "Venerabilis Barba Capucinorum", do século XVIII. Também o café expresso característico da Itália teria ganhado o nome de "cappuccino" em homenagem ao hábito marrom dos frades. Fato ou lenda, é inegável a influência que a Ordem teve na cultura popular europeia desde sua fundação.

¹²⁸ VERUSSA, Odair. **Uma Ordem de irmãos**. 2012, p. 06. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br> Acesso em: 25 de janeiro 2017.

¹²⁹ Théophile Desbonnets reconhece que uma intuição que não encontra sua institucionalização rapidamente desaparece. Mas ao permanecer dentro da instituição, legalizada, ordenada, continuada no tempo e no espaço, a intuição permanece como um "devir" ou seja, como possibilidade de recomeço. Sob tensão constante, há sempre movimentos que tentam recuperar esta intuição, fazendo sua própria leitura, ocasionando rupturas. DESBONNETS, T. **Da intuição à instituição**. trad. Hugo Baggio. Petrópolis: Vozes, 1987.

¹³⁰ Para Alberoni, o estado nascente é uma descontinuidade social provocada por uma experiência de morte e renascimento em nível individual [...] as sociedades, os grupos, periodicamente passam pela mesma experiência. São estes os momentos da mudança descontínua [...] o estado nascente, portanto, é uma experiência tanto individual quanto coletiva, que gera uma ação social de tipo novo, uma nova solidariedade, uma onda de choque sobre as estruturas estabelecidas e uma vontade de renovação radical, uma exploração do possível, procurando realizar alguma coisa daquilo que havia sido vislumbrado". ALBERONI, F. **Gênese: como se criam os mitos, os valores e as instituições da civilização ocidental**. Trad. Mário Fondelli. Rio de Janeiro: Rocco, 1999, p. 37.

movimento franciscano, que ora busca o ideal primitivo, ora se organiza justamente como era o ambiente contestado. Para Alberoni, por mais paradoxal que pareça, essa prática é parte do processo em que se constitui novos movimentos e que garante sua sobrevivência na história

O grupo de homens entre os quais se constitui o estado nascente tenta sempre construir uma modalidade de vida totalmente diferente da cotidiana e institucional. Ao fazer isso, contudo, justamente para explorar esta possibilidade, é forçado a dar-se uma forma, uma estrutura, a tornar-se em certa altura projeto concreto e histórico, a chocar-se com as forças concretas e históricas presentes, transformando-se assim, ele mesmo, numa instituição e numa cotidianidade¹³¹.

Esse movimento de tensão entre descontinuidade e continuidade, de acordo com Silva não são excludentes, como a lógica de Alberoni deixa entender. No caso do movimento franciscano “apesar do avanço do processo de institucionalização, nunca desaparece a possibilidade de renovação dos laços de solidariedade e o despontar de novas ocasiões de heroísmo”¹³².

A reforma capuchinha enquadra-se nesta perspectiva à medida que tenciona um movimento já constituído e de certa maneira estabilizado, a rever seus conceitos. A procura por um *franciscanismo autêntico*, levou os frades reformadores a uma configuração da regra e do testamento de São Francisco para, “satisfazer às evoluções e às novidades religiosas que apareceram nos primeiros decênios do século XVI”¹³³. O processo de institucionalização do movimento capuchinho significou uma possibilidade de sobrevivência e efetivação dos ideais que levaram ao rompimento e construção de uma nova família religiosa, através de uma legislação minuciosa que demarcou o modo de ser capuchinho.

As constituições são o texto fundamental que orienta a Ordem quanto ao cotidiano. É uma construção coletiva e busca dar a identidade do grupo. Depois da tripla divisão da Ordem masculina, sendo a regra de São Francisco comum a todas, foi por meio das Constituições que cada grupo buscou definir suas características no movimento.

As constituições capuchinhas tem um histórico curioso. Em 1529, em Albacina,

¹³¹ Idem, p. 38

¹³² SILVA, Edson Armando. **Identities Franciscanas no Brasil: A Província da Imaculada Conceição – Entre a restauração e o Concílio Vaticano II**. Tese (Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense). Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, 2000, p. 68.

¹³³ MERLO, G. **Em nome de São Francisco: história dos frades menores e do franciscanismo até inícios do século XVI**. Trad. Frei Ary E. Pintarelli. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 262.

realizou-se o primeiro capítulo geral dos frades menores de vida eremítica, como eram anteriormente conhecidos os Capuchinhos. Neste capítulo foram elaboradas as *Ordenações de Albacina*, que são “um conjunto projetual-normativo importante e interessante de atualizar a proposta religiosa que provinha de São Francisco [...] e que teve como principal, senão único redator, frei Ludovico de Fossombrone”¹³⁴.

Passados apenas 6 anos, em novembro de 1535 em Roma, outro capítulo foi realizado e novas constituições deveriam ser definidas. Como neste capítulo foram eleitos frades que possuíam formação universitária, chamados doutos, e que haviam aderido recentemente ao movimento, um conflito se armou entre eles e Frei Ludovico, um dos idealizadores da reforma. O choque de interpretações de um *franciscanismo das origens* com um franciscanismo que respondesse aos anseios de meados do século XVI, teve como desfecho trágico a supressão de frei Ludovico da Ordem¹³⁵.

Em 1536, o texto das novas constituições foram aprovadas e deram um caráter jurídico e formal àquele das Ordenações de Albacina. De acordo com Villapadierna,

O texto, dividido em 12 capítulos, correspondentes aos da regra, eram um comentário espiritual e uma aplicação prática da regra a ser observada literalmente, sem atenuações nem privilégios tendentes ao relaxamento; estabeleciam uma organização mais clara da fraternidade e um maior equilíbrio entre a vida contemplativa e ativa¹³⁶.

Após a revisão de 1536, que mudou sensivelmente o texto e sua formatação, mais duas adaptações foram realizadas: em 1552 e 1575, ocorridas à pedido do papa Gregório XIII, com o breve *Cum Capitulum Generale*, que ordenou ao capítulo geral dos Capuchinhos adequar as constituições aos cânones e decretos do Concílio de Trento. Estas etapas, desde a formulação de um texto normativo, acordado pelo grupo como foi o de 1529 até um mais jurídico e formalmente aprovado pela Igreja como o de 1536,

¹³⁴ Idem, p. 253.

¹³⁵ De acordo com o testemunho de frei Bernardino de Colpetrazzo, na obra “*Simple e devota história da origem da congregação dos Frades Capuchinhos*”, uma crônica publicitária escrita nos anos oitenta do século XVI, depois de 1536, “não se pode mais saber o que aconteceu com ele, a não ser o que dele disseram: que estava nas montanhas de Cagli, num lugar escondido, sabido apenas por um amigo seu que, uma vez por semana, levava-lhe um pouco de pão; e que levava uma vida de anacoreta”. MERLO, G. **Em nome de São Francisco**: história dos frades menores e do franciscanismo até inícios do século XVI. Trad. Frei Ary E. Pintarelli. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 262.

¹³⁶ VILLAPADIerna, Isidoro Agudo. **Os capuchinhos e a Santa Sé**: documentos pontifícios. In CRISCUOLO, Vincenzo (Org.) **Os Capuchinhos**: fontes documentárias e narrativas do primeiro século (1525-1619). Brasília: CCB, 2007, p. 74-75.

determinam o *processo natural* que Alberoni descreveu como sendo comum aos movimentos: a passagem do estado nascente para a institucionalização.

Após as adaptações realizadas no século XVI, as Constituições capuchinhas permaneceram inalteradas até o Concílio Vaticano II, ou seja, sendo em 1968 revistas para se adequar ao Concílio.

2.1.2 A identidade franciscana num mundo líquido e as novas configurações das Constituições capuchinhas.

A identidade capuchinha constituiu-se, a partir do século XVI, sob um aparato doutrinal e simbólico, publicamente reconhecido, que deu aos membros da Ordem uma noção de estabilidade num ambiente social com poucas transformações. Esta identidade provinha de identificações como o hábito, a barba, o convento, o modo de vida austero que o capuchinho deveria levar. Estes elementos eram suficientes numa sociedade também acomodada a noção de estabilidade, de uma pretensa clareza de posições que, desde a modernidade, vem sofrendo profundas transformações. De acordo com Caldeira,

O processo histórico que levou a cabo o que se conhece como modernidade substituiu a cosmologia aristotélica cristã (escolástica), oferecendo elementos para a configuração de um novo paradigma na estruturação de sentido dos indivíduos. O eixo de percepção do mundo passou a se deslocar de um mundo hierarquicamente construído, no qual a instituição religiosa tinha papel significativo, para uma nova forma de organização social, na qual a subjetividade emerge como valor e o indivíduo se encontra imbuído de seu próprio destino¹³⁷

Numa nova configuração social, especialmente as profundas transformações ocorridas no último quarto do século XX, a problemática das identidades surge como uma “questão extensamente debatida e discutida”¹³⁸. A percepção é de que “as velhas identidades estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado”¹³⁹. Essa é uma das características da modernidade, sua fluidez.

¹³⁷ CALDEIRA, Rodrigo Coppe. **Os baluartes da tradição**: o conservadorismo católico brasileiro no Concílio Vaticano II. Curitiba: Editora CRV, 2011, p. 28.

¹³⁸ HAAL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Trad. Tomás Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014, p. 09.

¹³⁹ Idem.

Bauman sugere que o momento de maiores transformações sociais na modernidade, que ele localiza na década de 1960, passou de sua fase sólida para a líquida, ou seja

Para uma condição em que as organizações sociais (estruturas que limitam as escolhas individuais, instituições que asseguram a repetição de rotinas, padrões de comportamento aceitável) não podem mais manter sua forma por muito tempo (nem se espera que o façam), pois se decompõe e se dissolvem mais rápido que o tempo que leva para moldá-las e, uma vez reorganizadas, para que se estabeleçam¹⁴⁰.

Desde que Marx e Engels cunharam a frase: "tudo que era sólido e estável se esfumaça"¹⁴¹, todos os sólidos que no passado forjavam crenças e lealdades, como as instituições, o sagrado, a tradição, direitos e obrigações, eram impedimentos para o espírito moderno capitalista, que necessitava de um ambiente mais fluído onde pudesse se estabelecer. Essa característica deslocou-se para outras instâncias como trabalho, família, intimidade, indivíduo e inclusive para a Igreja.

Ao enfatizar a atualização das instituições da Igreja, o Vaticano II reconheceu que ela não está imune aos desgastes do tempo e, portanto, sofre as tensões de continuidade e descontinuidade, tradição e modernidade. Como manter a tradição, aqui entendida como um conjunto de elementos (simbólicos, costumes, memórias) que expressam a identidade, sem abrir mão da inserção na modernidade que tem como característica ser um "um mundo em disparada"¹⁴²? É nesta dinâmica que interpretamos as frequentes atualizações das constituições no pós-Concílio como uma necessidade da instituição em manter-se atualizada, uma vez que na modernidade as mudanças são contínuas.

O ministro geral da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos, Fr. Mauro Jöhri, escreveu uma carta circular que teve como finalidade trabalhar a questão da identidade franciscana da Ordem sob o título "Identidade e pertença dos frades Capuchinhos". Segundo Jöhri, "a identidade sem a consciência de pertencer corre o risco de permanecer abstrata, assim como a pertença sem uma identidade precisa corre o risco de permanecer

¹⁴⁰ BAUMAN, Zygmunt. **Tempos Líquidos**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, pos. 15.

¹⁴¹ MARX, Karl Heinrich; ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista**. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/manifestocomunista.pdf>. Acesso em: 09 de jan. 2018, p. 12.

¹⁴² GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editores, 2002, p. 22.

vazia e sem orientação"¹⁴³. Esta dialética entre pertencimento e identidade, na carta entendida como um conjunto de aspectos que a caracterizam, como vida fraterna, trabalho, pobreza, etc, tendo como referência a experiência de Francisco de Assis e a reforma capuchinha do século XVI, foi tensionada pelo Concílio que exigiu mudanças na legislação. A exigência atingiu o entendimento que as Ordens e Congregações tinham de si mesmas, exigiu um enfrentamento a nível teórico e prático a respeito de uma concepção de identidade que até então se fixava mais no essencialismo que no nominalismo¹⁴⁴.

O percurso das constituições capuchinhas a partir do Concílio Vaticano II, em contraposição ao Concílio de Trento, é sintomático. De Trento ao Vaticano II houve apenas uma adaptação, a de 1575, que a revisou para adequar ao Concílio de Trento. Do Vaticano II em diante as revisões foram mais frequentes. A primeira versão *Ad Experimentum* (para experiência) das novas Constituições capuchinhas foram publicadas após o Capítulo Geral dos Capuchinhos de 1968, realizado em Roma, e depois novamente revisadas nos Capítulos de 1970, 1974, 1982 e 1988.

Em 1983 foi promulgado o novo Código do Direito Canônico, uma vez que o anterior era de 1917, e por este motivo o texto das constituições foi novamente revisado para adequar-se às novas normas. Em 1986 a Congregação para os Institutos de Vida Consagrada e para as Sociedades de Vida Apostólica, órgão da Igreja responsável pelos institutos religiosos, enviou o decreto de aprovação, assinado pelo prefeito da Congregação, cardeal Jerônimo Hamer. As inserções nas Constituições, baseadas no novo Código do Direito Canônico, passaram pelo Capítulo Geral de 1988 e foram inseridas no texto apresentado à Congregação para os Institutos de Vida Consagrada e para as Sociedades de Vida Apostólica, sendo definitivamente aprovada em carta de 07

¹⁴³ JÖHRI, Mauro. Identidade e pertença dos freis Capuchinhos. Roma, 2014, p. 02.

¹⁴⁴ Estas diferentes concepções de identidade foram trabalhadas por Claude Dubar que chama de *essencialista* a noção de identidade ligada ao pensamento do filósofo grego Parmênides e sua conhecida frase "o ser é, o não ser não é". São essas essências "que garantem a permanência dos seres, de sua mesmidade que se torna, assim, definida de maneira definitiva. A identidade dos seres existentes é o que faz com que permaneçam idênticos, no tempo, à sua essência". Já a concepção *nominalista*, fruto do pensamento de Heráclito, que afirmava a impossibilidade de se banhar no mesmo rio duas vezes, é antagônica ao essencialismo. Postula a mudança, onde "a identidade de todo e qualquer ser empírico depende da época considerada, do ponto de vista adotado". DUBAR, Claude. **A crise das identidades**: a interpretação de uma mutação. trad. Mary Amazonas L. de Barros. São Paulo: Edusp, 2009, p. 12-13.

de fevereiro de 1990¹⁴⁵.

A burocracia eclesiástica revela que a problemática das identidades levanta também questões sobre a relação entre tradição e modernidade, um vez que “a modernidade é uma ordem pós-tradicional, mas não uma ordem em que as certezas da tradição e do hábito tenham sido substituídas pela certeza do conhecimento racional”¹⁴⁶. É nesta tensa relação que temos o pano de fundo das reformulações constantes do texto constitucional que foi revisto e corrigido de 1968 até 1990, data de sua aprovação.

A atualização das Constituições reeditou na Ordem uma discussão que desde o Concílio de Trento estava dormente: sobre a identidade clerical ou leiga da Ordem. De fato, em nenhum momento no texto constitucional há qualquer menção que a defina como clerical ou leiga. É utilizada a expressão, que perpassa todo o texto, de *Ordem de irmãos*, *irmãos menores* ou simplesmente *frades*. Essa discussão ressurgiu, oficialmente, a partir da renovação proposta pelo Concílio Vaticano II, mas ainda não foi juridicamente resolvida pela Igreja que exige um posicionamento mais claro da Ordem. De acordo com Verussa:

Nos últimos quarenta anos os ministros Gerais Capuchinhos vem reiterando o pedido à Congregação dos Religiosos para que a Igreja reconheça a Ordem como fraternidade, onde leigos e presbíteros dedicados à vivência dos valores da vida consagrada têm um carisma comum. Ainda em 2007 em visita à nossa Província, Frei Mauro Jöhri [ministro geral] nos relatou sua audiência com o papa Bento XVI e as diferentes compreensões expressas por ambos. A posição oficial da Ordem Capuchinha é, pois de retorno às origens franciscanas e da nossa Reforma, de resgate da Ordem de Irmãos¹⁴⁷.

Ainda que no Código do Direito Canônico tenha uma brecha jurídica que permite esta posição dos capuchinhos¹⁴⁸, a Ordem apresenta-se, senão de direito mas de fato, clericalizada. Por exemplo o termo *padres* capuchinhos e não *frades capuchinhos* era

¹⁴⁵ O percurso dos textos jurídicos da Ordem franciscana, inclusive dos textos constitucionais dos capuchinhos, encontra-se no proêmio das Constituições Capuchinhas de 1990, onde é descrito de maneira pormenorizada o processo que o texto passa até chegar a aprovação definitiva pela Igreja. CONSTITUIÇÕES DO FRADES MENORES CAPUCHINHOS. Trad. José Carlos Correia Pedroso. São Paulo: CCB, 1992, p. 23-25.

¹⁴⁶ GIDDENS, Antony. **Modernidade e Identidade**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2002, p. 10.

¹⁴⁷ VERUSSA, Odair. **Uma Ordem de irmãos**. Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br> Acesso em: 25 de jan. 2017, p. 06.

¹⁴⁸ Afirma o Código do Direito Canônico que “o estado de vida consagrada, por sua natureza, não é nem clerical nem laical”. **Código Direito Canônico**. 12ª edição, São Paulo: Loyola, 2005, Livro II, Cân. 588, p. 293.

comumente utilizado pelos religiosos desta Ordem, destacando uma proeminência clerical.

Na historiografia capuchinha, podemos enumerar ao menos três fatores que foram determinantes para que a identidade clerical fosse ressaltada: em primeiro lugar, a adequação das constituições de Santa Eufêmia em 1575 ao Concílio de Trento, de tendência clerical que ressaltou o papel do padres em detrimento dos irmãos leigos da Ordem. Em segundo lugar, a inserção dos Capuchinhos, no século XVII, na *Propaganda Fide*, órgão da Igreja que coordenava a missão no mundo¹⁴⁹. O que motivou esta escolha foi o grande número de religiosos sacerdotes aliado à falta de campo de trabalho na Europa e aos interesses da Igreja no novo continente Americano, praticamente nas mãos dos reinos católicos de Portugal e Espanha. O terceiro fator foi a reforma dos estudos promovida durante o generalato de Frei Bernardo de Andermatt (1885-1908), que inseriu o seminário tridentino, chamado na Ordem de Seráfico, que oficializou uma posição clericalista na formação dos frades.

As mudanças ocorridas no cenário mundial desde o Vaticano II e a inserção da vida religiosa em ambientes com menor controle institucional da Igreja, como favelas, fábricas, organizações sociais, trouxe enfrentamentos entre a Santa Sé e algumas Congregações Religiosas. Houve casos em que as revisões nos textos constitucionais não foram aceitos pela Cúria Romana, que os achava muito audaciosos. Isso levou o papa Paulo VI em 1971, a escrever uma encíclica dirigida aos religiosos, chamada *Evangelica Testificatio*. Nela o pontífice retoma os princípios elencados no Concílio e alerta para que a relação entre tradição e modernidade não seja ocasião de se negar uma ou outra.

A *Evangelica Testificatio* surgiu como um freio após alas progressistas das congregações promoveram mudanças no estilo de vida e no trabalho dos religiosos, definidas pelo papa como arbitrárias:

¹⁴⁹ De acordo com Iriarte, a *Propaganda Fide* teve início com a Bula *Inscrutabili Divinae*, de 22 de junho de 1622, promulgada pelo Papa Gregório XV. A função da Congregação era de propagar a fé católica no mundo inteiro, com a específica competência de coordenar todas as forças missionárias, de estabelecer diretrizes para as missões, de promover a formação do clero e das hierarquias locais, de encorajar a fundação de novos Institutos Missionários e por fim, de prover ajuda material para as atividades missionárias. A nova Congregação torna-se, deste modo, o instrumento ordinário e exclusivo do Papa e da Sé Romana, para o exercício de jurisdição sobre todas as missões e cooperação missionária. IRIARTE, Lázaro. **História Franciscana**. Petrópolis: Vozes-Cefepal, 1985, p.

A audácia de certas transformações arbitrárias, uma desconfiança exagerada em relação ao passado, mesmo quando ele atesta a sapiência e o vigor das tradições eclesiais, uma mentalidade demasiado preocupada em conformar-se, apressadamente, com as transformações que abalaram nosso tempo, puderam induzir alguns a considerarem caducas as formas específicas da vida religiosa¹⁵⁰.

Para evitar um choque semelhante com a cúria, os Capuchinhos formaram comissões que adequassem o texto constitucional dentro dos critérios de aceitabilidade da Congregação para os Institutos de Vida Consagrada e para as Sociedades de Vida Apostólica.

O novo texto das constituições partia da necessidade de responder às transformações internas da Igreja e da Ordem, solicitadas pelo Vaticano II. Contudo, ele também expressava clamores externos à realidade eclesial da década de 1960 em diante. O mundo vivia um momento impar no pós-guerra com os *anos dourados*, que segundo Hobsbawm, estendeu-se de modo desigual, a todas as nações, com um espetacular crescimento econômico. No entanto, ainda neste mesmo período, das décadas de 1950 a 1980, surgiram demandas sociais até então pouco conhecidas, como o despertar ecológico, ocasionado pelo crescimento industrial desregulado; o contraste entre riqueza e pobreza, especialmente riqueza do chamado *primeiro mundo* com a pobreza do *terceiro mundo*; movimentos de contestação como o movimento estudantil de maio de 1968 na França que se alastrou com reivindicações contra os padrões conservadores da época¹⁵¹.

A partir de 1971, a pedido do governo geral dos Capuchinhos, e passados 3 anos da experiência das novas constituições, o texto foi submetido a uma pesquisa internacional liderada por especialistas¹⁵² na área de análise estatística e por uma comissão de frades de várias províncias do mundo, que foi denominada *Comissio de Statu Renovationis Ordinis*. O trabalho durou dois anos e foi apresentado no capítulo geral de 1974. A intenção era perceber como a crise de identidade que atingiu as instituições católicas e a própria sociedade no século XX, se apresentou na Ordem e era

¹⁵⁰ PAULO VI. **Evangelica Testificatio**. Sobre a renovação da vida religiosa segundo os ensinamentos do Concílio. São Paulo: Paulinas, 1971, p. 04.

¹⁵¹ HOBBSAWM, Eric. **A era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)**. Trad. Marcos Santarrita. 2ª. edição, 50ª. Reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p. 253ss.

¹⁵² A pesquisa documentada foi publicada sob o título de **Os Capuchinhos: análise de uma ordem religiosa**. Renzo Carli; et al. Trad. José Carlos Correia Pedroso. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1980. A Comissão era composta pelo Prof. Franco Crespi, diretor do Instituto de Sociologia da Universidade Internacional Pró-Deo, e professor da Universidade de Perugia, Pelo prof. Renzo Carli, psico-sociólogo da Universidade Católica do Sagrado Coração, Pelo prof. José Landucci, diretor do Centro de Pesquisa e Estudos de Gênova e mais alguns religiosos que formaram uma comissão permanente.

percebida pelos seus membros no âmbito de suas estruturas e atividades. Os dados levados em conta foram: idade, país, região, clérigos e leigos. Foram feitos questionamentos sobre as constituições que há pouco haviam sido reformuladas. Alguns dados são interessantes:

- a) Sobre as novas constituições: 48% julgaram positivas as mudanças, enquanto 39% negativas; dos que julgaram positivas 77,5% eram de frades jovens, enquanto 33,7 dos mais velhos julgaram negativamente as mudanças.
- b) Conhecimento das novas constituições: leitura: 72,4% leu uma vez; consulta 69,8% as vezes e 48,8% participou de algum estudo. Desses números, dizem os pesquisadores, há uma nítida tendência para os mais jovens¹⁵³.

O resultado deste trabalho demonstra que entre os mais jovens na década de 1970, as transformações na Ordem foram melhor recebidas que entre o grupo dos mais idosos. Também demonstra que os países europeus eram mais reticentes às transformações do que os sul americanos e asiáticos.

Os números, coletados no calor do movimento pós-conciliar, nos ajudam a compreender as tensões de geração existentes na Ordem e revelam algumas mudanças que lentamente se impõe. Por exemplo, a relação espiritual do homem do século XX com Deus é mediada pela alteridade, possivelmente influência dos fatos ocorridos no século XX como as duas guerras mundiais, movimentos de contestação, etc.

Este olhar sociológico da teologia reflete duas realidades históricas importantes: por um lado, demonstra que as Constituições expressam as constantes reconfigurações que as gerações de frades causam no movimento franciscano. Por outro lado, demonstra que as interações entre sagrado e profano não são tão opostas como se queria e que, portanto, a Igreja não é impermeável às transformações sociais.

No próximo capítulo, analisaremos, por meio das cartas circulares dos ministros gerais, como a redação do novo texto foi recebida e experimentada na Ordem a partir das

¹⁵³ CARLI, Renzo. **Os Capuchinhos**: análise de uma ordem religiosa. Trad. José Carlos Correia Pedroso. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1980, p. 109.

tensões reveladas pela documentação referida. As cartas circulares, cuja finalidade é exortar os frades na vivência dos ideais franciscanos, revelam-se, pela ótica do ministro geral, um importante espaço de análise para a compreensão dos enfrentamentos, acordos e no cotidiano dos anos pós-conciliares.

CAPÍTULO 3

“PARA ONDE VAI A ORDEM?”¹⁵⁴: O PROJETO DE RENOVAÇÃO NOS DISCURSOS DAS CARTAS CIRCULARES DO MINISTRO GERAL

“Quando surge este vivo interesse em recuperar certas “memórias históricas”, senão no contexto de um tempo acelerado em que as identidades se veem ameaçadas?” (BARROS, José D’Assunção. Memória e história. Rio de Janeiro, Editora Celta. 2007, pos. 630)

A apropriação do que chamamos de *projeto de renovação* na Ordem capuchinha, que foi idealizado a partir do Concílio Vaticano II, constituiu-se por meio de estratégias de revigoração da identidade Franciscana desde a releitura das fontes da Ordem dos séculos XIII e XVI e da produção de um discurso comprometido com as novas demandas da Igreja no ambiente pós-conciliar. O projeto iniciou-se com a realização do Capítulo geral em Roma e com a eleição de um novo ministro geral, frei Pascoal Rywalski (1970-1982) onde foi organizado um conjunto de instrumentos e que teve nas cartas circulares um meio efetivo de divulgação e promoção das reformas¹⁵⁵.

A leitura que fazemos deste projeto parte de uma dupla perspectiva, sendo, de um lado uma reformulação teórica a respeito da identidade capuchinha e de outro, uma (re) organização das estruturas de apoio para promover, fortalecer e dar visibilidade a esta identidade. Portanto, além de se constituírem em um valioso instrumento de análise, as cartas circulares também expressam a construção de uma nova representação social, conforme propõe Bourdieu: elas “são sempre determinadas pelos grupos que as forjam [...], produzem estratégias e práticas que tendem a impor uma autoridade e [...] a legitimar

¹⁵⁴ A frase interrogativa é também o título da carta circular de frei Pascoal Rywalski, enviada a toda Ordem com data de 15 de maio de 1973.

¹⁵⁵ Outros instrumentos operatórios criados neste período foram: a) a nível mundial o CPO, Conselho plenário da Ordem, onde são discutidos assuntos de interesse dos Capuchinhos no mundo, como sugerem os temas trabalhados até agora: I CPO: A vida Franciscana Capuchinha na América Latina; II CPO: A Oração; III CPO: A vida e atividade missionária; IV CPO: A formação para nossa vida; V CPO: A nossa presença profética no mundo; VI CPO: viver a pobreza em fraternidade; VII CPO: A nossa vida em minoridade; VIII CPO: A graça de trabalhar. B) em nível continental a ALAC (Assembleia latino-americana dos Capuchinhos), doze realizadas, sendo a primeira em 1979 em Nova Veneza-SP, onde são discutidos temas de interesse da Ordem na América-latina; c) em nível nacional a CCB (Conferência dos Capuchinhos do Brasil) para integrar as províncias e desempenhar um trabalho conjunto.

um projeto reformador”¹⁵⁶. Além do mais, as cartas circulares “incorporam tradições, sistemas de valores, formas institucionais, em suma, as imagens com que o grupo veicula e gere sua identidade”¹⁵⁷.

Para analisarmos o projeto de renovação a partir das cartas circulares, utilizaremos das que foram produzidas no período de 1970 a 1987 e perpassam três mandatos de ministro geral: dois governos de Frei Pascoal Rywalski (1970-1982) e um de Frei Flávio Roberto Carraro (1982-1987). As cartas dos dois governos em questão possuem uma temática variada e somam ao todo 79 do período de 1970 a 1987: 51 nos dois mandatos de Fr. Pascoal e 28 no primeiro mandato de Fr. Flávio, variando o número de páginas de 6 a 30. Das 79 cartas, escolhemos um grupo de 11 textos, sendo 6 do governo de frei Pascoal Rywalski e 5 do governo de frei Flávio Carraro.

Entendemos que este conjunto de textos possui uma temática pertinente sobre a questão da identidade franciscana, e nos auxilia no estudo das estratégias da Ordem para responder ao Concílio, formando um quadro de referência das disputas de sentido que tal situação provocou. Lembramos que este recorte abrange a etapa pós-conciliar onde havia um clima de euforia e incerteza, e as cartas circulares, são o instrumento do discurso oficial, onde estas situações estão refletidas¹⁵⁸.

As cartas circulares possuem uma longa história no movimento franciscano. Para que tenhamos uma primeira compreensão, vamos retomar um pouco desta trajetória.

3.1 O PERCURSO DAS CARTAS CIRCULARES NA HISTÓRIA DA ORDEM

As cartas circulares constituem-se uma fonte privilegiada para percebermos os processos cotidianos da instituição no decorrer de sua história mesmo compreendendo que é uma *narrativa oficial*, ou seja, construída de dentro. Sua importância porém não pode ser subestimada, já que para a análise de nossa construção historiográfica, nos

¹⁵⁶ BOURDIEU, P. **A história cultural**: entre práticas e representações. Portugal: Editora difusão editorial, 2002, p. 17.

¹⁵⁷ ZULIAN, Rosângela Woziack. **Entre o aggiornamento e a solidão**: práticas discursivas de Dom Antônio Mazzarotto, primeiro bispo diocesano de Ponta Grossa –PR (1930-1965), Florianópolis: UFSC, 2009 - Tese (Doutorado em História), p. 02.

¹⁵⁸ É sintomático que esta percepção esteja na carta circular do ministro geral, quando ele afirma: “estais lembrados, por acaso, do profundo sentimento de embaraço e de confusão que surgiu no ânimo de tantos nossos irmãos no momento das grandes mudanças efetuadas após a conclusão do Concílio Ecumênico Vaticano II? Não se sabia mais o que fazer”. CARRARO, Flávio Roberto. **Carta circular n. 2**. Roma, 1982, p. 05.

permite observar como a instituição, representada pelo ministro geral, busca formatar o indivíduo dentro dos limites estabelecidos por sua legislação.

O ministro geral exerce legalmente o papel de guardião da instituição, e tem a responsabilidade de lembrar ao frade o seu dever de filiação na identidade que assumiu espontaneamente. Ele é a *voz oficial* da instituição que dita o papel cultural que o religioso deve exercer, mesmo que tal religioso “não goste de desempenhar este ou aquele pormenor do papel, mas precisa fazer isso mesmo contra a vontade - porque assim o dita a descrição objetiva de seu papel”¹⁵⁹.

As cartas circulares são textos exortativos que tem como objetivo transmitir normas, ordens, avisos, ou mesmo delimitar comportamentos e homogeneizar as condutas no interior da Ordem. Na história franciscana, elas estão presentes desde século XIII, e o próprio Francisco de Assis utilizou-se delas para chegar a todos os frades.

O emprego deste modelo de correspondência na Ordem, de acordo com alguns historiadores do franciscanismo¹⁶⁰, adveio da necessidade de corrigir interpretações dúbias da Regra ou zelar pela sua identidade. Neste sentido, a Carta Circular estabeleceu-se como uma terceira via, depois da regra e das constituições, como instrumento de orientação do modo de vida franciscano.

Para Jacques Le Goff, as cartas que contém exortações de Francisco dirigidas à Ordem dos frades menores como um todo, são basicamente três:

Uma carta de obediência pela qual ele ordena a Frei Agnelo de Pisa que vá a Inglaterra para lá exercer o ofício de ministro; uma a um ministro falando-lhe dos problemas referentes à regra sobre os quais ele devia refletir antes do capítulo de pentecostes; e uma carta ao capítulo geral e a todos os irmãos contendo, além de sua confissão de ter pecado “seja por negligência, seja por causa da minha doença, seja porque sou ignorante e iletrado” [...] prescrições acerca da Eucaristia, da missa, da Sagrada Escritura, e do canto, no qual é preciso consagrar-se não “a melodia da voz, mas à conformação com o Espírito”¹⁶¹

Se partirmos da consideração do gênero *carta* proposto na compilação dos Escritos e biografias de São Francisco de Assis, onde se encontram as principais fontes

¹⁵⁹ BERGER, Peter. **O dossel sagrado**. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo, Paulus, 2013, p. 27.

¹⁶⁰ THOMPSON, A. **São Francisco de Assis: uma nova biografia**. Trad. Luiz Santos. Alfragide (Portugal): Casa das letras, 2012. Especialmente o capítulo 5 e 6 onde o autor trabalha os textos legislativos e o “afastamento” deles no movimento franciscano;

¹⁶¹ LE GOFF, Jacques. **São Francisco de Assis**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001, p. 99.

do primeiro século franciscano, temos um número maior de correspondências: carta a Santo Antônio (1224); Carta a todos os clérigos (1220); primeira e segunda carta a todos os custódios (1220); primeira e segunda carta aos fiéis (entre 1215 e 1223); Carta a frei Leão (data incerta) carta a um ministro dos frades menores (entre 1219 e 1220) carta a toda Ordem dos frades menores (1220); Carta aos governantes dos povos (1220) ¹⁶².

No entanto, a classificação como *Carta Circular*, onde encontram-se princípios doutrinários, normas e orientações, só pode ser dada a *Carta a toda Ordem*, escrita por Francisco possivelmente em 1220. Nela pode-se delinear algumas preocupações do Santo a respeito do andamento da fraternidade que tornou-se uma instituição forte: uma dose de desilusão com os caminhos que a Ordem tomou, seja porque os sacerdotes adquiriram cada vez mais importância em detrimento dos leigos, seja pelo descuido da observância da regra ou da oração do ofício divino. A admoestação final que ele faz na carta, inaugura na Ordem, podemos dizer assim, uma maneira de tornar este escrito um meio pedagógico para que os frades se eduquem nesta *religião*: “guardem consigo este escrito, ponham-no em prática e o conservem cuidadosamente”¹⁶³.

Depois de Francisco, o primeiro ministro geral, Frei Elias¹⁶⁴, escreveu sua própria carta circular dirigida a todas as províncias da Ordem sobre a morte de São Francisco, ocorrida no 3 de outubro de 1226. A data da carta é incerta, porém os historiadores franciscanos a localizam a apenas alguns dias depois do ocorrido¹⁶⁵. A estrutura é simples: um cabeçalho, onde está o remetente e o destinatário, o assunto e um pedido no final.

¹⁶² Trata-se de um volume único onde foram inseridas as traduções feitas em português de fontes franciscanas a partir da década de 1950, reunidas sob o título **São Francisco de Assis**. Escritos e biografias de São Francisco de Assis: crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano. 9ª edição, Petrópolis: Vozes, 2000.

¹⁶³ Carta a toda Ordem. In: **São Francisco de Assis**. Escritos e biografias de São Francisco de Assis: crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano. 9ª edição, Petrópolis: Vozes, 2000, p. 92

¹⁶⁴ Frei Elias, chamado ora de Assis, ora de Cortona, foi um dos mais destacados frades companheiros de São Francisco. Em 1217 dirigiu a missão franciscana do Oriente e assumiu o posto de vigário de São Francisco em 1221, com a morte de frei Pedro Cattani. Posteriormente, em 1232, será eleito ministro geral da Ordem, que governou até 1239, apesar de não ser sacerdote. Envolvido nas pendências entre o papado e o império, chegou a ser excomungado depois de ser ministro geral. Sua imagem ficou muito marcada nas fontes históricas franciscanas, sobretudo as de época mais tardia. A Frei Elias se devem o plano e os inícios da construção da célebre basílica de São Francisco em Assis. **São Francisco de Assis**. Escritos e biografias de São Francisco de Assis: crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano. 9ª edição, Petrópolis: Vozes, 2000, p. 40.

¹⁶⁵ O tradutor da carta, Edgar Orth, em comentário de rodapé do texto, explica que ela foi escrita e remetida nos dias sucessivos a morte de São Francisco e a fonte da qual foi traduzida, chamada de “Analecta Franciscana X”, não trás referência de data.

A informação a respeito da morte de São Francisco é transmitida segundo os critérios textuais do século XIII, onde predomina uma apresentação poética e alegórica, repleta de citação bíblica, que o situa no contexto da história da salvação:

Antes de começar a falar, suspiro e com razão: “os meus gemidos se espalham como a água pois o que me dava medo veio a atingir-me”, e atingiu também a vós; “o que eu temia me aconteceu” (Jó 3,24-25), aconteceu também a vós, pois “afastou-se de nós o consolador” (Lm 1,16) e aquele que “nos carregou em seus braços”(Os 11,3) como cordeiros retirou-se “para uma região longínqua” (Mt 29,33; Lc 19,12)¹⁶⁶.

Também os reformadores capuchinhos, no século XVI, também utilizaram-se das cartas circulares como instrumento de informação e instrução. O ministro geral, Bernardino de Asti, que governou a Ordem por duas vezes: de 1535 a 1538 e 1548 a 1557, ano de sua morte, enviou a primeira carta circular entre os Capuchinhos, datada do dia 06 de junho de 1548, escrita em Castrogiovanni, hoje Enna, na Sicília¹⁶⁷.

O texto é uma exortação à prática das virtudes, especialmente à caridade, à oração e a pobreza, e traça a identidade do frade capuchinho em meados do século XVI. A ênfase sobre a vida penitencial que tem na pobreza real sua expressão, é a maneira pela qual o autor pretende firmar a característica do movimento reformador no seio do franciscanismo. Para ele, a identidade do frade capuchinho é a pobreza pregada e praticada, como podemos perceber nesta passagem:

Se encontrarem alguém negligente na oração e ao qual agrada o caminho fácil e a abundância das coisas sensíveis e prega e louva a caridade, fugi dele e considerai-o suspeito [...] Se encontrarem um frade capuchinho que não seja observante e zeloso pela total prática da santíssima pobreza, tenha como suspeita a sua oração e o seu zelo pela pobreza [...] e infelizes aqueles frades capuchinhos que procuram relaxar o nosso modo de viver! Na verdade, não são frades menores de São Francisco, mas, antes, de Frei Elias, e, como fala o apóstolo, inimigos da cruz de Cristo, nosso Deus, e demolidores da nossa congregação¹⁶⁸.

Ainda no primeiro século da reforma capuchinha, as fontes trazem mais duas

¹⁶⁶ Frei Elias. Carta encíclica à toda Ordem. In: **São Francisco de Assis**. Escritos e biografias de São Francisco de Assis: crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano. 9ª edição, Petrópolis, Vozes, 2000, p. 1041.

¹⁶⁷ O texto aqui remetido está inserido na obra organizada por CRISCUOLO, Vincenzo (Org.) **Os Capuchinhos: fontes documentárias e narrativas do primeiro século (1525-1619)**. Brasília: CCB, 2007.

¹⁶⁸ ASTI, Bernardino. Carta Circular. In: CRISCUOLO, Vincenzo (Org.) **Os Capuchinhos: fontes documentárias e narrativas do primeiro século (1525-1619)**. Brasília: CCB, 2007, p. 278.

correspondências do gênero: a carta circular de Frei Tiago de Mercato Saraceno (1584-1586) escrita em 23 de agosto de 1584. Nela, a principal preocupação é disciplinar e há um pedido aos ministros provinciais que seus frades permaneçam em seus conventos de origem, que evitem “casas de banhos” que “não façam peregrinações” e nem “recebam parentes nos conventos”¹⁶⁹. A outra carta é de Frei Jerônimo de Sorbo (1596-1602), escrita em Cardano no dia 31 de outubro de 1597. Endereçada aos capuchinhos residentes na Suíça, informa que o ministro geral não poderá visita-los por conta de uma “peste na Alemanha, França, Flandres e contornos” e por isso utiliza a carta para animar a vocação na “religião” à qual filiaram-se pela obediência à regra e as constituições. O abandono do mundo (*fuga mundis*) é enfatizado como uma linha divisória entre o religioso e o secular, exaltando a pertença à Ordem como um *paraíso da religião*

Igualmente haveis de vos lembrar e colocar diante dos olhos o fim pelo qual deixastes o mundo e viestes para esta santa religião; porque reconhecendo que viestes livremente e sabendo que a vida é estreita, a regra estreitíssima e altíssima, para se alcançar o reino do céu, vos animareis prosseguir em tudo observar com fervor e grandíssima alegria¹⁷⁰.

Este breve apanhado histórico teve a intenção de mapear a produção de sentido que o discurso presente nos textos das cartas assumiu na Ordem e as reinterpretações do carisma franciscano que as gerações de frades suscitaram no movimento.

O ministro geral, por quem as cartas são produzidas, desempenha uma função que lhe dá legitimação na Ordem para a conduzir segundo os critérios da tradição e de acordo com as normas eclesiásticas. Ele possui um poder *legitimador* que lhe é concedido pelo próprio cargo.

3.2 O MINISTRO GERAL COMO PODER LEGITIMADOR NA ORDEM

O “poder legitimador”¹⁷¹ é um dispositivo institucional bastante eficaz de controle social, especialmente quando surgem ocasiões de crises individuais ou coletivas. Crise

¹⁶⁹ SARACENO, Tiago de Mercato. Carta Circular (1548). Idem.

¹⁷⁰ DE SORBO, Jerônimo. Carta circular (1597). Idem, p. 288.

¹⁷¹ Chamaremos aqui de “poder legitimador” o caráter sagrado pelo qual é investido o Ministro Geral da Ordem. As constituições reforçam este estereótipo ao afirmar: “amemos e obedeçamos generosamente ao ministro geral que foi constituído como [...] sucessor do santo fundador e vínculo vivo de união com a autoridade eclesiástica e entre os mesmos.” **Constituições dos Frades Menores Capuchinhos**. São Paulo: CCB, 1992, n. 10,1, p. 30.

como aquela surgida depois Concílio, chamada por historiadores, sociólogos e teólogos como *crise pós-Concílio Vaticano II*, que foi sentida nas estruturas da igreja católica nos anos subsequentes ao evento¹⁷².

Peter Berger, no capítulo dois do seu livro *O dossel Sagrado*, trabalha a questão da legitimação como controle social, uma vez que “os mundos construídos são intrinsecamente precários”¹⁷³. É esta precariedade do mundo que induz alguns indivíduos a sabotar os programas institucionais e que fazem com que o oscilante edifício social tenha necessidade do que chamamos aqui, parodiando Berger, de *poder legitimador*.

O *poder legitimador* na religião é autenticado por uma noção de continuidade que sobrepuja o tempo e o espaço, uma vez que foi transmitido *desde o início*. De acordo com Berger, “a religião legitima as instituições infundindo-lhes um *status* ontológico de validade suprema, isto é, *situando-as* num quadro de referência sagrado e cósmico”. É dentro deste esquema que enquadra-se o papel do *poder legitimador* na Igreja, ou seja, como um “agente dos deuses” e suas atitudes e determinações são investidas de “fenômenos sacramentais”, como afirma Berger¹⁷⁴.

O Concílio Vaticano II, apesar de não negar nem excluir o *poder legitimador* do superior, estabelece que os conselhos dos institutos sejam também deliberativos e não apenas consultivos, como era de praxe nas congregações e ordens religiosas. Portanto, a delegação aos superiores para que levassem a termo a renovação, não poderia descuidar do consenso, como podemos perceber no documento conciliar

Uma renovação eficaz e atualização correta não podem ser alcançadas, se nelas não cooperarem todos os membros do instituto. Estabelecer, porém, normas e elaborar leis para a atualização, como dar ocasião para uma experiência suficiente e prudente, é atribuição exclusiva das autoridades competentes, especialmente dos capítulos gerais, salva, enquanto necessária, a aprovação da santa sé ou dos Ordinários do lugar, segundo a norma do direito. No entanto, em assuntos que se

¹⁷² De acordo com Máximo Bonato, é possível falar em crise no plural: “as crises desencadeadas pelo Concílio Vaticano II, a crise dentro da Igreja, crise de crescimento, como também de processos de crise que se alastravam em um nível universal e que se propagavam em vários contextos nacionais, dos catolicismos de vários países que, em diferentes graus, pipocavam por dioceses e comunidades em escala global em todo o mundo católico”. BONATO, Máximo. **A crise pós-Concílio Vaticano II: declínio ou renascimento do catolicismo**. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/493/480>. Acesso em: 14 de jul. 2017.

¹⁷³ Por legitimação, Berger entende “o saber socialmente objetivado que serve para explicar e justificar a ordem social. Em outras palavras, as legitimações são as respostas a quaisquer perguntas sobre o “porquê” dos dispositivos institucionais”. BERGER, Peter. **O dossel sagrado**. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 2013, p. 42.

¹⁷⁴ Ibidem, p. 46.

relacionam com os destinos de todo o instituto, os superiores consultem de modo apto os co-irmãos e lhes deem ouvidos¹⁷⁵.

O Código de Direito Canônico chama de *Superior supremo*, o religioso eleito por seus pares para conduzir a Ordem ou congregação em nome da Igreja. Já as constituições dos Frades Menores Capuchinhos tem um conceito mais amplo: “na Ordem [...] são superiores com poder ordinário próprio: o ministro geral de toda a Ordem, o ministro provincial em sua província, e o superior local ou guardião em sua fraternidade”¹⁷⁶. Na prática, porém, é o ministro geral quem representa a Ordem junto ao papa e exerce um poder semelhante ao bispo dentro da Ordem, porém por um tempo determinado de seis anos elegível por mais seis.

Em 1971, o Papa Paulo VI, ciente do que chamou de “transformações arbitrárias”¹⁷⁷ que ocorriam nas atualizações de alguns institutos, escreveu uma exortação aos superiores religiosos com um sugestivo nome: “Sobre a renovação da vida religiosa segundo os ensinamentos do Concílio”. Neste documento, o papa procura esclarecer onde e de que forma os superiores devem proceder a atualização

Certamente, que não poucos elementos exteriores, recomendados pelos fundadores de Ordens e Congregações religiosas, se demonstram ultrapassados no presente. Depois, mais algumas coisas que se foram acumulando no decorrer dos séculos, que vieram sobrecarregar e tornar mais rígida a vida religiosa, precisam ser mitigadas. Devem ser feitas adaptações, e mesmo podem ser procuradas novas formas, e instauradas, com a aprovação da igreja¹⁷⁸

A observação do papa de que houve excessos na interpretação do Concílio, as promulgações advindas da Sagrada Congregação para os Religiosos e Institutos Seculares, órgão da cúria romana responsável pela vida religiosa consagrada, além das cartas circulares que direcionam a prática das novas constituições Capuchinhas e se constituem como *palavra autorizada* para conduzir e orientar as práticas coletivas,

¹⁷⁵ DECRETO PERFECTA CARITATIS. In. **Compêndio do Vaticano II**. Constituições, decretos e declarações. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 490.

¹⁷⁶ **Constituições dos Frades Menores Capuchinhos**, São Paulo: CCB, 1990, Art. II, n. 114, p. 82.

¹⁷⁷ PAULO VI. Exortação apostólica sobre a renovação da vida religiosa segundo os ensinamentos do Concílio. São Paulo: Paulinas, 1971, p. 4.

¹⁷⁸ Idem, p. 06.

revelam um intenso campo de luta pela representação do poder simbólico¹⁷⁹.

Com as determinações do Concílio Vaticano II, houve uma necessidade de responder às propostas de maneira que as transformações se efetivassem concretamente no cotidiano. É neste sentido que propomos analisar agora o projeto de renovação presente nas cartas circulares, e que se configuram como um esforço teórico do ministro geral para conduzir o processo.

Faremos uma leitura cronológica a partir dos dois governos: primeiro de Frei Pascoal Rywalski (1970-1982) e depois o de Frei Flávio R. Carraro (1982-1987).

3.3 “É HORA DE PASSARMOS AOS FATOS”: FR. PASCOAL RYWALSKI E UMA NOVA APRESENTAÇÃO DA ORDEM (1970-1982).

Nos dois governos em que Frei Pascoal Rywalski esteve à frente dos Capuchinhos (1970-1982), enviou aos frades um total de 51 cartas circulares. Ele assumiu o governo num momento em que as perspectivas de mudanças deveriam desencadear um processo concreto de transformação. A ênfase na frase: “é hora de passarmos aos fatos”, pela qual ele termina sua mensagem de natal em 1970, dá uma noção dos rumos que seu governo tomará.

Como o número de correspondências é elevado e não é nosso objetivo neste capítulo uma análise exaustiva de todo o material disponível, selecionamos sete cartas com as seguintes características: uma sobre a formação, duas sobre as tensões geradas na Ordem a respeito da renovação e quatro sobre a identidade franciscana.

3.3.1 O discurso de reformulação da identidade franciscana em meio a crise da vida religiosa consagrada

Existe um certo consenso entre pesquisadores das ciências sociais que vivemos um tempo de mudanças ininterruptas, iniciadas com a modernidade e seu estilo de vida, no século XVII, mas que ao alvorecer do século XX, especialmente a segunda metade,

¹⁷⁹ Os conceitos de “luta pela representação”, de Roger Chartier e “poder simbólico” de Pierre Bourdieu, além da tese da professora Rosângela Woziack Zulian “**Entre o aggiornamento e a solidão: práticas discursivas de Dom Antônio Mazzarotto, primeiro bispo diocesano de Ponta Grossa –PR (1930-1965)**” constituem importantes referências para este capítulo.

elas tornaram-se muito mais radicalizadas e universalizadas do que nos séculos precedentes¹⁸⁰. Com as estruturas sociais em continua mudança, um dos resultados percebido pelos estudiosos que a modernidade desenvolveu é a crise das identidades.

As identidades culturais, que Hall define como “aspectos de nossas identidades que surgem de nosso pertencimento a culturas étnicas, raciais, linguísticas, religiosas e sobretudo nacionais”¹⁸¹, encontra-se em crise na modernidade. O “diálogo contínuo com os mundos culturais exteriores e as identidades que estes mundos oferecem”¹⁸², fornecem encontros e rupturas que tornam o “processo de identificação [...] provisório, variável e problemático [...] A identidade torna-se uma celebração móvel”¹⁸³.

No campo das identidades simbólicas, como a religiosa católica, esta crise apresenta-se de maneira dramática. A instituição religiosa, com suas práticas, seu corpo doutrinal, sua simbologia, que durante séculos foi uma forma tradicional de referência para o mundo social ocidental, entrou em declínio. Como aquela concepção fixa de identidade encontra-se em crise, as instituições identitárias, como as religiosas, são arrastadas para o terreno do privado¹⁸⁴.

Um dos aspectos do que se convencionou chamar de crise da vida consagrada, crise vocacional e estrutural, pode ser encontrado nesta manifestação privada da fé, mas não só. Outras situações como as estruturas envelhecidas, que o próprio vaticano II apontou, a uniformidade baseada apenas em estereótipos, uma formação religiosa

¹⁸⁰ Esta é a posição de Giddens, por exemplo. Para ele, as consequências da modernidade são esse arrefecimento das relações no âmbito pessoal, institucional gerando novas configurações sem precedentes na história. Giddens elenca três “descontinuidades” que separam as ordens tradicionais das instituições modernas: a primeira é o ritmo de mudanças, que na modernidade ocorre de maneira rápida, constante e permanente; a segunda é o que ele chama de “escopo de mudança”, que se dá conforme diferentes áreas do globo entram em conexão; e por último diz respeito a natureza intrínseca das instituições modernas, que não tem paralelo na história social. GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora Unesp, 1991, p. 12.

¹⁸¹ HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Editora Lamparina, 2014, p. 9.

¹⁸² Idem. p. 11

¹⁸³ idem.

¹⁸⁴ A questão da “privatização do religioso”, apresentada por Dubar, remete a realidade europeia, mais especificamente francesa. Porém, os dados podem ser aplicados, com algumas variações, em grande parte dos países ocidentais, onde o sentimento de pertença a uma religião específica, no caso do catolicismo, permanece forte, mas a prática religiosa está em continua queda, principalmente entre os mais jovens. Para além das conhecidas hipóteses da “secularização” e da “desinstitucionalização”, que explicariam este quadro, ele propõe outras duas hipóteses: uma otimista, onde a crise seria uma espécie de “acabamento da laicização” que faz do religioso uma questão privada, outra pessimista, que a crise seria do “vínculo social” no encontro de três processos: geracional, individualista e identitário. DUBAR, Claude. **A crise das identidades**. A interpretação de uma mutação. São Paulo: Edusp, 2009, p. 155-192.

defasada, o desconhecimento da própria história, são alguns fatores que precisaram ser enfrentados de maneira mais concreta. Será, portanto, a partir desta perspectiva, que Fr. Pascoal expõe a recepção na Ordem da proposta de renovação enfatizada pelo Concílio, e começa por situar o lugar dos capuchinhos no movimento franciscano.

As duas primeiras cartas, uma escrita em 24 de setembro de 1972 sob o título de “Renovação e interpretação genuína da regra”, e a segunda escrita em 15 de maio de 1973 com o título “para onde vai a Ordem?”, tem um único objetivo: responder as tensões internas expressas por alguns frades “que se angustiam por causa de tal renovação”. O problema é posto da seguinte forma:

[Eles afirmam que a renovação] choca-se frontalmente com a sadia tradição de nossa Ordem, i.é, vai contra o desejo autêntico dos primeiros freis capuchinhos (constituições de 1536) e contra o espírito do mesmo s. Francisco, guardado na regra e no testamento. Ademais, insistem eles, que esta regra deve ser observada LITERALMENTE, conforme expressão usada não poucas vezes pelos reformadores franciscanos da Ordem¹⁸⁵.

Percebe-se que a palavra do Concílio quanto a necessidade de revitalização da vida religiosa, seja por meio dos símbolos (hábito, barba, sandálias) seja pelo estilo de vida (trabalho, constituições) não foi recebida com agrado por todos os frades. O fato do ministro geral, logo nas primeiras cartas expor o problema, revela uma inquietação sobre os destinos da Ordem e sobre os rumos que deveria ser tomado¹⁸⁶.

“A tensão instaurada entre a tradição e as novas demandas do tempo”¹⁸⁷ demonstra uma tentativa de reafirmar uma identidade que apresentava-se desgastada em

¹⁸⁵ RIWALKY, Pascoal. **Renovação e obediência genuína da regra**: Carta circular do ministro geral. 1972, p. 1.

¹⁸⁶ As inquietações dos frades sobre o futuro da Ordem foi um dos temas presentes na pesquisa iniciada em 1971 e finalizada em 1974 em preparação ao capítulo geral da Ordem de 1976. Com o tema “futuro da Ordem”, os pesquisadores elaboraram um conjunto de perguntas aos frades do mundo inteiro e uma das conclusões é bastante interessante. Segundo eles, a partir das respostas recebidas e dos dados computados, foi possível perceber diante dos modelos propostos um comportamento duplo: uma adesão em plano ideal e uma frustração quando o modelo caia na experiência que os frades viviam. As conclusões foram de que esta “dupla atitude deriva do medo de mudança que é sempre uma marcha para o desconhecido ou ao menos para formas de vida suscetíveis de imprevistos [...] Por conseguinte, para abrir um processo de mudança, entendido como renovação e conversão, a Ordem tem que apoiar-se sobre dois elementos: os jovens e a cultura. Os jovens são o veículo natural da novidade, e a cultura, no sentido de circulação de informações, é o outro”. CARLI, Renzo; et al. **Os Capuchinhos**: análise de uma ordem religiosa. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1980”.

¹⁸⁷ ZULIAN, Rosângela. **Entre o aggiornamento e a solidão**: práticas discursivas de Dom Antônio Mazzarotto, primeiro bispo diocesano de Ponta Grossa –PR (1930-1965), Florianópolis: UFSC, 2009 - Tese (Doutorado em História), p. 257.

meados dos anos 1970. Crise da vida religiosa como tal, crise percebida na Ordem capuchinha que pouco depois do Concílio perguntava-se: “qual a razão de existir os Capuchinhos enquanto Capuchinhos?”¹⁸⁸

A manutenção da identidade franciscana-capuchinha frente a identidade franciscana-Conventual e Observante (os três ramos da primeira Ordem), incorrerá numa busca teórica e prática de ressaltar suas diferenças. A pergunta sobre a razão de existir Capuchinhos insere-se nesta problemática¹⁸⁹.

Uma situação semelhante é apresentada por Kathryn Woodwar em seu trabalho sobre identidade e diferença¹⁹⁰. Segunda ela, três fatores são importantes para destacar as identidades: primeiro, a identidade é relacional e marcada pela diferença, ou seja, para ela existir depende de uma outra. A afirmação da identidade Capuchinha precisa da comparação com a dos franciscanos Conventuais e Observantes. Depois, ela precisa ser sustentada pela exclusão, isto é, quem é Conventual ou Observante, não é Capuchinho; por fim, ela é marcada por símbolos. Os capuchinhos diferenciavam-se dos Conventuais e Observantes pelo hábito, principalmente sua cor *café com leite* e pela barba longa. Estes foram, durante os últimos quase quinhentos anos, os símbolos mais evidentes de sua pertença ao movimento reformado, além de requisitar para o movimento uma observância literal da regra franciscana.

Frente a necessidade de renovação, o questionamento poderia ser colocado da seguinte maneira: se estes símbolos forem suprimidos ou relativizados, sobre quais aspectos se pautará a identidade capuchinha?

O discurso de Fr. Pascoal nas duas cartas onde ele procura responder as indagações sobre a observância da Regra parte do princípio de que a leitura deve ser

¹⁸⁸ Esta pergunta foi elaborada por Fr. Emílio de Cavasso, em visita do ministro geral da Ordem, na época frei Clementino de Vlissingen, em entrevista concedida aos Capuchinhos do Paraná/Santa Catarina no Convento Bom Jesus em Ponta Grossa em 1969. Revista Atos da Província Capuchinha São Lourenço de Brindes do Paraná e Santa Catarina. Ano 1, abr./set. De 1969, n. 2, p. 192.

¹⁸⁹ No meio Capuchinho, uma forma jocosa de diferenciação surgiu nas “tradições marginais” da Ordem: de acordo com a narrativa, a diferença é muito simples: os Observantes tem os restos mortais de São Francisco, os Conventuais o templo construído por Frei Elias, e os Capuchinhos o espírito franciscano.

¹⁹⁰ WOODWAR, K. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos sociais. Tomaz Tadeu da Silva (Org.). 14ª edição. Petrópolis: Vozes, 2014 p. 7-72. Woodwar apresenta um texto do escritor e radialista Michael Ignatieff quando esteve cobrindo a guerra entre Sérvia e Croácia na década de 1990. Estando no front Sérvio, ele questiona o soldado porque tanto ódio entre eles e os Croatas se, a sua vista, é difícil distinguir entre um e outro. A resposta é baseada na diferença (“nós sérvios não somos como os croatas”) e marcada pelo simbólico (“aqui fumamos cigarros sérvios, lá eles fumam cigarros croatas”). A construção da identidade é pois tanto simbólica quanto social.

espiritual e não literal. Segundo ele, é possível perceber na história da reforma capuchinha uma interpretação da regra e não simplesmente uma observância literal

os primeiros capuchinhos, fiéis ao espírito de São Francisco, procuravam encontrar aquele espírito ou forma que, no melhor modo possível, pudesse exprimir e vivificar o mesmo espírito para que influísse na vida prática. Isto tiveram em mente todas as edições das Constituições, desde as mais antigas até às mais recentes¹⁹¹.

Ao flexibilizar a leitura da regra em prol de uma adaptação à mudança que se estabelece no tempo, Fr. Pascoal assume o discurso do Vaticano II e busca dar validade as suas proposições no interior da instituição. Utiliza-se desta *linguagem dialógica* para situar, a partir das leituras realizadas pelo movimento franciscano, o lugar dos Capuchinhos no contexto do século XX, filiando-se desta maneira ao *aggiornamento*, ou seja, aquela abertura buscada pela Igreja à sociedade contemporânea.

A reflexão produzida pelo ministro geral, em conjunto com seus definidores, estabelece um norte em meio ao alvoroço criado numa parcela de frades “mais velhos, amedrontados, vítimas de seu medo que tem a impressão que a Ordem vai acabar”¹⁹² e de frades “mais jovens, que se sentem sufocados em um mundo que aos poucos se substitui a outro”¹⁹³.

Nos parece que a prerrogativa do ministro geral naquele momento foi incitar uma mentalidade renovada sobre determinados sinais externos, intocáveis na visão de alguns frades, como aspectos secundários da identidade em questão. Por isso estas duas primeiras cartas questionam o que Riwalsky chama de *mentalidades catastróficas* que as propostas de renovação geraram e convida os frades a uma postura de abertura para repensar o seu lugar no novo contexto

É preciso ir além, bem além, aos fatos. Que o Senhor nos livre da vaidade e da magia dos projetos maravilhosos, da fome da novidade pela novidade, da insaciedade de uma pesquisa sem fim, do endurecimento em posições envelhecidas, da inconstância e do esvoaçar das borboletas, de ilusão infantil de belas palavras, do complexo e do temor de nos fixar em uma ação que dura porque só a duração põe selo ao amor. A vida religiosa será nesta hora histórica o que ela deve ser, ela tomará a feição decisiva, se os religiosos forem capazes de falar duas vezes menos, de arquitetar duas vezes menos planos mirabolantes

¹⁹¹ RIWALSKY, Pascoal. **Renovação e obediência genuína da regra**: Carta circular do ministro geral. 1972, p. 5.

¹⁹² RIWALSKY, Pascoal. **Para onde vai a Ordem?**. Carta circular do ministro geral, 1973, p. 02.

¹⁹³ Idem.

para se tornar duas vezes mais homens que realizam atos de penitência, de castidade, de serviço evangélico, por amor de Cristo sob o sopro do Espírito Santo¹⁹⁴

Esta citação mais longa ajuda-nos a compreender que o discurso assumido pelo ministro geral tem um tom de urgência, como demonstra a frase que encabeça o título desta seção. A propalada renovação da Ordem passa por uma metodologia bem definida: uma resposta às indagações surgidas no seu meio, uma reflexão teórica fundamentada sobre sua identidade e a criação de projetos factíveis, operatórios, que dessem visibilidade às transformações exigidas pela hierarquia da Igreja. É basicamente neste esquema que podemos inserir os discursos tanto de Fr. Riwalsky quanto de Fr. Carraro em seus projetos institucionais.

Em quatro cartas sobre a identidade da Ordem, podemos perceber, por parte de Fr. Pascoal Riwalsky, um esforço teórico em equilibrar a longa tradição da Ordem e as exigências de renovação reclamadas pela Igreja. Trata-se, a nosso ver, de construir uma linguagem adequada da identidade franciscana a partir das exigências conciliares mas também da realidade das décadas de 1970 e 1980. As cartas movem-se numa tensão entre tradição e modernidade que a instituição religiosa procura estabelecer uma continuidade na descontinuidade.

3.3.2 “A nossa identidade: “¿Quién eres tú?” “¿Qué dices de ti mismo?”¹⁹⁵

Na carta intitulada “nossa identidade”, frei Riwasky trabalha a temática utilizando-se de uma parábola. Vamos reproduzi-la a seguir para percebermos alguns nuances que o texto em si não aponta, mas que é possível inferir pelo contexto histórico.

Uma vez, numa região muito desenvolvida do nosso planeta, havia um médico operador cuja fama se tinha espalhado além das fronteiras de sua pátria. Seu sangue frio e sua destreza genial tinham salvado a vida de pessoas riquíssimas e de crianças pobres, pois tinha seu coração tão generoso como hábeis eram suas mãos. Tinha o dom de realizar milagres estonteantes. Desde a juventude não cessara de exercitar a aprofundar seus conhecimentos médicos e frequentar congressos renomados. Estava

¹⁹⁴ Ibidem, p. 05.

¹⁹⁵ O título desta seção faz referência aos nomes das 4 cartas aqui analisadas: “A nossa identidade”, escrita em 21 de abril de 1975 e uma carta mais extensa, dividida em três partes, sob o título de “¿Quién eres tú?” “¿Qué dices de ti mismo?”, sendo a primeira escrita em 4 de abril de 1980, a segunda em 15 de julho de 1980 e a terceira em 6 de setembro de 1980.

ele, agora, com seus 40 anos de idade. Com estranheza surpreendeu-se de sentir-se triste: um cansaço moral, mais dó que fadiga intelectual. Sonhava com uma fuga. Teria querido furtar-se a servidão de sua especialização. Alias, a eletrônica sempre o tinha apaixonado: os livros dessa matéria o cativavam. Sua biblioteca sempre mais aumentando nesse campo, enquanto os volumes de medicina e cirurgia iam diminuindo. Conhecedores deslumbrados, encantados com ele pelos segredos da eletrônica, convidavam-no frequentemente para suas reuniões. Seus médicos assistentes se inquietavam. Diversos casos urgentes não puderam ser atendidos porque o cirurgião-chefe vivia sumido¹⁹⁶

Uma das crises da vida religiosa consagrada, surgidas após o Concílio Vaticano II, dizia respeito sobre sua finalidade na estrutura eclesial. Sem enquadrá-la na hierarquia nem na vida laica, um certo *limbo conceitual* foi criado. Esta situação, já problematizada anteriormente, parece ser o pano de fundo da parábola e das conclusões a que chega o ministro:

O religioso, o sacerdote, não é, antes de tudo um homem do qual a gente espera a transmissão dos dons dos quais ele está encarregado? [...] Tu bem sabes, IRMÃO, que não é só o cirurgião que pode deixar perder sua identidade. Raramente, no decorrer da história, o homem sentiu como hoje, tanta fome de Deus. Mas os que foram chamados para saciá-la são tentados de se esquivar ou abandonar sua missão que exige lucidez e vigor. E os famintos vão se saciar em outras mesas¹⁹⁷.

Esta primeira carta sobre a identidade religiosa e sacerdotal dos frades contendo apenas duas páginas, é o início de uma reflexão maior, que será continuada e aprofundada na trilogia “¿Quién eres tú?” “¿Qué dices de ti mismo?”, trabalhada ao longo do ano de 1980.

Na primeira parte da trilogia, frei Riwalsky expõe as razões que o levaram a se aprofundar sobre o tema da identidade franciscana da Ordem, uma vez que ela compartilha seu carisma com dezenas de outros grupos franciscanos

Lo que se nos pide a nosotros, Hermanos Menores Capuchinos, es el remontarse a los orígenes y estudiarlos más de cerca para definir mejor los rasgos característicos de nuestra Orden y, sobre todo, para ser más valientemente fieles a los mismos [...] Esta norma del Concilio, "válida para todas las órdenes religiosas", Pablo VI la ha explicitado para nosotros, capuchinos, en la carta dirigida a tu Ministro General y al Capítulo General Extraordinario, el 24 de agosto de 1974. Sus palabras nos obligan formalmente: «El carisma franciscano y la característica propia de la vida capuchina, tal como ella resulta de la sana tradición de la Orden, deberán

¹⁹⁶ RIWALSKY, Pascoal. **Nossa identidade**. Carta circular a toda Ordem. Roma, 1975, p.01.

¹⁹⁷ RIWALSKY, Pascoal. **Nossa identidade**. Carta circular a toda Ordem. Roma, 1975, p.02.

ser definidas y explicadas con más claridad”¹⁹⁸.

A necessidade de responder satisfatoriamente a ordem do papa Paulo VI, como também estabelecer uma diferença clara na identidade franciscana entre os Capuchinhos e os outros movimentos que a requisitam, formam o escopo da carta.

Nas três cartas, frei Riwalsky desenvolve em cada uma delas um aspecto do carisma próprio da Ordem a partir da oração, pobreza e do apostolado e procura estabelecer a especificidade capuchinha.

O critério utilizado pelo ministro geral, em acordo com o pedido do Concílio de *voltar às origens*, foi visitar o que Pierre Nora chamou de “lugares memória”¹⁹⁹. Estes lugares de memória, que são as fontes franciscanas do século XIII e da reforma capuchinha do século XVI, foram reinterpretadas pelo ministro geral para, por um lado alinhar o seu discurso às determinações conciliares e, por outro, à necessidade de esclarecer uma identidade ameaçada. Podemos perceber isso no seguinte parágrafo sobre a vida de oração

a partir de las Constituciones de 1536, los capuchinos encontraron el justo equilibrio entre apostolado y oración, dando siempre la preferencia a esta última, mostrándose así fieles a la vida de San Francisco y a la tradición franciscana. Gran parte de su evangelización consistía en iniciar al Pueblo de Dios en la oración afectiva, compartiendo con él sus propias experiencias personales. Un mínimo de dos horas enteras de oración diarias se exigían explícitamente en las Constituciones. Formar a los novicios significaba hacer expertos en la meditación afectiva; expertos, es decir, religiosos que por experiencia y práctica adquiriesen gusto y facilidad para sumergirse en la oración mental afectiva, con miras a vivir unidos con Dios. Los primeros libros escritos por los capuchinos tratan preferentemente de la oración. Una de las principales causas de su popularidad y de su irradiación extraordinarias se halla en la reputación, bien merecida, de ser

¹⁹⁸ RIWALSKY, pascoal. **¿Quién eres tú?** “¿Qué dices de ti mismo? Parte I. Carta circular a toda Ordem. Roma, 1980, p. 02.

¹⁹⁹ De acordo com Nora, os “lugares de memória pertencem a dois domínios que a tornam interessante, mas também complexa: simples e ambíguos, naturais e artificiais, imediatamente oferecidos a mais sensível experiência e, ao mesmo tempo, sobressaindo da mais abstrata elaboração. São lugares, com efeito, nos três sentidos da palavra, material, simbólico e funcional, simultaneamente, somente em graus diversos. Mesmo um lugar de aparência puramente material, como um depósito de arquivos, só é lugar de memória se a imaginação o investe de aura simbólica. Mesmo um lugar puramente funcional, como um manual de aula, um testamento, uma associação de antigos combatentes, só entra na categoria se for objeto de um ritual. Mesmo um minuto de silêncio, que parece o extremo de uma significação simbólica, é, ao mesmo tempo, um corte material de uma unidade temporal e serve, periodicamente, a um lembrete concentrado de lembrar. Os três aspectos coexistem sempre (...). É material por seu conteúdo demográfico; funcional por hipótese, pois garante ao mesmo tempo a cristalização da lembrança e sua transmissão; mas simbólica por definição visto que caracteriza por um acontecimento ou uma experiência vivida por pequeno número uma maioria que deles não participou”. NORA, Pierre. **Entre história e memória: a problemática dos lugares**. *Revista Projeto História*. São Paulo, V. 10, p. 7-28, 1993. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/viewFile/12101/8763>. Acesso em: 10 Out. 2017.

hombres de íntimo contacto con Dios²⁰⁰.

Recorrer à *memória exemplar* dos inícios é uma estratégia muito apropriada para fortalecer a identidade, como afirma Candau “é no quadro de estratégias identitárias que os indivíduos operam escolhas sempre no interior de um repertório flexível e aberto a diferentes meios: representações, mito histórias, crenças, ritos, saberes, heranças, etc, ou seja, no interior de um registro memorial”²⁰¹.

Esta tática será repetida em toda trilogia, como podemos perceber a respeito da pobreza franciscana

Hermano, hablemos de la pobreza a partir de la experiencia de pobreza vivida por los hermanos iniciadores de nuestra Reforma capuchina; Toda reforma en el seno de la familia franciscana significa volver— ¡y acudir! —a San Francisco. Reforma que no puede menos de llevarnos a redescubrir la pobreza evangélica, elemento primario del plan de vida franciscana. De hecho, la primera generación de capuchinos hizo de la pobreza el punto de apoyo del compromiso personal y comunitario de su vida a partir del ejemplo y de las enseñanzas del seráfico Fundador²⁰².

E também sobre o apostolado (trabalho)

Todos debemos aprovechar la ocasión de sumergirnos en el ambiente de fervor y de heroísmo de los primeros cincuenta años de historia de la Orden, ambiente que no ha cesado de renovarse y revivirse en nuestros mejores hermanos, en nuestra historia y hasta nuestros días [...]El candidato que pedía ser admitido en la Orden sabía que partir para las misiones era exponerse a la muerte, porque la medicina en aquellos tiempos no había descubierto los remedios eficaces contra las enfermedades tropicales, llegándose a tal punto que algunas de muestras misiones fueron llamadas «los cementerios de los capuchinos». Tal candidato era atraído por la actividad social que algunos hermanos habían inventado, lo que tú podrías llamar «silos» de aquel tiempo, destinados a conservar reservas de aceite, de harina y de otros géneros alimenticios para tiempos de hambre. Gran admiración le causaban los montepíos de estos amigos de los pobres. Era atraído por la fama de pobreza y de penitencia unida a una gran bondad de corazón, como también por el fervor de las predicaciones de estos nuevos franciscanos que conmovían las multitudes y que eran invitados por gobiernos y príncipes a establecerse entre ellos²⁰³.

²⁰⁰ RIWALSKY, pascoal. **¿Quién eres tú?** “¿Qué dices de ti mismo? Parte I. Carta circular a toda Ordem. Roma, 1980, p. 06.

²⁰¹ CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. São Paulo: Editora Contexto, 2014, p. 17/18.

²⁰² RIWALSKY, pascoal. **¿Quién eres tú?** “¿Qué dices de ti mismo? Parte II. Carta circular a toda Ordem. Roma, 1980, p. 01/2.

²⁰³ Idem. Parte III. Carta circular a toda Ordem. Nova Deli, Índia, 1980, p. 02/03.

Ao explorar este registro memorial e lhe dar um novo sentido, o ministro faz deste lugar de memória o que Nora afirma ser uma das suas características essenciais: os “lugares de memória só vivem da sua aptidão para a metamorfose, no incessante ressaltar dos seus significados e no silvado imprevisível de suas ramificações”²⁰⁴.

O desdobramento dado nas cartas a partir deste resgate histórico recoloca o problema sempre na perspectiva da renovação conciliar, construindo uma interpretação que possa responder a este movimento histórico específico. O discurso segue o seguinte esquema: depois de fazer a memória dos primeiros capuchinhos, coloca-se a realidade percebida e se propõe uma renovação. Sobre a oração, a situação fica da seguinte maneira:

Ahora espero me preguntes: «¿En qué situación se encuentra la Orden hoy, ante esta primera nota característica y distintiva de su identidad?». La respuesta no es fácil. No es con un sí o con un no que se responde con justicia a una situación tan compleja, en continuo cambio, y también que escapa parcialmente a la percepción humana. Mi respuesta no es, por consiguiente, más que una aproximación a la realidad de nuestra oración contemplativa. Mi impresión general es que hemos perdido parcialmente «esta característica contemplativa». ¿En qué medida? No sabría decir. Lo que sí es cierto es que percibimos siempre más la llamada del Pueblo de Dios, que nos reta a encontrarla nuevamente, y de que estamos realmente decididos a reconquistarla²⁰⁵.

A proposta é de que se reforcem as horas de orações comunitárias, ao menos três por dia conforme propõe as constituições, e também a possibilidade de que cada província tenha um eremitério como um lugar onde a oração seja mais profundamente vivida, uma vez que São Francisco escreveu uma regra para os frades que desejassem viver algum tempo em locais específicos de contemplação²⁰⁶.

Com relação à pobreza, a questão é colocada da seguinte forma:

En este siglo XX ¿somos capaces de construir, de restaurar o de ampliar nuestros conventos según el espíritu de nuestros orígenes? ¡En verdad que no siempre! Más aún, es necesario tener en cuenta las leyes de urbanismo y las exigencias que se refieren a los aspectos funcionales, higiénicos, culturales, religiosos, de las

²⁰⁴ NORA, Pierre. **Entre história e memória**: a problemática dos lugares. *Revista Projeto História*. São Paulo, v. 10, p. 22.

²⁰⁵ RIWALSKY, pascoal. **¿Quién eres tú?** “¿Qué dices de ti mismo? Parte I. Carta circular a toda Ordem. Roma, 1980, p.07.

²⁰⁶ De acordo com as fontes, Francisco teria escrito a “regra para os eremitérios” entre 1217-1221. Não se trata de um conjunto de normas e obrigações, como tem uma regra, mas apenas quatro parágrafos onde o santo simplesmente exorta os “que quiserem viver em eremitérios” que sigam uma vida de oração e silêncio. SILVEIRA, Ildefonso; REIS, Orlando dos (Orgs). **São Francisco de Assis**. Escritos e biografias de São Francisco de Assis: crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 164.

construcciones actuales. ¡Cuán urgente es volver y recurrir a San Francisco y a los iniciadores de nuestra rama franciscana, a fin de que la imitación no se convierta en una copia arqueológica!²⁰⁷

O que propõe o ministro geral, fazendo uma releitura do que ele chama de século heroico, referindo-se ao primeiro século da reforma Capuchinha, é que o século XX tem exigências para as instituições que dificultam a vivência da pobreza como era entendida no passado. Por isso, era preciso ressignificá-la dentro do ambiente cultural que se vivia na década de 1970. Ele interpreta pobreza não somente como condição social, mas também como uma disposição de sair do lugar, de não se apegar. Isso refletiria o *verdadero sentido* da pobreza franciscana entendida como não ter nada de próprio, nem mesmo um lugar, ao qual muitos frades se apegam: “cuán alejadas están del espíritu de los primeros capuchinos, siempre dispuestos a dejar un lugar «para ir a otras partes a hacer penitencia”²⁰⁸.

Estas reinterpretações da identidade franciscana produzidas nos discursos do ministro frei Riwalsky, parecem apontar para aquela dissimulação que a cultura opera, mas demonstram também o domínio mais ou menos autônomo do campo simbólico, como afirma Miceli

Ainda que a religião se apresente como se fosse um sistema de símbolos fechado e autônomo, cuja inteligibilidade parece estar contida na hierarquia alegórica que propõe [...] a compreensão de suas práticas e discursos, encontra-se referida à luta dos grupos de agentes cujos interesses materiais e simbólicos tornam o campo religioso um terreno de operação para as lutas entre diferentes empresas de bens de salvação²⁰⁹

A autoridade religiosa só tem poder de repropor uma nova interpretação destes *pontos essenciais* da identidade franciscana porque dispõe de um *capital de autoridade*, delegada pela própria instituição, que dá para ele, no caso o ministro geral, a capacidade de monopolizar as explicações e os sentidos dos bens sagrados²¹⁰.

Vamos perceber na próxima seção, de que forma o próximo ministro geral, fr. Flávio Roberto Carraro, opta pelo que ele chama de *canais de cultura* para continuar o

²⁰⁷ RIWALSKY, pascoal. *¿Quién eres tú?* “¿Qué dices de ti mismo? Parte II. Carta circular a toda Ordem. Roma, 1980, p. 39/40.

²⁰⁸ Idem, p. 40.

²⁰⁹ MICELI, Sérgio. *A força do sentido*. In. BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. XIII.

²¹⁰ Idem, p. 57/8.

projeto de renovação e que possam desenvolver melhor as características do Franciscanismo capuchinho.

3. 4 FREI FLÁVIO ROBERTO CARRARO E A REVITALIZAÇÃO DOS INSTRUMENTOS DE DIFUSÃO DA IDENTIDADE CAPUCHINHA.

Frei Flávio Roberto Carraro esteve como ministro geral da Ordem de 1982 a 1994. Ao todo, no seu governo, foram escritas um total de 50 cartas, 28 no primeiro sexênio (1982-1988) e 22 no segundo (1988-1994). Trabalharemos somente com o primeiro período por conta do nosso recorte temporal, a partir de uma amostra de 5 cartas.

Os temas, como já dissemos anteriormente, são bastante ecléticos, por isso delimitamos aqueles que delineiam melhor a temática que privilegiamos. Uma carta onde é apresentada a programação para os seis anos de governo (circular n. 2); uma sobre cultura (circular n. 23) e outra sobre inculturação (circular n.), uma sobre pastoral vocacional em duas partes (circular n. 15 parte I e II) e uma sobre a informação na Ordem (circular n. 13).

No dia 01 de novembro de 1982, na segunda carta circular, ele expôs o seu plano de ação para o sexênio, e sua principal preocupação foi enfatizar o que ele chamou de *canais de cultura* da Ordem para promover o modo de vida franciscano-capuchinho:

Desejamos mostrar todo cuidado em promover, também através dos canais da cultura, a sensibilidade evangélica e a espiritualidade que recebemos de São Francisco e da história de nossa Ordem. Por isso, estamos particularmente interessados na vida e na vitalidade de alguns instrumentos que dispomos para semelhante tentativa, como:

- O nosso Colégio Internacional "São Lourenço de Brindes",
- O Instituto Franciscano de Espiritualidade,
- O Instituto Histórico,
- E outros centros de cultura e formação que surgiram com análogas finalidades em diversas partes do mundo.

E convidamos também a vós todos, especialmente vós, irmãos Ministros Provinciais, nossos primeiros colaboradores, para empenhar-vos nesta meta, seja convidando os irmãos para a formação, seja oferecendo generosamente pessoas para esses Institutos. Mas, também no âmbito de vossas Províncias e fraternidades, fazei tudo quanto puderdes para tornar conhecida e divulgada nossa história. Alias é também nessa forma que se manifesta nosso carisma e que contribuimos em predispor a sensibilidade dos homens para acolher Deus na própria vida²¹¹.

²¹¹ CARRARO, Flávio Roberto. **Carta circular n. 2**. Roma, 1982, p. 02/3.

Ao propor uma repaginação destes ambientes como espaços de revitalização da formação franciscana, a ideia foi criar cursos para que frades do mundo todo pudessem replicar em suas províncias de origem. A criação de um Secretariado na Cúria geral teve como finalidade

[...] promover a Formação Permanente na Ordem. Inicialmente com sede em nosso Colégio Internacional (Roma), procurara programar, estimular e coordenar as diversas iniciativas, especialmente quanto à qualificação religiosa e franciscano-capuchinha de nossos frades. E, como resposta imediata e qualificada as precisas exigências formativas, o Definitório possui um projeto de cursos especiais, convidando o maior número possível de frades da Ordem²¹².

Além destes canais de cultura, outros deveriam ser revigorados na Ordem, como as revistas internacionais: BICI (Boletim interno da cúria geral); *Analecta Ordinis*, *Collectanea franciscana*, *Laurentianum*, *Tertius Ordo*²¹³. O objetivo de revitalizar este instrumentos de difusão da identidade capuchinha foi fomentar o sentido de pertença

As revistas são consideradas como meio para incrementar este sentido de pertencer à Ordem: algumas delas em nível institucional, outras em nível existencial, outras em nível de estudo. Reconhece-se que, sem elas, a Fraternidade— Ordem não seria suficientemente alimentada²¹⁴.

Este projeto quis reconfigurar estes espaços como *lócus* de estabelecimento para uma apropriação renovada da forma de vida religiosa, que tinha sido sancionada pelos documentos conciliares. A promoção para o investimento de uma formação especializada na Ordem foi a alternativa proposta para suprimir uma carência, que segundo o ministro geral, provinha do desconhecimento da própria história. A lógica parece simples: desconhecer a própria história é perder a identidade, logo, a criação de instrumentos onde a história e o cotidiano pudessem ser acessados, fortaleceria a identidade.

Neste sentido, o discurso sobre a reapropriação do *capital cultural* da Ordem, assumiria grande importância neste projeto. Em duas cartas, o ministro geral trabalha esta problemática a partir da compreensão de cultura como elevação das habilidades dadas

²¹² Idem, p. 5.

²¹³ Para promover e revigorar estas publicações, frei Flávio propôs que fizessem uma pesquisa na Ordem para saber o conhecimento dos frades a respeito destas revistas. As respostas de 1.092, de 12 mil frades no mundo, ofereceram um quadro sobre a realidade da informação na Ordem e a partir disso, em 1983, foi criado na Cúria Geral, um departamento de informação, que tinha por finalidade difundir as ações da Ordem no mundo para o público interno. CARRARO, Flávio Roberto. **Carta circular n. 13**. Roma, 1984.

²¹⁴ Idem, p. 03.

por Deus a cada um por meio da aquisição de conhecimento histórico e teológico²¹⁵

Falar sobre a cultura, -como bem sabeis-, é abrir um campo imenso. Contudo, na presente, desejo restringi-lo -para ser mais claro e incisivo-, olhando a cultura como promoção das capacidades e dos valores de cada frade e de nossa Ordem, como comunidade de irmãos [...]. Os meios para tal promoção são muitos. Mas, neste contexto levarei em consideração, de modo especial embora não unicamente, aquele do estudo²¹⁶

O aprofundamento no campo de uma cultura letrada na Ordem parte da percepção das visitas pastorais pelas províncias no mundo, segundo Carraro, de que existiam *fenômenos inquietantes* que exigiam um reforço na formação dos frades. Ele elenca cinco: 1) a diminuição das vocações levou algumas províncias a não investir mais nos frades e consequentemente a formação dos novos foi terceirizada, perdendo o específico franciscano-capuchinho; 2) a diminuição da consciência do estudo nas províncias, o que leva a ter frades acríticos e manipulados, incapazes de compreender o homem de hoje e sua cultura; 3) a resistência de alguns em dar continuidade a própria formação; 4) a compreensão cultural, que é a formação e informação apenas pelos meios locais como revistas, jornais e televisão, tornando os frades acomodados com a visão que lhes é oferecida; 5) “a marginalização ou a automarginalização dos estudiosos (professores e pesquisadores). Eles, ao contrário, deveriam ser, como sempre o foram, as molas da cultura e contribuição da sadia crítica à Ordem”²¹⁷.

A compreensão de que a cultura letrada dos frades é fundamental para um melhor entendimento do papel que a Ordem deve desempenhar no mundo, perpassa os temas das cartas circulares em vários momentos. Na carta circular n. 13 por exemplo, as revistas internacionais da Ordem são mencionadas como instrumentos de formação e informação que “alimentam o sentimento de pertença na Ordem” a partir de assuntos de interesse de todos

Um tema que apaixonou —e é de fato um bom sinal!—, especialmente nos últimos encontros internacionais (como o IV CPO e o último Capítulo geral) e por isso quase toda a Ordem, é aquele de NOSSA IDENTIDADE, isto é, de nossa fisionomia, de

²¹⁵ Interessante observar que esta acepção de cultura utilizada na carta circular pelo ministro geral como um “ascender as alturas”, um desenvolver as capacidades que Deus deu ao ser humano, parte de uma compreensão indicada por Eagleton de que “se existe uma história e uma política ocultas na palavra cultura, há também uma teologia”. EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. São Paulo: Unesp, 2011, p. 16.

²¹⁶ CARRARO, Flávio Roberto. **Carta circular n. 23**. Roma, 1986, p. 01.

²¹⁷ Idem, p. 10/11.

nosso carisma. Sem dúvida, das novas Constituições emergem linhas claras de nossa identidade. Mas deverão ser melhor aprofundadas e ampliadas. Pois bem: nossa comunicação escrita, especializada e dirigida por técnicos, pode e deve cooperar neste trabalho de maneira decisiva. Muitas respostas manifestam abertamente este pensamento e, de modo indireto, aparece em quase todas²¹⁸.

Também numa longa carta, escrita em 1987, sobre a inculturação, como forma de viver na prática a pluriformidade²¹⁹ proposta pelos documentos da Ordem, parte-se do pressuposto que tal atitude começa com o estudo

Antes de tudo, é necessário aprofundar, com o estudo e a meditação, a Palavra de Deus e sua atualização na Igreja de hoje [...] De nossa parte devemos aprofundar-nos no carisma franciscano para, entender seu essencial, assimilá-lo e repropô-lo. Em caso contrário, ou se trai o carisma ou se impõe "formas" julgadas franciscanas, mas que na realidade não o são. Talvez sejam fruto de boa vontade, mas não de nossa autêntica espiritualidade. Cabe-nos também ser peritos em nossa própria cultura e nas culturas onde trabalhamos²²⁰.

A orientação para que a especialização também aparece na circular sobre a pastoral vocacional da Ordem (um conjunto de estratégias pastorais com vistas a atrair candidatos à vida religiosa) e está disposta na carta n. 15 em duas partes. Na parte I, aparece logo na introdução: "Os esforços e os sacrifícios de todos devem concentrar-se, primeiramente, em garantir e qualificar cada vez melhor os recursos humano-religiosos da Ordem, cuidando de descobrir o projeto de Deus em cada irmão"²²¹. Na parte II, para uma qualificação para o trabalho vocacional, é imprescindível, de acordo com Carraro, "formar, em cada Circunscrição, um grupo, proporcionalmente adequado, de frades convictos e capazes, humana e espiritualmente, para a pastoral vocacional"²²².

Todos os elementos que trouxemos neste capítulo para compreender os processos históricos pelos quais o projeto de renovação foi formulado nas cartas circulares, partiu de

²¹⁸ Idem. **Carta circular n. 13**. Roma, 1984, p. 03.

²¹⁹ O conceito de pluriformidade tornou-se um dos conceitos mais importantes na renovação da Ordem. Nas Constituições da Ordem, a pluriformidade é a aceitação, antes a procura de formas diversas para exprimir, em maneira melhor e mais convincente, os valores de nosso carisma: "Para que a Regra e as intenções do Pai legislador possam ser observadas em toda parte, cuidem os superiores maiores que, de acordo com as diversas regiões, culturas e as necessidades dos tempos e dos lugares, sejam procuradas formas mais aptas, mesmo pluriformes, para a vida e o apostolado dos frades" [Const. 5,4.]. Lendo com atenção as Constituições percebemos que estão inundadas com este espírito de pluriformidade [por ex: 7,1; 22,1; 25,2; 28,2; 41,1-2; 43,1; 46,4; 47,4; 50,4; 132,1; 175,3, etc.]. CARRARO, Flavio Roberto. **Carta circular n. 26**. Roma, 1987, p. 07.

²²⁰ CARRARO, Flávio Roberto. **Carta circular n. 26**. Roma, 1987, p. 22.

²²¹ Idem. **Carta circular n. 15 parte I**. Roma, 1984, p. 01.

²²² Idem. **Carta circular n. 15, parte II**. Lecaroz (Espanha), 1984, p. 08.

uma escolha metodológica que privilegiou os dois aspectos que havíamos anunciado logo de início: a reformulação teórica da identidade e a promoção de espaços de formação (institutos e revistas principalmente) onde isso pudesse ocorrer.

Percebemos que esta bipartição do projeto, aliado a outros fatores e reinterpretados segundo a situação local onde a Ordem estava presente, pode ter assumido inúmeros desdobramentos que, obviamente, não tivemos a intenção de pontuar neste trabalho. Para nós, o mais importante é “compreendermos os processos formadores de identidade, em constante reconstrução, e das configurações que permitem e legitimam as ações institucionais”²²³.

Portanto, para que possamos compreender como esta realidade foi apropriada no contexto brasileiro das décadas de 1970 e 1980, analisaremos como se deu no Seminário Seráfico Santa Maria da Província dos Freis Capuchinhos do Paraná e Santa Catarina. Analisar a maneira que neste espaço foi recebido o conjunto de normas emanadas das autoridades religiosas (Igreja, Ordem, Província) nos permitirá um estudo a partir do campo como um lugar de disputas. Como afirmou Silva, o campo “oferece muitas possibilidades de avanços estratégicos, desvios táticos e subversões, possibilitando hegemonias temporárias e mudanças”²²⁴.

As tensões cotidianas no seminário proporcionam possibilidades para avaliar os procedimentos utilizados na reformulação da identidade franciscana, desde as reconfigurações de espaço físico, da reorganização curricular, da experiência pessoal de frades e estudantes, em suma, como os movimentos cotidianos foram operados em vista de uma adequação à reforma Conciliar.

²²³ SILVA, Edson Armando. **Identities franciscanas no Brasil: a Província da Imaculada Conceição entre a restauração e o Vaticano II**. Vol. 1. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999. Tese (Doutorado), p. 56.

²²⁴ Idem.

CAPÍTULO 4

O LUGAR CONTROLADO E O LUGAR PRATICADO: TENSÕES ENTRE O IDEAL E O COTIDIANO NO SEMINÁRIO SERÁFICO SANTA MARIA

As expressões *lugar controlado* e *lugar praticado* refletem a interpretação que Josgrilberg²²⁵ faz a respeito dos conceitos operatórios de Certeau: *lugar* e *espaço*. Certeau afirma que o “lugar é um espaço praticado”, entendendo lugar como a ordem e o espaço como um cruzamento de móveis, animado pelos movimentos cotidianos²²⁶. De acordo com Josgrilberg, tanto lugar quanto espaço “não são termos opostos mas dois aspectos de um único tema extremamente complexo: a organização dinâmica de uma sociedade”²²⁷.

Em nossa pesquisa, a expressão *lugar controlado* refere-se ao conjunto de normatizações vindas da Igreja que buscam estabelecer uma organização para implementar as reformas propostas pelo Concílio²²⁸. Já o *lugar praticado* refere-se a apropriação destas no ambiente do Seminário Santa Maria, ou seja, de que maneira estas normatizações foram praticadas, vivenciadas, experimentadas em seu cotidiano. Portanto, neste capítulo, queremos compreender como a proposta de renovação propalada pelo Concílio, por meio de sua recepção na Igreja do Brasil, está refletida nas posições tomadas no cotidiano do Seminário Seráfico Santa Maria e como as tensões entre o ideal e o real são vivenciadas neste espaço.

É na prática cotidiana que podemos perceber que a identidade se faz na tensão entre o ser e o dever ser, tensão silenciada as vezes na escrita, mas manifestada pela memória dos sobreviventes. Por isso, além da documentação escrita (Atas do seminário e

²²⁵ JOSGRILBERG, Fábio. **O cotidiano e invenção**: os espaços de Michel de Certeau. São Paulo: Escrituras, 2005. Trata-se do título dos capítulos 3 e 5 da obra em questão.

²²⁶ CERTEAU, Michel. **A invenção do Cotidiano**. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 184.

²²⁷ JOSGRILBERG, Fábio. **O cotidiano e invenção**: os espaços de Michel de Certeau. São Paulo: Escrituras, 2005, p. 49.

²²⁸ Desde o decreto conciliar *Optatam Totius*, sobre a formação presbiteral e o decreto *Perfecta Caritatis*, para renovação da vida religiosa, muitos documentos foram expedidos pela cúria Romana e também nas conferencias episcopais. A base dos documentos sobre formação sacerdotal estão na *Ratio fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, da Congregação para Educação Católica, órgão do Vaticano responsável pela formação sacerdotal. Dela foram elaboradas no Brasil, a partir de 1971 um documento chamado “Diretrizes básicas sobre a formação presbiteral no Brasil”, que foram atualizadas em 1985 (Doc. 30 CNBB), 1999 (Doc. 55 CNBB) e 2010 (Doc. 93 CNBB).

da província, livro tombo, Boletim interno - Atos) duas entrevistas realizadas são importantes na leitura destes *ruídos silenciados*. Ao agregar estas narrativas, quisemos buscar uma “outra história, uma história alternativa [...] amplificá-la e levá-la ao espaço público do discurso e da palavra”²²⁹. A ideia de trazer estas experiências de vida é demonstrar que “cada individualidade é o lugar onde atua uma pluralidade incoerente (e muitas vezes contraditórias) de determinações relacionais”²³⁰. O cotidiano, como escreve Certeau, “se inventa de mil maneiras de caça não autorizada”²³¹.

Os seminários católicos e a participação das Ordens e congregações na vida social do Brasil, há algum tempo, são fontes para pesquisadores das ciências humanas, muitas delas no campo da história da educação²³². Também como instituição formativa da Igreja, é um espaço de produção de identidade que, por meio de suas práticas discursivas e estratégias específicas, produzem um conjunto de caracteres que buscam criar uma subjetividade²³³.

As maneiras de fazer que se inventam no cotidiano são importantes indicadores dos usos e das adaptações do ideal no dia-a-dia do seminário, como também revelam tensões surgidas das determinações conciliares especialmente quanto à disciplina, às finalidades do seminário franciscano e da sua manutenção. Estas questões revelam, por outro lado, disputas de poder que podemos perceber nas fontes.

A percepção do Seminário como lugar de formação da identidade passa pelo contexto da romanização, um processo iniciado no Concílio de Trento (1545-1563) e

²²⁹ PORTELLI, Alessandro. **História oral e poder**. Revista Mnemosine. Vol. 6, n.2, p. 2-13, 2010. Disponível em: https://www.academia.edu/29624274/Tradução_de_H_Oral_e_poder_de_Alessandro_Portelli. Acesso em: 15 de agos. 2017.

²³⁰ CERTEAU, Michel. **A invenção do Cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 37.

²³¹ Idem, p. 38.

²³² Citamos apenas alguns como exemplo: ALVEZ, Gilberto Luiz: **O pensamento Burguês no seminário de Olinda (1800-1836)**. Campo Grande, Editora UFMG e Autores associados. 2001; SANGENIS, Luiz Fernando Conde. **Gênese do Pensamento único em educação: franciscanismo e jesuitismo na história da educação brasileira**. Petrópolis: Vozes, 2006; MOURA, Laércio dias de. **A educação católica no Brasil**. São Paulo: Loyola. 2000.; BENCOSTTA, Marcus Levy Albino. “**Cultura escolar e história eclesiástica: reflexões sobre a ação romanizadora pedagógica na formação de sacerdotes católicos e o Seminário Diocesano de Santa Maria (1915-1919)**.” *Cadernos Cedes* 20, n 52 (2000): 88–103.; IGLESIAS, Tânia Conceição. **A experiência educativa da Ordem Franciscana: aplicação na América e sua influência no Brasil**. Tese de Doutorado em Educação. Unicamp: Campinas. 2001.

²³³ Entendemos subjetividade segundo a concepção de Benelli: “como um conjunto de sociabilidade, de sensibilidade, de percepções, de memória, de corporalidade, de desejos produzidos socialmente e elaborados por indivíduos coletivos”. BENELLI, Silvio José. **Clérigos: a produção da subjetividade eclesiástica no seminário católico**. In REB. Revista Eclesiástica Brasileira. Fasc. 282, Abril de 2011, p. 325-348.

fortalecido no século XIX, especialmente a partir do papado de Pio IX (1846-1878). Para que possamos entender o lugar do Seminário na estrutura eclesiástica católica e também no contexto social brasileiro do século XX, propomos uma revisão historiográfica que nos possibilitará uma melhor compreensão de nossa problemática.

4.1 A ROMANIZAÇÃO E OS SEMINÁRIOS SERÁFICOS DOS CAPUCHINHOS NA IGREJA DO PARANÁ

4.1.1 Conceito e história da romanização e do seminário tridentino

Se entendermos o conceito de *romanização* como sinônimo de embate e da expansão do poder centralizador da cúria Romana, tradicionalmente localizado no século XIX²³⁴, então podemos encontrar sua gênese ainda durante o primeiro milênio do cristianismo. O primado romano foi uma disputa que teve sua maior manifestação no IV Concílio Constantinopolitano (869-870) contra o princípio de *pentarquia*, prezado pela eclesiologia oriental²³⁵. Tratava-se um acordo entre os cinco patriarcados de maneira a não haver superioridade entre eles. O papa seria visto como *primus inter pares*, ou seja, o primeiro entre os iguais. A primazia, portanto, seria moral e não contemplava a administração nem a disciplina. A continuidade dos embates teve seu ápice no cisma entre o cristianismo ocidental e oriental em 1054. O coroamento desta disputa aconteceu dois meses após o encerramento do Concílio de Trento (1545-1563) com o papa Pio IV (1560-1565) que designou a si mesmo com o título de *bispo da Igreja Universal*.

No século XIX, diante dos ideais modernistas, fruto da revolução francesa (1789) e que teve no iluminismo um inimigo declarado da Igreja, iniciaram os embates entre a Igreja e o novo sistema de governo francês. Tanto o papado de Gregório XVI (1831-1846) explicitado em sua encíclica de maior repercussão, a *Mirari vos* (1832) que condenava aquilo que ele chamou de *males atuais*, quanto o de Pio IX (1846-1878) o mais longo da

²³⁴ O termo romanização foi cunhado pelo historiador e padre alemão Joseph Ignatz Von Dollinger (1799-1890) num livro traduzido para o português por Ruiz Barboza em 1877, chamado “O papa e o Concílio”, que custou ao sacerdote sua excomunhão da Igreja após as deliberações do Concílio Vaticano I. AQUINO, Maurício. Romanização, historiografia e tensões sociais. O catolicismo em Botucatu-SP (1909-1923). Disponível em http://www.revistafenix.pro.br/PDF26/Artigo_5_Mauricio_de_Aquino.pdf. Acesso em: 03 de dez. 2017.

²³⁵ Jerusalém, Roma, Alexandria, Constantinopla e Antioquia.

história, determinaram um período de acirramento das posições conservadoras da Igreja.

Dois momentos expressaram esta radicalização da Igreja como uma resistência ao liberalismo e ao anticlericalismo na Europa:

A promulgação da Carta Encíclica *Quanta Cura* e do documento em anexo, o *Syllabus*, bem como a convocação do Concílio Vaticano I e os documentos nele produzidos, destacaram-se como expressões da reação da Igreja aos tempos modernos, servindo para dogmatizar posições políticas assumidas em decorrência das críticas que tinham por base o pensamento moderno²³⁶.

Portanto, podemos pensar a romanização como um processo de contra-ataque da Igreja aos ideais liberais na tentativa de reafirmar seu poder e sua influência no mundo. De acordo com Azzi, o “centralismo, clericalismo e espiritualismo passaram a ser os três eixos ao redor dos quais se fez a montagem deste modelo”²³⁷.

Um dos instrumentos utilizados pela Igreja para implementação e viabilização do projeto romanizador foi o seminário tridentino, que teve a intenção de criar um clero alinhado à cúria romana.

A concepção do *Seminarium* (sementeira) católico, foi desenvolvida e decretada pelo Concílio de Trento (1545-1563) por meio do documento conciliar *Cum adolescentium aetas* de 15 de Julho de 1563²³⁸. A reforma protestante, encabeçada por Lutero teve um papel fundamental para que a Igreja Católica reelaborasse o seu modelo de formação para o clero. Às acusações de Lutero sobre a ineficiência e corrupção do clero católico²³⁹, a Igreja respondeu com a criação e padronização dos seminários para criar um corpo eclesiástico disciplinado e obediente às intenções da cúria e preparado para enfrentar o

²³⁶ NEVES, Flávio Rodrigues. **Vozes da reação: atuação católica e laicização do Estado Brasileiro (1890-1891)**. Dissertação de mestrado. (programa de pós-graduação em História social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro). Universidade Estadual do Rio de Janeiro. São Gonçalo. 2014, p. 42/3.

²³⁷ AZZI, Rioldo. **O Concílio Vaticano II no Contexto da Igreja e do mundo: uma perspectiva histórica**. In: Revista Eclesiástica Brasileira. (REB). Fasc. 62, Abril 2006, p.337.

²³⁸ Este decreto foi o último sancionado pelo Concílio na sessão XXIII do dia 15 de julho de 1563 e dava aos bispos a responsabilidade de erigir seminários para formação de seu clero. Importante ressaltar que os padres religiosos, chamado de clero regular, (Ordens e congregações) o decreto não se aplicava, uma vez que sua formação que era realizada nos conventos, monastérios e colégios próprios (Jesuítas e outras congregações surgidas após sec. XVI).

²³⁹ Lutero critica o modelo de sacerdócio católico em seu livro “Do cativo Babilônico da Igreja”, editado em 06 de outubro de 1520. Todo Texto é um ataque à Igreja de Roma e seus clérigos, que na época, segundo sua opinião, mantinham a igreja cativa como outrora o povo de Israel ficou no exílio babilônico. Especialmente no seu comentário ao sacramento da Ordem, onde refuta tanto a ideia de sacramento como a de uma ordem clerical na Igreja, ele diz que o papado “criou uma sementeira de implacável discórdia para que os clérigos e leigos sejam mais distantes entre si que o céu e a terra”. Martinho Lutero. **Do Cativo babilônico da Igreja**. Trad. Martin Dreher. São Paulo: Editora Martin Claret, 2008, p. 105.

protestantismo nascente.

A doutrina teológica sobre o sacramento da Ordem²⁴⁰ buscou demarcar o território e diferenciar os clérigos dos leigos. Silva chama a atenção para um artigo do Padre Antônio Feitosa, escrito em 1952, para Revista Eclesiástica Brasileira (REB) intitulado “A grandeza do sacerdócio”, onde o autor concebe o presbítero católico como um *quase Deus visibilis*, um ser consagrado e portanto intocável, especialmente pela figura da mulher²⁴¹.

O Seminário foi pensado como um ambiente controlado e disciplinado onde o *cultivo da vocação* exigia o afastamento do seminarista da sociedade. Era esta intenção, segundo Libânio, expressa no documento de Trento, ou seja,

Educar na piedade e na disciplina eclesiástica crianças com idade mínima de 12 anos, nascidas de matrimônio legítimo, que saibam suficientemente ler e escrever, cujo dom natural e vontade deem esperança de mais tarde servirem perpetuamente no ministério eclesiástico²⁴²

A implantação do modelo tridentino de maneira geral, demorou a se concretizar nas dioceses por conta da ação dos Jesuítas e de sua política educacional, que via no Colégio Jesuítico o ambiente por excelência para evangelização. Também os bispos perceberam nos colégios uma alternativa viável à falta de estrutura de suas dioceses, o que tornou os Jesuítas os principais formadores do clero. Experiências isoladas de Seminários diocesanos foram iniciadas ao longo do século XVI²⁴³, mas o modelo

²⁴⁰ A partir do Concílio de Trento, por conta da disputa com Lutero que interpretou a primeira carta de Pedro no sentido de que todos os batizados podiam ler e interpretar livremente a Bíblia, a Igreja enrijeceu sua postura teológica em relação a figura do padre. O papa Gregório XVI (1831-1846) chegará a dizer que a igreja é uma sociedade desigual onde Deus reservou a alguns o direito de mandar e outros o de obedecer. PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes. **Dicionário do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2015, p.850-851.

²⁴¹ SILVA, Edson Armando. **Transformações na identidade religiosa feminina no pós Vaticano II**. Revista brasileira de História das religiões. Ano 1, n. 1. Dossiê Identidades religiosas e história. Disponível em <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/26636/14278>. Acesso em: 10 out. 2017.

²⁴² LIBÂNEO, João Batista. **Volta a grande disciplina**. São Paulo: Loyola, 1984, p. 56.

²⁴³ O Papa Pio IV, deu o primeiro exemplo, fundando em 1564 o seminário romano, cuja direção entregou aos jesuítas. Exemplo seguido logo por seu sobrinho, Carlos Borromeu, bispo de Milão, fundador e defensor dos seminários e propugnador da reforma do clero. Tal decreto encontrou dificuldades para ser observado por toda a igreja. Embora muitas dioceses italianas e espanholas já possuíssem o seu seminário antes do fim do século XVI, na França e em outras regiões a indiferença, a falta de professores, a inveja dos colégios tradicionais e outros fatores impunham obstáculos à sua implantação. Só nos séculos seguintes é que os seminários entrarão na práxis de toda a igreja. TAGLIAVINI, João Virgílio. **Os seminários tridentinos no**

concebido em Trento, com uma infraestrutura adequada, um projeto pedagógico elaborado foi de fato concretizado nos modelos de seminários menores do século XIX.

Na América Latina, por conta das práticas da religião popular vivida entre a população que resistia à reforma, ela demorou a ser introduzida. No Brasil ela só ocorreu efetivamente depois da implantação do modelo de seminários tridentinos na segunda metade do século XIX²⁴⁴. Para Serbim, a identidade católica brasileira estava fortemente ligada a identidade dos padres e o projeto romanizador pretendeu começar a renovação pelo clero. A proposta tinha em vista que

um clero reformado favoreceria a unidade institucional e a obediência aos ditames religiosos, políticos e sociais da hierarquia. O plano era mudar o modelo de sacerdócio e diferenciar os padres do resto do vulgo. Com esse objetivo, a Igreja isolou os seminaristas dos pretensos perigos do mundo exterior e impôs o controle sobre seu comportamento espiritual, físico e emocional²⁴⁵.

A oposição ao projeto romanizador na Igreja brasileira partiu principalmente do padre Diogo Antônio Feijó. Ele, juntamente com outros membros do clero do interior de São Paulo, formaram um grupo chamado *padres do Patrocínio*, que eram adeptos do galicanismo (igreja nacional). Apesar de defenderem o que acreditavam ser os interesses da Igreja, não romperam com Roma.²⁴⁶

À despeito do empenho do Padre Feijó e de seu grupo, a romanização foi levada a cabo pela ação de bispos como d. Romualdo Seixas (Salvador), d. Antônio Ferreira Viçoso (Mariana) e d. Antônio Joaquim de Melo (São Paulo) que viram nos Seminários tridentinos um instrumento ideal para reformar o clero. Em pouco mais de cem anos, ou seja, de 1840 até 1962, o número de Seminários no Brasil passou de doze para seiscentos, o que levou o papa Pio XII a chamar este período de *século de ouro* dos

Brasil: escola para formação de padres. Disponível em: http://www.histedbr.fe.unicamp.br/revista/edicoes/26/art03_26 Acesso em: 10 de dez. 2015.

²⁴⁴ Outros seminários como o de São José no Rio de Janeiro e o de Mariana em Minas Gerais e o de Olinda antecederam o modelo Tridentino aplicado a partir de meados do século XIX no Brasil. Desses, o seminário de Olinda, do bispo José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho, tinha intenções ligeiramente diferentes das do concílio de Trento. Os objetivos de Azeredo Coutinho com a implantação de seu seminário não tinha somente preocupações teológicas e morais, mas sobretudo burguesas. Segundo Alves (2011, p.67), “é muito expressivo que o ideal pedagógico do bispo de Olinda tenha se explicitado exatamente em uma de suas obras econômicas: Discurso sobre o estado atual das minas do Brasil”. ALVES, Gilberto Luiz. **O seminário de Olinda. In 500 anos de educação no Brasil**. Org. Eliane Marta Teixeira Lopes. Et. Al. 5ª edição. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2011.

²⁴⁵ SERBIM, Kenneth. **Padres, Celibato e conflito social: uma história da Igreja Católica no Brasil**. Trad: Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das letras, 2008, p. 29.

²⁴⁶ Idem, p. 73.

Seminários.

Coube aos religiosos Vicentinos, também chamados de Lazaristas (Congregação da missão) a administração dos Seminários no Brasil, uma vez que um dos objetivos da congregação era a formação do clero:

O trabalho desses padres começou sob a liderança de dom Antônio Ferreira Viçoso, vicentino português que implementou a reforma clerical do século XIX introduzindo o método tridentino. Os vicentinos construíram e administraram alguns dos maiores seminários do Brasil, onde formaram centenas de padres nos novos moldes disciplinares. Assentam os alicerces do crescimento institucional e do poder político da Igreja no século XX. Também se empenharam em inspirar nas massas os ideais da responsabilidade e moralidade cristãs. Zelosos missionários, audazes organizadores e competentes educadores da elite social e eclesiástica, os vicentinos retomaram os objetivos jesuítas de incutir a verdadeira fé no povo e a devoção no clero. O Vaticano preferiu-os, juntamente com os jesuítas, para formar os padres diocesanos na América Latina²⁴⁷.

Com a proclamação da República e a separação dos poderes civil e eclesiástico, a Igreja precisou se reorganizar. A ocupação dos espaços vazios²⁴⁸ deu-se por meio de uma presença mais forte, mediante instituições de caráter religioso e/ou educativo, fortalecendo-se em um movimento encabeçado por d. Leme a partir de 1916, chamado de *restauração Católica*²⁴⁹. A restauração católica foi uma resposta da Igreja Católica frente ao projeto de laicização da sociedade brasileira pelo republicanismo, que sentia-se marginalizada da vida pública e social. A *ressacralização* da sociedade ou *restauração católica* serviu aos princípios centralizadores da Igreja de Roma sobre a sociedade²⁵⁰.

²⁴⁷ Ibidem, p. 79.

²⁴⁸ No início da República (1889) havia no Brasil, apenas doze dioceses. O número reduzido de jurisdições diocesanas era incompatível com a dimensão territorial e populacional do país e se constituía no principal desafio para a expansão do catolicismo. Entre 1890 e 1930 foram inauguradas outras 56 dioceses, dezoito prelazias, três prefeituras apostólicas e numerosos seminários. SERBIM, Kenneth. **Padres, Celibato e conflito social: uma história da Igreja Católica no Brasil**. Trad: Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das letras, 2008, p. 95.

²⁴⁹ Segundo Mesquida e Brighenti, a partir da pastoral coletiva dos bispos do Brasil de 1915, da carta pastoral de Dom Leme de 1916 e das correspondências deste com Gustavo Capanema e Alceu Amoroso Lima, iniciará uma verdadeira “Guerra de posição” por parte da hierarquia católica e dos intelectuais católicos em busca de uma hegemonia que teve na educação seu principal instrumento. MESQUIDA, Peri; BRIGHENTI, Mirian F. **Dom Leme, os intelectuais e o papel da educação na reconquista da hegemonia católica: a guerra de posição de 1915 a 1950**. Disponível em: <http://www.histedbr.fe.unicamp.br> Acesso em: 14 de dez. 2015.

²⁵⁰ AZZI, R. GRIJP, K. Van der. **História da Igreja no Brasil**. Ensaio de interpretação a partir do povo. Tomo II/3-2. Terceira época 1930-1964. Petrópolis: Vozes, 2008.

No Paraná, um dos agentes da romanização foram os Capuchinhos²⁵¹, vindos da Itália por intermédio do Bispo de Curitiba, d. João Francisco Braga (1868-1937). Por ocasião de sua visita anual a Roma, d. João buscou junto ao papa Bento XV (1914-1922) missionários para atuarem na evangelização do estado, o que se tornou possível graças a intervenção do pregador apostólico, frei Lucas de Pádua, que o encaminhou ao Geral dos Capuchinhos, na época frei Venâncio de Lisle-em-Rigault. Em carta enviada ao ministro provincial de Veneza, frei Serafim de Údine, frei Venâncio explicita o projeto do bispo curitibano ao frades de Veneza:

Roma, 07 de abril de 1919 – Reverendíssimo padre. Ontem foi nos encontrar sua Eminência Reverendíssima Maior João Francisco Braga, Bispo do Paraná no Brasil, expondo-nos o desejo de ter em sua própria diocese alguns de nossos religiosos para coadjuvá-lo no apostólico ministério. E como a colônia italiana é formada na maior parte de imigrantes pertencentes à região do Vêneto, gostaria muito que os nossos religiosos destinados à sua Diocese fossem desta mesma província monástica. O Bispo está imbuído das melhores intenções e no momento se contentaria em quatro sacerdotes. Mas antes de chegar às negociações, gostaríamos de saber se esta Província poderia assumir tal tarefa não lhe escondendo que tanto nós quanto a nossa resolução geral gostaríamos muito que a Província Veneta aceitasse o compromisso. O Brasil, e particularmente o estado do Paraná, é um campo muitíssimo aberto ao empenho dos nossos sacerdotes e teria nos parece, um futuro esplêndido para esta nossa província, a qual encontraria naquela missão para onde endereçar os próprios alunos desejosos de trabalhar na mística vinha do Senhor. Na firme esperança que vossa Reverendíssima será da mesma opinião e quererá nos confrontar com uma afirmativa e com uma gentil atenção para poder, por nossa vez, dar a resposta cuidadosa ao bispo interessado. Aproveitamos com prazer a circunstancia para cumprimenta-lo de coração enquanto reafirmamos isso. Confiantes no Senhor: Fr. Venâncio De Lisle-Em Rigault²⁵².

²⁵¹ A presença dos Capuchinhos no Paraná deu-se em dois períodos distintos. Quaresma afirma que entre 1840 e 1912, ou seja, no período que abrangeu o Il Império até o início da república, os frades da região de Gênova, na Itália, vieram para trabalhar com os indígenas nos aldeamentos da Província do Paraná, de forma a cumprir com o que exigia a legislação indigenista na metade do século XIX. O segundo período deu-se a partir de 1920. QUARESMA. Hermínio. **Presença e ação dos Capuchinhos no Paraná**. Dissertação (Programa de Pós-graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma). Pontifícia Universidade Gregoriana. Roma, Itália. 1990.

²⁵² Tradução: Adriana Salvaterra Pasquini. A seguir, segue a carta original. Roma, 07 Aprile 1919 - Revmo. P. Ieri è stato a trovarci S. E. Rma Mgr. Giovanni Francisco Braga, Vescovo del Paraná nel Brasile, esponendoci il Desiderio di avere nella propria Diocesi alcuni nostri Religiosi per coadiuvarlo nell' apostólico ministero. E siccome la colônia italiana é formata in massima parte di emigrante appartenenti alle província veneto bramerebbe che i nostri Religiosi destinati ala sua Diocesi fossero di conesta monástica Provincia. Il Vescovo é anmato dalle migliore intenzioni e pel momento si contenterebbe di quattro Sacerdoti. Prima però di addivenire alle trattative, vorremo sapere se codesta Provincia potrebbe assumersi tale incarico, non nascondendole che tanto Noi quanto il Nostro Definitório Generale vedremmo molto volentieri che la Provincia Veneta ne accettasse l'impegno. Il Brasile, e particolarmente lo Stato de Paraná, é um campo vastissimo aperto allo zelo dei nostri Sacerdoti, ed avrebbe, Ci sembra, um avvenire splendido per codesta provincia, la quale troverebbe in quella Missione dove indirizzare i proprii alunni desiderosi di lavorare nella mística Vigna del Signore. Nella ferma speranza che la P.V.Rma sarà del nostro avviso e vorrà riscontra Ci com uma afirmativa e com qualcne premurosa sollecitudine, per potere a mostra volta dare uma resposta

A possibilidade de fundar no território paranaense uma província da Ordem animou os frades, que enviaram à princípio quatro missionários (Ricardo de Vescovana, Angélico de Enego, Maximiliano de Enego e Theofilo de Tiene). Eles acompanharam o bispo de Curitiba e desembarcaram no Brasil em 1919 e, em 1920, iniciaram os trabalhos nas cidades de Cerro Azul, Colônia Mineira (Siqueira Campos) Tomasina e Jaguariaíva.

Os Capuchinhos tornaram-se no Paraná importantes aliados na romanização, na restauração da disciplina e moral eclesiástica por meio do trabalho nas paróquias na diocese de Curitiba como também nas dioceses de Ponta Grossa e Jacarezinho, erigidas em 1926. Nestas três dioceses, os frades criaram as estruturas das etapas de formação necessárias para implantação da Ordem (seminários seráficos, noviciado, filosofia e teologia) e também fortaleceram sua presença, que em pouco mais de vinte anos, até 1947, contava com quarenta e sete frades italianos²⁵³.

Outros instrumentos, como as *Santas missões*, iniciadas em 1946 com Frei Epifânio de Galiera, fizeram parte do projeto. As missões capuchinhas, como as missões vicentinas, “combinavam a expiação religiosa com festividades e um importante componente social: a mobilização do povo para a construção de Igrejas, cemitérios, represas, cisternas e estradas”²⁵⁴. Os Capuchinhos implantaram sua própria equipe missionária, um grupo de frades de cinco a dez membros que trabalhavam de forma itinerante nas paróquias para reavivar a fé e os sacramentos nos locais carentes de sacerdotes.

De acordo com Salvaterra, a presença dos frades nos territórios do Estado do Paraná e Santa Catarina e sua rápida expansão, delimitou a necessidade de estruturar instituições para sua manutenção, os seminários Seráficos, que tinham como objetivo a formação religiosa dos futuros frades²⁵⁵.

sollecita al Vescovo interessato, Ci serviamo volentieri della circostanza per salutarla di cuore, mentre Ci reafferriamo. Affmo nel signore: Fr. Venâncio de Lisle-Em-Rigault. In: Arquivo Provincial dos Capuchinhos. Curitiba, 1919, p. 1.

²⁵³ ZAGONEL, Carlos A. **Capuchinhos no Brasil**. Porto Alegre: Editora EST, 2001, p. 117.

²⁵⁴ SERBIM, Kenneth. **Padres, Celibato e conflito social: uma história da Igreja Católica no Brasil**. Trad. Laura Teixeira Motta São Paulo: Companhia das letras, 2008, p. 89.

²⁵⁵ SALVATERRA, Adriana. **Os frades Menores Capuchinhos e a educação no Paraná no século XX (1920-1976)**. Maringá, UEM/PR, 2017. Tese Doutorado. p. 122.

4.1.2 Os primórdios do Seminário Seráfico Capuchinho e sua implantação no Paraná

Um nome de destaque para compreendermos a implantação do Seminário na Ordem dos Frades Menores Capuchinhos foi o de frei Bernard Christen de Andermatt. Superior geral dos Capuchinhos entre 1884 a 1908, é de sua autoria a elaboração da legislação que promoveu de maneira mais organizada os estudos na Ordem, desde o Seminário Seráfico até o ensino superior²⁵⁶. Na Suíça, seu país de origem, muitos Capuchinhos frequentavam a Universidade de Friburgo para obter títulos acadêmicos, uma particularidade dos frades deste país, já que estudos universitários entre os Capuchinhos eram pouco valorizados. Por isso em seu governo, os Capuchinhos tiveram um certo avanço na formação intelectual²⁵⁷.

A fundação do Seminário Seráfico Capuchinho e seu desenvolvimento na Ordem foi pesquisada por frei Melchor de Poblatura, frade espanhol, que em 1936 publicou com o nome: *Los colegios seráficos en la Orden de Menores Capuchinos*. Neste trabalho, o autor dá a seguinte definição sobre o seminário seráfico:

El colegio seráfico, tal como nosotros lo concebimos en estas páginas, es un colegio extraconventual de segunda enseñanza privada o no oficial, dependiente de la Orden, en donde los candidatos que se preparan para ingresar en ella, cursan los estudios clásicos o humanísticos, que presupone el estudio de la filosofía y de la teología, y reciben la educación civil, moral y religiosa franciscana, propia de quien profesa entre los Menores Capuchinos la Regla de San Francisco en el estado sacerdotal²⁵⁸.

Portanto, o Seminário Seráfico franciscano foi concebido como um lugar intermediário para a efetiva entrada do candidato na Ordem, uma adaptação moderna à regra de São Francisco²⁵⁹.

²⁵⁶ Alguns documentos sobre os estudos no período em que Frei Bernardo foi ministro geral: a) *Ordinationes* (1886) onde está a base para a reorganização dos estudos na Ordem; b) *Statutum pro studiis Missionum Capuccinorum* (1885) onde ressalta a importância do estudo para os candidatos a missão entre os Capuchinhos; c) *Istruzione per la Direzione delle scuole serafiche*, sobre a organização dos seminários seráficos em todo mundo (1893); D) cartas circulares escritas entre 1884 e 1907 sobre os estudos e encontradas na *Analecta Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum*, uma coleção de escritos produzidas durante o ano, publicadas e enviadas a todas as províncias da Ordem desde 1884.

²⁵⁷ D'ALATRI, Mariano. **Os Capuchinhos**: história de uma família franciscana. Porto Alegre: Edições EST, 1998, p. 171

²⁵⁸ POBLATURA, Melchior. *Los colegios seráficos en la Orden de Menores Capuchinos*. Madri, 1936, p. 03

²⁵⁹ Nos escritos de São Francisco de Assis (2000, p.131) no capítulo II da regra de vida dos Frades menores intitulado: os que querem abraçar esta vida e de como devem se aceitar, se previa que: Os que quiserem assumir esta vida e vierem procurar nossos irmãos, estes os enviem a seus ministros provinciais,

De acordo com Poblatura, os primórdios do Seminário Seráfico franciscano podem ser encontrados na instituição dos oblatos. O costume de acolher crianças e jovens nos mosteiros e conventos de Ordens iniciou-se com São Basílio no século IV e tornou-se um costume entre as famílias cristãs oferecerem seus filhos (dai o termo oblato= leigos que se oferecem para servir em uma ordem religiosa) para serem educados nestes locais. Na Ordem franciscana, a instituição dos oblatos surgiu no século XIV, que com “los estatutos de Lyon (1325), al rebajar la edad tope a los catorce años en los aspirantes, como antes (1316) habiam hecho de Asís, exceptúan de la ley los niños a quienes los padres ofrecían”²⁶⁰.

Uma primeira tentativa de implantar um Seminário entre os franciscanos que se tem notícia surgiu em 1580, na província de Milão na Itália, chamado de Colégio de Monte Varallo. Porém, a historiografia franciscana considera o primeiro seminário seráfico o colégio Alcantarino de Lecce, de 1792 localizado em Galatone y Castellanza, na Espanha. Entre os Capuchinhos vigorou o modelo dos oblatos, de maneira geral, ainda que durante os séculos posteriores a primeira constituição da Ordem, de 1536, tenha aos poucos inserido estudos de gramática e humanidades antes dos cursos de filosofia e teologia, mas de maneira bastante rudimentar. O primeiro Seminário Seráfico dos Capuchinhos aparecerá somente em 1870, na província de Toscana na Itália²⁶¹.

O documento de referência para implantação dos Seminários Seráficos na Ordem foi a “Istruzione per la Direzione dele scuole serafiche” (“Instrução para direção das escolas seráficas”). Lançado em março de 1893, foi elaborado por Frei Bernard de Andermatt que o dividiu em quatro partes: 1) origem dos seminários e colégios preparatórios; 2) necessidade e finalidade das escolas seráficas e admissão dos alunos; 3) programa de estudos e direção das mesmas; 4) normas para a boa educação dos colegiais. Este documento tornou-se referência nas províncias da Ordem no mundo para a criação e manutenção dos seminários seráficos.

aos quais unicamente, e não a outros, seja concedida a licença de receber irmãos. Os ministros, no entanto, examinem-nos diligentemente sobre a fé católica e sobre os sacramentos da igreja. E se crerem em todas estas coisas e quiserem fielmente professa-las e firmemente observá-las até o fim [...] Digam-lhes as palavras do Santo Evangelho que vão e vendam todos os seus bens e procurem distribuí-los aos pobres [...] Depois concedam as vestes de provação [...] E terminado o ano de provação, sejam recebidos à obediência, prometendo sempre observar esta vida e regra.

²⁶⁰ POBLATURA, Melchior. Los colegios seráficos en la Orden de Menores Capuchinos. Madri, 1936, p. 16/7.

²⁶¹ Idem, p. 43/44.

Nos Estados do Paraná e Santa Catarina, os frades erigiram vários seminários para acolher os jovens que desejavam ser Capuchinhos. O quadro abaixo nos fornece algumas referências:

SEMINÁRIO	LOCALIZAÇÃO	PERÍODO DE FUNCIONAMENTO
Seminário Nossa Senhora das Mercês	Curitiba	1930 a 1934
Seminário Santo Antônio	Almirante Tamandaré	1934 a 1968 1973 a 1975
Seminário Santa Maria	Irati	1953 a 1987
Seminário Vocacional São José	Almirante Tamandaré	1955 a 1972
Seminário Vocacional Nossa Senhora de Fátima	Cruzeiro do Oeste	1963 a 1966
Seminário Vocacional Nossa Senhora de Fátima	Siqueira Campos	1967
Seminário Vocacional Assunção	Uraí	1968 a 1993
Seminário Vocacional Frei Ricardo de Vescovana	Céu Azul	1971

Quadro 2: Seminários seráficos dos Capuchinhos no Paraná
Fonte: de Bona (2011)

Dentre os seminários listados, teve relevância o Santa Maria de Irati, Paraná, uma vez que agregou grande número de formandos da Província Capuchinha do Paraná e Santa Catarina, muitos dos quais tornaram-se religiosos e padres.

4.1.3 A fundação do Seminário Seráfico Santa Maria em Irati/PR.

O Seminário Seráfico Santa Maria foi projetado, como afirmamos acima, na intenção de centralizar e dar uma formação mais completa aos jovens recrutados nos estados do Paraná e Santa Catarina. Grande parte destes jovens eram provenientes das paróquias atendidas pelos freis, localizadas no Oeste de Santa Catarina, sudoeste e norte do Paraná. A meta era a composição de um quadro de frades suficientes para dar suporte canônico para ereção de uma província da Ordem no Estado do Paraná²⁶².

²⁶² De acordo com o Código do Direito Canônico, Cân. 621, Livro II, parte III. “dá-se o nome de província à união de mais casas que, sob o mesmo superior, constitua uma parte imediata desse instituto e seja

Em Irati, região Sudoeste no Paraná, os Capuchinhos chegaram em 1948, com o propósito de assumir o trabalho pastoral na Paróquia Nossa Senhora da Luz²⁶³ e também buscavam um local para construir um novo seminário. A localização geográfica de Irati, aliada a estrada de ferro e o fator econômico foram importantes para a construção do seminário nesta cidade.

A fundação da cidade de Irati tem fortes laços com a inauguração da estrada de Ferro São Paulo-Rio Grande. Nos finais do Império e início da República, o Paraná recebeu grande investimento federal que visava ligar o estado em outros ramais para o transporte de produtos das regiões por meio da ferrovia.

No complexo jogo do mercado internacional, o centro sul do Brasil dependeu desde o século XIX, do café e o Paraná da erva-mate. Na medida em que o modelo correspondia aos anseios internos, gerando riqueza, a produção foi-se avolumando. Sob impulsos de técnicas rotineiras e tradicionais, a erva-mate revelou-se abrangente, acompanhada de outro extrativo – a madeira, desde a região tradicional, Oeste até chegar ao Norte²⁶⁴

Na pesquisa realizada por Demczuk sobre o patrimônio cultural ferroviário em Irati, a autora destaca que a estrada de ferro São Paulo-Rio Grande foi o que impulsionou o progresso populacional na cidade, já que para construir a ferrovia muitos imigrantes recém-chegados no Brasil foram trabalhar naquela localidade. Planejada pelo governo de Dom Pedro II por meio do decreto no 10.432 de 09 de novembro de 1889, a linha ferroviária de Irati foi inaugurada em 1899, ou seja, dez anos após o decreto²⁶⁵. Com a inauguração, os agricultores transformaram o local em ponto de convergência, onde “grande número de carroças, carregadas de erva-mate, madeira e produtos agrícolas, começou a competir para expedir sua carga, levando em troca os gêneros que não

canonicamente erigida pela legítima autoridade”. A ereção da Província São Lourenço de Brindes dos freis Capuchinhos do Paraná e Santa Catarina aconteceu canonicamente em 1968.

²⁶³ A paróquia de Irati, enquanto capela Nossa Senhora da Luz, esteve subordinada de 08/09/1904 a 11/03/1931 à Paróquia de Ibituva. A 25 de julho de 1926 procedeu-se o lançamento da pedra fundamental da futura Matriz e a 11 de março de 1931 foi elevada à condição de Paróquia, decreto nº 01 de Dom Antônio Mazzarotto, primeiro Bispo da recém criada Diocese de Ponta Grossa. Disponível em: <http://www.diocesepontagrossa.com.br> Acesso dia 07 de nov. De 2015.

²⁶⁴ KROETZ, Lando Rogério. **As estradas de Ferro do Paraná 1880-1940**. Tese (Programa de Pós-graduação da Universidade Estadual de São Paulo). Universidade Estadual de São Paulo. São Paulo. 1985, p. 11.

²⁶⁵ DEMCZUK, Paula G. **Ferrovia e Turismo: reflexões sobre o patrimônio cultural ferroviário em Irati (Pr)**. Dissertação (Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Estadual de Ponta Grossa). Universidade Estadual de Ponta Grossa. Ponta Grossa/Pr, 2011.

dispunham”²⁶⁶. Isso fortaleceu o comércio local e transformou o pequeno povoado em promissora cidade.

Outro fator importante para a construção do seminário em Irati foi o econômico. Toda a área, em torno de 18 alqueires, e também os tijolos, foi uma doação oferecida pela família da Senhora Olívia Maria Anciuetti Grácia (dona Mariquinha). Já o projeto arquitetônico do prédio foi de autoria de frei Luiz de Bassano, tendo a frente da construção frei Patrício Kodermaz.

Balizado pela formação disciplinar, intelectual e religiosa, no Santa Maria foram formados cento e vinte e cinco frades capuchinhos, tendo passado pelo seminário uma média de mais de dois mil alunos. Por mais de trinta anos, até o encerramento das atividades em 1987, o Santa Maria foi o principal local de formação da Província dos Capuchinhos para admissão e preparação à vida religiosa.

A *herança tridentina*, concebida por Bencostta²⁶⁷ como um modelo de formação sacerdotal que aliava a rigidez disciplinar pela via da moral e dos estudos, predominou nos seminários pelo Brasil e também no Seminário Santa Maria. Memórias desta prática podemos perceber na entrevista abaixo de um ex-aluno:

Estava no Seminário [Santa Maria] e o pregador do retiro foi frei Salvador. Um frade austero, alto, falava bem (imitando a voz grossa do frade), uma voz grave. E nós, toda aquela piazzinha reunida no salão, e ele em cima do palco, armou um caixão, botou 4 velas, sentou na mesa, acendeu as velas, apagou as luzes. Chegou lá a noite, já era inverno como agora, batia no caixão (imitando com a boca o barulho e fazendo o gesto): quem está aí? Quem que tá, não responde? Como que foi a tua vida? e vai e vai e vai. Você sabe que se estiver no inferno por ter cometido um pecado mortal, inferno nunca acaba? Você quer ter uma ideia do que é o inferno? Pense numa pombinha que esta lá no céu. A cada 100 anos ela vem de lá, pega um grãozinho de areia e leva embora. Vai levar toda a terra embora e o inferno esta ainda no começo. Bom, como a gente ficava? Acabou a conferência era aquela fila enorme no confessionário, todo mundo no confessionário porque todo mundo tava em pecado mortal e o pecado mortal era qualquer bobagenzinha. Um pensamento. Um pensamento, consenti ou não consenti? por via das dúvidas é melhor confessar porque se eu morrer nesta noite eu vou pro inferno. Quando eu fui pro noviciado, primeiramente cheguei no quarto, luzinha fraca lá em Barra fria [Santa Catarina], malemá dá pra ler. De noite

²⁶⁶ LUZ, Coaracy. E. **Rede e Região – desmistificação do determinismo tecnológico**: o caso da linha férrea Ponta Grossa – União da Vitória nos campos Gerais/Mata de Araucária (PR). Dissertação (Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal do Paraná). Universidade Federal do Paraná. Curitiba. 2006, p. 120.

²⁶⁷ BENCOSTTA, Marcos Levy Albino. Cultura escolar e história eclesiástica: reflexões sobre a ação romanizadora pedagógica na formação de sacerdotes católicos e o seminário diocesano de Santa Maria (1915-1919). Cadernos Cedes, ano XX, n 52, novembro/2000. Disponível em www.scielo.br/pdf/ccedes/v20n52/a07v2052.pdf Acesso em: 19 de agost. 2017.

dormindo, pesadelo vendo o demônio em cima da janela que queria me levar. Isso me prejudicou muito, essa parte foi extremamente negativa, formação espiritual, embora tenha aspectos bons não é?²⁶⁸

Outro aspecto da *herança tridentina* era incorporar uma proposta de pastoral pedagógica à organização do espaço, o que exaltava a sacralidade do lugar, representado pela centralidade da capela no edifício, além do seu caráter supervisionado²⁶⁹. A imagem abaixo, uma fotografia aérea da década de 1980, demonstra que o estilo arquitetônico do prédio exaltava um modelo de sociedade disciplinar onde os futuros padres ali educados seriam os seus líderes.



Fotografia 1: Vista aérea do Seminário Seráfico Santa Maria de Irati/PR.
Fonte: arquivo da cúria provincial dos freis Capuchinhos do Paraná-Santa Catarina.

Este método de isolar da convivência social e familiar era visto como essencial para formar o padre, como podemos ler na instrução aos diretores, escrito em 1893 pelo

²⁶⁸ Entrevista concedida por BONASSI, Nelson. [julho 2016]. Entrevistador: Edson C. Guedes. Florianópolis, 2016. 1 arquivo mp3 (...minutos).

²⁶⁹ No artigo de Tagliavini sobre os seminários tridentinos no Brasil, o autor descreve sua experiência em visita aos prédios de antigos seminários mineiros, como de Mariana e Caraça e relata por meio de sua percepção, um ambiente rigidamente controlado. Este controle era exercido pelos superiores, seus ajudantes ou mesmo pela internalização de temas vocacionais espalhados pelos prédios como por exemplo: cartazes sobre a boa vocação, imagens de Santos, etc. TAGLIAVINI, João Virgílio. **Os seminários tridentinos no Brasil: escolas para formação do clero**. Disponível em http://www.histedbr.fe.unicamp.br/revista/edicoes/26/art03_26.pdf. Acesso em: 09 de dez. 2015.

ministro geral Bernard de Andermatt:

Como os Seminários foram instituídos para dar uma educação clerical às crianças antes que sejam infectados pelos vícios do mundo, e para introduzi-los gradualmente nos estudos eclesiásticos, assim a primeira finalidade das Escolas Seráficas é preservar do contágio do mundo e educar cristãmente as crianças que oferecem alguma esperança de vocação religiosa. A segunda finalidade é dar as bases daqueles elementos que precedem o estudos das Ciências Sagradas. Esse estudo é necessário para abrir as mentes das crianças, amadurecer a vocação e provar a aptidão ao estudo²⁷⁰.

Por isso o seminário foi construído a uma *distância segura* da cidade de Irati de 10 quilômetros, na zona rural, numa localidade chamada Riozinho.

Apesar do processo de romanização teoricamente ter encerrado com o Concílio Vaticano II, a geração educada nos Seminários Seráficos foi fortemente influenciada pela noção de *sociedade perfeita*. De acordo com Sebim, essa noção exigia a “negação do mundo e requeria que os membros de ordens religiosas adotassem pseudônimos. Muitos seminaristas usavam a tonsura. Em suma, a Igreja e seus seminários punham-se acima da história”²⁷¹.

Estes sinais da identidade religiosa anteriores ao Vaticano II como a tonsura, os pseudônimos, a barba longa e o uso do hábito franciscano foram, entre os Capuchinhos, de maneira geral suprimidas logo após o encerramento do Concílio e a maioria dos frades logo deixaram de usar, mas não sem resistências de alguns frades. Em 1968, o então ministro geral frei Clementino de Vlissingen (1958-1970) em visita aos frades da Província São Lourenço de Brindes do Paraná-Santa Catarina, deu a seguinte recomendação:

Parece-me que a decisão nesta matéria pertence em primeiro lugar ao ministro provincial. Nada tenho ao contrário quando em determinada região, dentro deste princípio, se desse liberdade aos indivíduos. Desta maneira, numa mesma província, podem existir frades com hábito e frades sem hábito, frades com barba e frades sem barba. Isto eu aceito quando os superiores acham a melhor solução. No entanto, é de primeira necessidade que exista grande respeito entre de ambas as partes. Do contrário começarão os partidos e consequentemente a ruína da província²⁷².

²⁷⁰ ANDERMATT, Bernard Christen de. **Instrução para os responsáveis pelas Escolas Seráficas**. Roma, 1893, p. 04.

²⁷¹ SERBIM, Kenneth. **Padres, Celibato e conflito social: uma história da igreja católica no Brasil**. Trad: Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das letras, 2008, p. 117.

²⁷² Entrevista concedida por VLISSENGER, Clementino de. [fev. 1969]. ATOS da Província São Lourenço de Brindes, Abril/Setembro de 1969, n. 2, p. 200.

Estas e outras mudanças tornaram-se focos de tensões na reconfiguração das identidades em questão, uma vez que não eram consensuais. Veremos de que forma as transformações advindas das mudanças propaladas pelo Concílio, tanto as relacionadas à formação quanto as relacionadas a vida dos frades, foram recebidas e de que maneira elas aparecem nas situações cotidianas do Seminário Santa Maria.

4.2 (RE)INVENÇÃO DO COTIDIANO NO SEMINÁRIO SANTA MARIA: TENSÕES NA TRANSIÇÃO DO MODELO TRIDENTINO PARA O VATICANO II.

As fontes alusivas ao Seminário Santa Maria (atas do seminário, livro tombo, conclusões do capítulo, jornal da Província dos freis capuchinhos do Paraná-Santa Catarina (Atos), crônicas da fraternidade do seminário) nos fornecem algumas informações a respeito do seu cotidiano e as tensões geradas pela necessidade de adequar-se às novas diretrizes da Igreja relacionadas à formação inicial ou a vida dos frades já professos na Ordem.

De acordo com Certeau, as interações sociais relativas às *operações dos usuários*, revelam que eles, neste caso frades e seminaristas, não foram *consumidores* passivos das transformações advindas de instâncias superiores, mas firmaram *estratégias e táticas* que revelam um campo de disputas em torno das identidades sacerdotal e religiosa. Da mesma forma que a relação dos consumidores com os produtos não se baseia simplesmente numa aceitação serena das imposições que tal produto enquadra, a fabricação de um consumo próprio da nova legislação advinda do Concílio fez com que as *maneiras de empregar* tais recomendações no cotidiano tivesse seus próprios procedimentos²⁷³. Ou seja, é nas relações cotidianas que podemos perceber de maneira mais concreta o *como se deu* das normas e determinações nas práticas diárias.

Na intenção de analisar tais procedimentos e *consumos* próprios a partir das fontes acima elencadas, dividiremos a seção a partir de três elementos que são constantes nas fontes e tornou-se parte das práticas educacionais na Província São Lourenço de Brindes:

- a) As transformações dos métodos educativos, especialmente os de caráter disciplinar;

²⁷³ Os termos em itálico neste parágrafo refere-se a expressões utilizadas por Michel de Certeau em sua obra **A invenção do cotidiano**. Artes de fazer. 22ª edição, Petrópolis: Vozes, 2014.

- b) A proposta de desclericalização da formação na Ordem;
- c) A automanutenção do seminário;

4.2.1 Por uma nova modalidade educativa no seminário: do disciplinamento para uma pedagogia da co-responsabilidade.

É evidente que houve uma transformação pedagógica em relação àquela empregada nos seminários antes do Vaticano II, especialmente em relação a inserção da psicologia e de métodos pedagógicos mais adequados, como separação das turmas, formação de professores, além do fim do isolamento da família e da comunidade onde o seminário estava inserido²⁷⁴. O decreto *Optatam Totius* deixou a cargo das conferências episcopais de cada país que organizassem um regulamento próprio que se adaptasse às circunstâncias do lugar.

Diante dessa perspectiva, ainda em Roma, em 1965, os bispos brasileiros presentes no Concílio elaboraram o Plano de Pastoral de Conjunto, como uma forma de responder imediatamente às determinações do Vaticano II, especialmente quanto ao trabalho pastoral e a formação ao ministério sacerdotal²⁷⁵. Um ano depois, em 1966, foi organizado em São Leopoldo, Rio Grande do sul, pelo regional sul 3 da CNBB (Conferência Nacional dos bispos do Brasil) um curso de formação para educadores de seminários chamado *Cristus Sacerdos*²⁷⁶, com a intenção de habilitar os formadores segundo as diretrizes do Concílio e a interpretação da Igreja no Brasil. O Plano de Pastoral de Conjunto tinha como proposta uma Igreja mais próxima da realidade do povo brasileiro. Contudo, era necessária uma transformação no modelo de formação sacerdotal e religiosa que preparasse os agentes para missão.

Se a questão da adaptação do programa de estudos nos seminários recebeu uma aceitação positiva dos formadores e tornou o currículo eclesial adequado aos

²⁷⁴ As disposições sobre novos modos de gerir a educação no seminário, especialmente aos métodos estão no n. 11 da *Optatam Totius* in: *Compêndio do Vaticano II. Constituições, decretos e declarações*. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 516.

²⁷⁵ De acordo com Scherer, o “plano de pastoral de conjunto:1966-1970” foi elaborado durante a VII assembleia geral extraordinária da conferência dos bispos do Brasil, em Roma, durante os três meses da última sessão. “A proposta deste plano era que a Igreja no Brasil se ajustasse rápida e plenamente à imagem da Igreja do Concílio Vaticano II”. SCHERER, Odilo Pedro. In: **Plano de pastoral de conjunto: 1966-1970**. Brasília: Edições CNBB, 2004.

²⁷⁶ A programação do curso encontra-se no anexo.

programas estatais, na prática a questão disciplinar não recebeu o mesmo consenso. Podemos perceber, no caso do Santa Maria, algumas particularidades sobre isso.

Do curso promovido pela CNBB em São Leopoldo como referido acima, participou frei Antônio Rodrigues de Lima, que em 1966 era o diretor do Seminário Santa Maria. De acordo com seu depoimento, a intenção era adquirir os conhecimentos necessários da reforma e proceder às atualizações no Seminário Santa Maria:

Metade de 1966 eu estive em Porto Alegre [São Leopoldo], fazendo um curso de atualização para diretores de seminários, segundo as novas diretrizes do Vaticano II. Voltando demos início, juntamente com Frei Marcos a atualização de nosso seminário. Em vista disso, penso eu, enquanto outros seminários se fecharam, o nosso continuou funcionando até hoje [...] parece-me que o setor mais atingido foi o humano. Espiritualmente também muita coisa foi atualizada especialmente o sentido de uma liturgia mais participada e comunitária. Disse no setor humano, isto é, no trabalho por exemplo. Foi a partir desta época que começamos a nos encaminhar para um esforço de automanutenção. Antes os seminaristas trabalhavam muito pouco: ajudavam na horta e algumas vezes na lavoura. O ideal é que os seminaristas se sustentem. Hoje vocês já participam bastante da manutenção e isto é maravilhoso e além disso, muito franciscano. Na disciplina houve uma abertura muito grande. As filas em silêncio de um lugar para outro foram dispensadas. O silêncio no andar térreo também foi dispensado permanecendo a partir da escada para cima. Acabou também a distinção entre maiores e menores, divididos em turmas, quase como se fosse dois seminários num só. Introduziu-se a educação física e o uso do calção para a prática do esporte. Pela 1ª vez fomos desfilar em Irati no dia da pátria. Introduziu-se a natação²⁷⁷.

As mudanças disciplinares que, segundo frei Antoninho, foram atenuadas ou mesmo suprimidas do cotidiano da casa não receberam consenso entre os formadores responsáveis pelos seminários. As tensões provenientes relativas à implantação imediata de algumas diretrizes que ele, frei Antoninho, recebeu no curso sofreram represálias de membros da equipe formadora. Em seu depoimento, ele declara que isto foi fator de conflito interno entre os frades: “isto me custou uma imagem um tanto feia a meu respeito, de pessoa muito braba. Isto me prejudicou bastante e não consegui desempenhar como poderia e gostaria, evidentemente”²⁷⁸. Não é possível saber se por este ou outro motivo, mas o fato é que no final de 1967 frei Antoninho foi transferido para São Paulo para um curso de psicopedagogia, na intenção de aprimorar sua formação. No meio eclesiástico existe um antigo adágio que afirma: *promover para remover*, uma estratégia política que

²⁷⁷ Entrevista concedida por LIMA, frei Antônio Rodrigues de. [set. 1978). Jornal Brasinha. Seminário Santa Maria, Irati, Paraná.

²⁷⁸ *idem*.

coloca panos quentes sobre situações conflitantes.

Se, de um lado, frei Antoninho procurou implementar rapidamente as novidades, o que parece ter acontecido sem um devido consenso uma vez que provocou tensões, por outro lado, temos em frei Paulo de Concordia (Nelson Bonassi), elementos de resistência às mudanças inseridas pelo seu antecessor. Quando ele assumiu a direção do Seminário (1968-1972) deixa entender seu apreço por aquilo que ele chamou de *sistema antigo*. Em entrevista concedida a nós em 2016, Nelson assim se justificou:

Eu como diretor disciplinar, eu devia ser muito severo, fui muito rigoroso. Eu, com quase 200 alunos, eu devia ser severo, eu devia ser rigoroso, senão virava uma bagunça. E se acontecesse qualquer coisa, o primeiro que ia apanhar era o diretor. Todo mundo se revoltava contra o diretor. Isso eu não permitia. Com 200 alunos aprontavam uma cada dia (...) Eu tive que colocar limites, alguns levaram ressentimentos com isso, mas hoje estão entendendo²⁷⁹.

Num fato relatado em ata do dia 06 de março de 1968, frei Nelson procura dar explicações aos seminaristas a respeito do retorno de algumas exigências disciplinares que estavam sendo tomadas, uma vez que, segundo ele, a experiência do reitor anterior que procurou dar mais liberdade não foram positivas:

Falei-lhes de tudo, principalmente insistindo na necessidade de mortificação, do sacrifício, do fortalecimento da vontade. Sem isto ninguém chegará ao sacerdócio. E se alguém tivesse medo disso, era melhor que desistisse cedo, antes que tarde demais²⁸⁰.

Podemos destacar dois fatores que possibilitaram a continuidade do modelo disciplinar anterior ao Vaticano II, mesmo que de forma inconstante: de um lado uma certa segurança que a legislação, baseada em normas com caminhos claros e definidos para a formação seminarística se apresentava; por outro a carência de educadores aptos com formação adequada e especializada para tal encargo. Isso ocasionava no modelo tradicional um refúgio seguro ante o vazio institucional que se viu após o Concílio, sem uma estrutura de preparação adequada. A Igreja não dispunha de cursos específicos para que os religiosos desempenhassem a missão de educadores nos seminários, o que

²⁷⁹ Entrevista concedida por BONASSI, Nelson. Entrevista I [junho de 2016]. Entrevistador: Edson Claiton Guedes. A/A.

²⁸⁰ BONASSI, Nelson. Atas do Seminário Santa Maria. 1968, p. 03.

aconteceu de maneira lenta e gradual a partir da década de 1980²⁸¹.

Ainda sobre o disciplinamento, o depoimento a seguir confirma a sua permanência mesmo depois das medidas tomadas por frei Antonhinho e retomadas por frei Nelson. De acordo com Luiz Antonio Frigo, que estudou no seminário de 1965 a 1973, dois aspectos deste modelo eram mais perceptíveis: a inflexibilidade dos horários e de modo especial as punições:

Eram punições do tipo, a pessoa ficar sem praticar esporte, você vai ter que ficar estudando hoje a tarde, na hora do esporte você vai estudar porque você não tirou a nota necessária, são coisas assim, que marcava também a vida das pessoas. Não eram punições físicas, punições orientativas. Isso quando fui estudante²⁸².

Uma das preocupações dos frades logo no primeiro capítulo provincial em 1970 foi ressaltar a necessidade de uma formação pautada por novos modelos educacionais que pudessem ser aplicados no seminário em substituição àquele centrado na obediência e na autoridade, como podemos ler nas conclusões capitulares:

A província continue sua pastoral vocacional em seminários. Os formadores estudem modalidades de abertura, de tal modo que se garanta completa liberdade de opção, maturidade humana, afetiva e engajamento apostólico²⁸³.

Esta mesma redação será repetida, sem mudança, no capítulo de 1972, mas nos capítulos de 1975 e 1978, duas adições irão definir com mais clareza o papel do seminário e dos formadores. Em 1975 surgiram as diretrizes básicas da formação que buscaram traçar metas e definir caminhos que orientassem os formadores no seminário segundo os critérios do Vaticano II.

Não vamos nos ater às diretrizes como tal, mas é importante notar o papel que se procurou dar à formação personalizada, onde a inserção da psicopedagogia deveria ter precedência à obediência e autoridade. Por isso as diretrizes propuseram nos objetivos do seminário :

²⁸¹ Importante ressaltar que o curso “Christus Sacerdos” ao qual nos referimos anteriormente tinha como objetivo a exposição das normas conciliares para a direção dos seminários e não se constituía num curso de capacitação para o ofício de “formador”.

²⁸² Entrevista concedida por FRIGO, Luiz Antônio. Entrevista II [junho 2016]. Entrevistador: Edson Claiton Guedes. A/A.

²⁸³ ATOS da Província capuchinha São Lourenço de Brindes do Paraná e Santa Catarina. Ano II, jan. 1970, n. 1, p. 06.

O seminário menor tem por objetivo ajudar os adolescentes que parecem possuir os germes da vocação religiosa e sacerdotal para mais facilmente reconhecê-la e responder à mesma [...] A capacidade de nossos seminários será de tanto quanto o permita um conveniente acompanhamento individual, para se possibilitar o desabrochamento livre e espontâneo das personalidades à vida religiosa²⁸⁴.

A elaboração das diretrizes para formação precisou, no capítulo de 1978, ser complementada por uma nota sobre a especialização, que como dissemos anteriormente, era um dos fatores de permanência nos seminários do modelo tradicional, de uma formação adequada aos educadores. Assim ficou expresso que:

O governo provincial tomará providencias para formar diretores espirituais, orientadores educacionais, e professores em número suficiente para atender nossas casas de formação. A província mantenha simultaneamente ao menos dois elementos em formação superior em Roma, ou outra sede de estudos²⁸⁵

O que podemos perceber é que as inovações concebidas pelo Vaticano II no campo da formação sacerdotal e religiosa foram aos poucos sendo inseridas nos seminários, que procuraram adaptar as estruturas físicas e pedagógicas às determinações da Igreja. No entanto, a tensão entre os modelos permaneceu.

No final de 1971, temos uma anotação na ata que revela tensões a respeito dos métodos disciplinares em uso no seminário. Um questionamento surgido entre os seminaristas que chamavam a disciplina de *domesticação* criou enfrentamentos entre o diretor e outros formadores contrários aos seus métodos disciplinares. A resolução do caso teve que contar com a presença do ministro provincial:

Esteve em nosso meio frei Bernardo [provincial] acompanhado de frei Antônio Rodrigues. Convocaram a comunidade toda para uma reunião. Como é sabido, houve vários choques entre os educadores. Os responsáveis pela disciplina sentiram-se desacreditados. O diretor achou que diante dos fatos não poderia continuar no cargo [...] o diretor quis um voto de confiança de toda a fraternidade no programa disciplinar vigente. Foi feita uma pequena explanação do que se visava e um pedido de aprovação. O provincial foi o primeiro a assinar, frei Antoninho recusou-se. Perguntado porque assim agia, apontou algumas razões totalmente infundadas²⁸⁶.

É notório que os métodos disciplinares utilizados no seminário tinham

²⁸⁴ Idem. Ano VII, Novembro de 1975, n. 5, p. 276

²⁸⁵ Idem. Ano X, Set./out de 1978, n. 4, p. 242.

²⁸⁶ Atas do Seminário Santa Maria. 1971, p. 20.

suas críticas, tanto da parte dos formadores quanto dos seminaristas, que o questionavam. No entanto, atenuações a este modelo foram inseridas por frei Nelson a partir da prática de esportes, especialmente o futebol. Ele tornou-se um meio de aproximação entre os seminaristas e a comunidade externa:

E ai, organizamos o nosso esporte, competíamos com os times da vizinhança, eles vinham no seminário, nós íamos no campo deles, jogávamos. Depois fizemos o campo de futebol de salão, ai entre a capela, que ainda existia até pouco tempo, e a noite vinham os times de Irati, lá de Engenheiro Gutierrez, de outros lugares, vinham jogar lá, lá no seminário²⁸⁷.

Nas atas estão relatadas várias participações dos seminaristas em campeonatos na cidade de Irati e região, o que fez deste esporte um meio eficaz de integração, divertimento e também de disciplinamento. Dois casos que encontramos são exemplares para percebermos que as partidas de futebol eram, inclusive, espaço de análise sobre o comportamento dos seminaristas:

Hoje durante o jogo o A. V. não queria ficar na posição de lateral esquerdo. Seus companheiros reclamaram muito. Ele, certa hora, deixou tudo e foi para frente. O frei Marcos chamou a atenção e disse-lhe que jogasse na posição certa ou que saísse de campo, mas se saísse deveria ficar por um espaço de tempo fora dos jogos. Daí intervi e chamei-o para que voltasse ao campo. Negou-se frontalmente! Chamei-o por três vezes...então mandei que fosse preparar a mala. No Almoço augurei-lhe boa viagem e que o fato servisse de exemplo aos demais²⁸⁸.

E em outra oportunidade, apenas três meses do ocorrido anterior, assim o reitor registrou na ata:

Seguiu para casa o R.S. já andava desanimado. Dissera que no próximo ano não voltaria mais. O motivo imediato de sua saída foi o seguinte: recusou-se a ir de bandeirinha num jogo. Daí sua demissão²⁸⁹.

Não há relatos nas fontes sobre outros casos de expulsão do seminário envolvendo o futebol. Mas, por outros fatores, alguns seminaristas continuaram sendo dispensados, como: “apetite sexual exagerado”, “desonestidade”, “doenças”, “tentativa de

²⁸⁷Entrevista concedida por BONASSI, Nelson. Entrevista I [junho 2016]. Entrevistador: Edson Claiton Guedes. A/A.

²⁸⁸ Atas do Seminário Santa Maria. 21.07. 1968, p. 05.

²⁸⁹ Idem. 16.10.1968, p. 07.

homossexualismo”²⁹⁰. Sobre relatos de homossexualidade, um eufemismo era utilizado entre os formadores para identificar essas experiências, como por exemplo: *amizades particulares* entre seminaristas. Ao seminarista era proibido manter amizade apenas com um colega, pois gerava desconfiança sobre sua sexualidade.

Os seminaristas tiveram algumas conquistas nas transformações disciplinares nos seminários. De acordo com Fabril, as pequenas comunidades de seminaristas propostas pelo Vaticano II, fossem elas independentes do grande seminário ou dentro dele, como no caso do Santa Maria,

diminuíram a influência da disciplina dos regulamentos e dos reitores, rompendo com os padrões tradicionais da autoridade. Os seminaristas passaram a assumir mais responsabilidades na administração das casas, a ter mais autonomia e a desenvolver sua personalidade, rompendo com o esquema da padronização de comportamentos e com o trabalho massivo²⁹¹.

No Santa Maria uma das atividades em que os seminaristas mais se envolveram estava ligada a automanutenção deles e do seminário através de diversos trabalhos, especialmente a confecção de objetos religiosos, como a “fábrica de terços”.

4.2.2 O discurso da automanutenção para formação da identidade franciscana

O termo *automanutenção* não aparece nos documentos do Concílio quanto à formação sacerdotal e religiosa. A *Optatam Totius* apenas acena que o seminário menor deve ser um lugar de *cultivar os germes da vocação* e que para tanto, a formação precisa ser “adaptada às normas da sã psicologia, sem omitir uma adequada experiência das realidades humanas”²⁹².

Tendo como premissa a experiência das realidades humanas, foi que nos cursos de atualização nas décadas de 1960 e 1970 que o termo *automanutenção*, ou seja, a capacidade do próprio seminário se sustentar, passou a ser incorporada na metodologia formativa do seminário seráfico, uma vez que o trabalho na regra de São Francisco é

²⁹⁰ Idem.

²⁹¹ FABRIL, Sydnei. **O Seminário Maior Arquidiocesano Nossa Senhora da Glória de Maringá enquanto instituição educativa**. 2007, 247 f. Dissertação (mestrado em educação). Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2007, p. 80.

²⁹² OPTATAM TOTIUS, n.3. In: **Compêndio do Vaticano II: Constituições, decretos e declarações**. Introdução e índice analítico de Frei Boaventura de Kloppenburg. 17ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 510.

visto como uma graça e um meio de afastar o ócio, além de ser uma forma de sustento da fraternidade²⁹³.

O discurso sobre a automanutenção assumiu, assim, uma dupla perspectiva: por um lado, o seminarista deveria ser agente de sua própria formação, e o trabalho seria uma forma de sentir-se membro da Ordem; por outro lado, havia a questão econômica, uma vez que inúmeros seminaristas provinham de famílias pobres que não tinham condições de arcar com as despesas de seus filhos.

A sobrevivência do Santa Maria provinha de algumas fontes de renda como: repasse de verbas da Cúria Provincial, a prática do “irmão esmoler”²⁹⁴ que conseguia doações para sustento do seminário junto a benfeitores nas paróquias capuchinhas, anuidade dos seminaristas, promoções e bingos e pequenos trabalhos internos como venda do excedente da lavoura: batatas, cenouras, e outros produtos em menor escala.

A partir do primeiro Capítulo Provincial realizado em 1970, a legislação dispôs no ordenamento interno da Província que os seminários buscassem meios de auto-sustento. Vamos acompanhar no quadro a seguir como essa legislação apareceu nas conclusões capitulares:

Capítulo/ano	Legislação
1º.Capítulo Provincial 1970	Administração. artigo 31. II – As granjas e hortas sejam utilizadas para o sustento dos religiosos , seminaristas e pobres, possivelmente trabalhadas por nossas mãos. Artigo 32. I – Cada fraternidade mobilize todos os recursos disponíveis para a própria autossuficiência, antes de recorrer à caixa comum da Província.
2º.Capítulo Provincial 1972	Surge um item próprio para o seminário, desvinculado da administração das fraternidades. O item está disposto no capítulo II sobre a “formação para nossa vida”. No número 31 se lê: “ Nas casas de formação, nossos candidatos sejam estimulados e organizados em suas atividades para que, tanto quanto possível, sejam autossuficientes”.
3ºCapítulo Provincial 1975	Quanto à formação repete-se literalmente o texto anterior. No entanto, a autossuficiência é trabalhada no contexto da administração, agregando ao texto citações do Conselho Plenário da Ordem (CPO) realizado em Quito- Equador, 1971, com o título “Vida fraterna, pobreza e minoridade”. Fica assim exposto: n. 67: “cada fraternidade mobilize todos os recursos disponíveis para a própria autossuficiência, pois:

²⁹³ Regra de São Francisco, cap. 5. In: **São Francisco de Assis**. Escritos e biografias de São Francisco de Assis: crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano. Petrópolis: Vozes, 2000.

²⁹⁴ O irmão esmoler era um frade sem as ordens clericais que saía esmolar para o sustento do seminário. No Santa Maria, esta tarefa era dos frades chamados cooperadores, ou seja, os freis que não eram padres.

	67.1: “o trabalho cotidiano, árduo e honesto, é preclaro sinal de pobreza”(CPO, II,4). 67.2: “O uso dos próprios talentos, é verdadeiro dom de si mesmo. E a preguiça é um pecado contra a pobreza (CPO, III, 4). 67.3: “O serviço em favor da própria fraternidade, em suas casas, é verdadeiro exercício de pobreza” (CPO, II, 4).
4º.Capítulo Provincial 1978	A legislação é repetida <i>ad littera</i> do 1º Capítulo Provincial, artigo 32 n. I. Uma particularidade deste capítulo é o surgimento do “diretório provincial de formação” onde estão delimitados os critérios para admissão e manutenção dos estudantes nas casas de formação da província São Lourenço de Brindes. Sobre a colaboração individual de cada seminarista para manutenção econômica sua e da casa assim foi disposto: Art. 4º.: Normas para os seminários menores e escolas vocacionais: Parágrafo 2. “As despesas com saúde, e material escolar, correm por conta dos seminaristas e seus pais. Ao terminarem o 2º. grau deverão fazer exame de sangue e eletroencefalograma”. Parágrafo 3. “A anuidade fica estipulada em salários mínimos de acordo com a região em que o seminário se encontre. Ao ingressar no seminário deverá o candidato fazer o pagamento da primeira mensalidade e mais uma jóia para eventuais necessidades”. Parágrafo 10. “De conformidade com nossa vocação franciscana, nossos seminaristas dediquem-se todos os dias úteis da semana a algumas horas de trabalho, em que formandos e formadores(...) seus recursos para a própria autossuficiência”.
5º.Capítulo Provincial 1981	Neste capítulo repete-se, novamente, a legislação anterior quanto as fraternidades busquem meios de se autossustento (cap. IV, n 61 –sobre a administração da província).
6º.Capítulo provincial 1984	A única questão deste Capítulo Provincial sobre a manutenção do seminarista está disposta no capítulo II, n. 25 onde se lê: “Os freis, ao apresentarem vocacionados ao seminário, providencie sua manutenção junto à família, benfeitores, comunidades, movimentos vocacionais, capelinhas e instituições similares”.

Quadro 3: Resumo das conclusões capitulares.

Fonte: Arquivo da Cúria Provincial dos Freis Capuchinhos – Curitiba/PR.

Frente a essa legislação, surgiu o seguinte questionamento: “como isso se deu no cotidiano do Seminário Santa Maria?” Nas atas as quais tivemos acesso, há poucas referências à respeito dessa questão. Porém, as breves citações nos revelam um conjunto de valores agregados à identidade franciscana e sacerdotal que o seminarista deveria desde cedo incorporar à sua vida, como por exemplo, a disciplina no trabalho, o companheirismo e entreatura, a seriedade, entre outros. Estes comportamentos eram vistos como virtudes que deveriam estar presentes na vida dos seminaristas de maneira que fossem percebidos pelos formadores. No entanto, apesar do discurso moralizante sobre o trabalho, haviam os resistentes: “alguns não fazem o mínimo exigido. Alguns parecem que desviam ou se escondem. Pede-se a ajuda no sentido de descobrir os sonegadores. Castigo para os omissos: sem televisão”²⁹⁵.

²⁹⁵ Ata do Seminário Santa Maria. 02/09/1975, p. 40.

A propaganda institucional do Santa Maria utilizou-se de um encarte fotográfico²⁹⁶ como estratégia para dar visibilidade do seu cotidiano e para formar (ou quem sabe, reforçar) no imaginário coletivo, uma representação da instituição como formadora, de sujeitos religiosos, homens virtuosos e cidadãos trabalhadores. Este ideal pode ser interpretado nas poses e nas cenas fotográficas escolhidas para transmitir esta mensagem à sociedade e, por complemento, como propaganda vocacional²⁹⁷. As fotografias que utilizamos abaixo indicam, como afirma Certeau, que o consumo praticado é astucioso, dispersivo, e se faz notar “nas *maneiras de empregar* os produtos impostos por uma ordem economicamente dominante”²⁹⁸.

O conjunto de fotografias a seguir foram produzidas pelo Seminário Santa Maria em comemoração aos seus 25 anos, completados em 1978, e distribuídas em um encarte fotográfico colorido contendo 16 fotografias para os benfeitores do seminário, famílias, comerciantes, empresas, paróquias, que colaboravam financeiramente com a instituição.

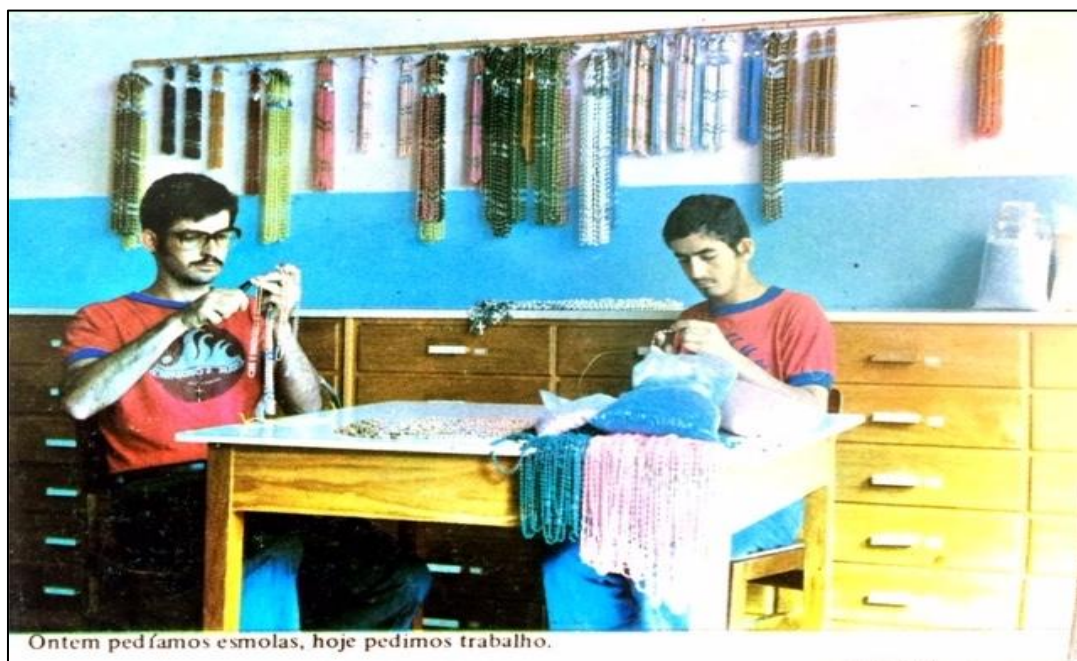
Uma atenção especial deve ser dada às legendas que acompanham as imagens, onde podemos encontrar o ideário de formação vigente no seminário, isto é, aqueles princípios necessários que o candidato deveria possuir ou querer possuir para tornar-se membro da instituição. Alguns aspectos podem ser observados nas imagens, como por exemplo: a seriedade no trabalho, a limpeza e organização, o resultado do ofício, entre outros. As imagens conjugam o discurso de automanutenção expresso pela documentação da Ordem, como também revelam, pela pose dos fotografados, a noção vigente de uma educação disciplinadora, próprio do contexto da ditadura militar em que estava inserido o seminário.

Trazemos a seguir um conjunto de quatro fotografias que expressam este ideário:

²⁹⁶ No verso do encarte pode-se ler as seguintes informações: “Neste ano de 1978 esta casa de formação celebra seus 25 anos de serviço em benefício da Igreja, da Ordem e do Brasil. Nossa filosofia de educação baseia-se em quatro pontos fundamentais: oração, estudo, trabalho e lazer. São as práticas desses princípios que passamos a visualizar”. É este o ideário propalado nas fotografias e também nas legendas que as acompanham.

²⁹⁷ Algumas ressalvas são importantes no que se refere a utilização de imagens como fonte histórica, conforme alerta Kossoy: “as fontes iconográficas – produzidas através de diferentes formas de expressão gráfica, como os desenhos, pinturas, gravuras, litografias e fotografias- carregam em si informações sobre certos fatos e sobre mentalidades de uma época. Assim, não só complementam as informações transmitidas pelas fontes escritas, como, também, enriquecem o conhecimento com dados reveladores”. KOSSOY, Boris. Os tempos da fotografia: o efêmero e o perpétuo. Cotia/SP: Ateliê Editorial, 2007, p. 104.

²⁹⁸ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 2014, p.39.

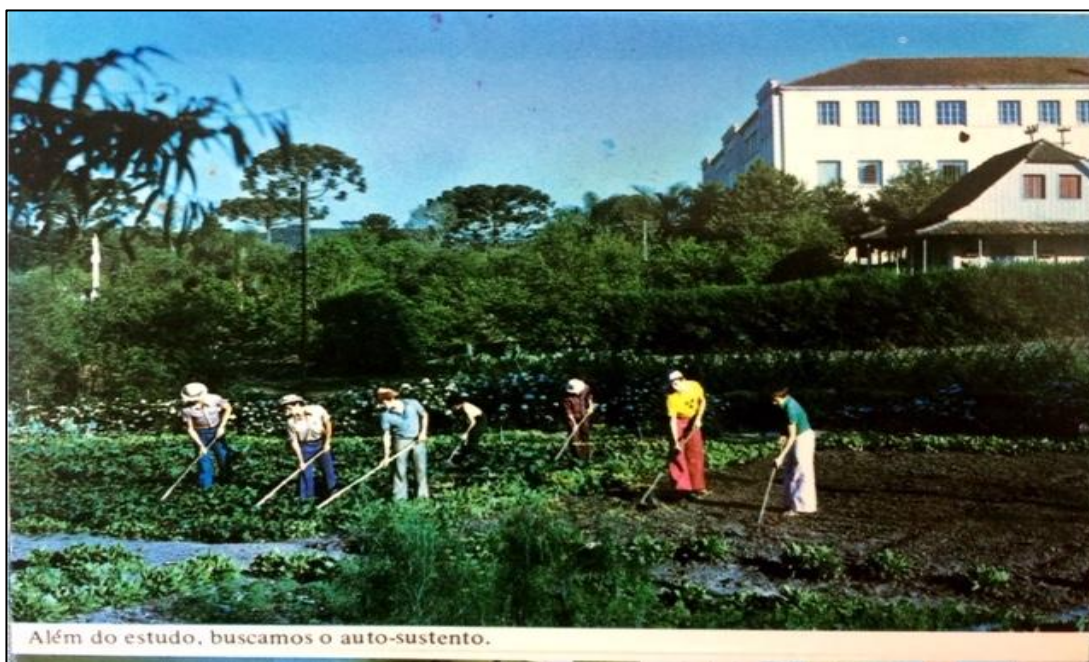


Fotografia 2: Trabalho na fábrica de terços.

Legenda: "ontem pedíamos esmolas, hoje pedimos trabalho".

Fonte: Fotografias Eduardo Sallum- Kugler artes gráficas Ltda (1978)

Acervo: Arquivo da Cúria Provincial dos Freis Capuchinhos - Curitiba/PR

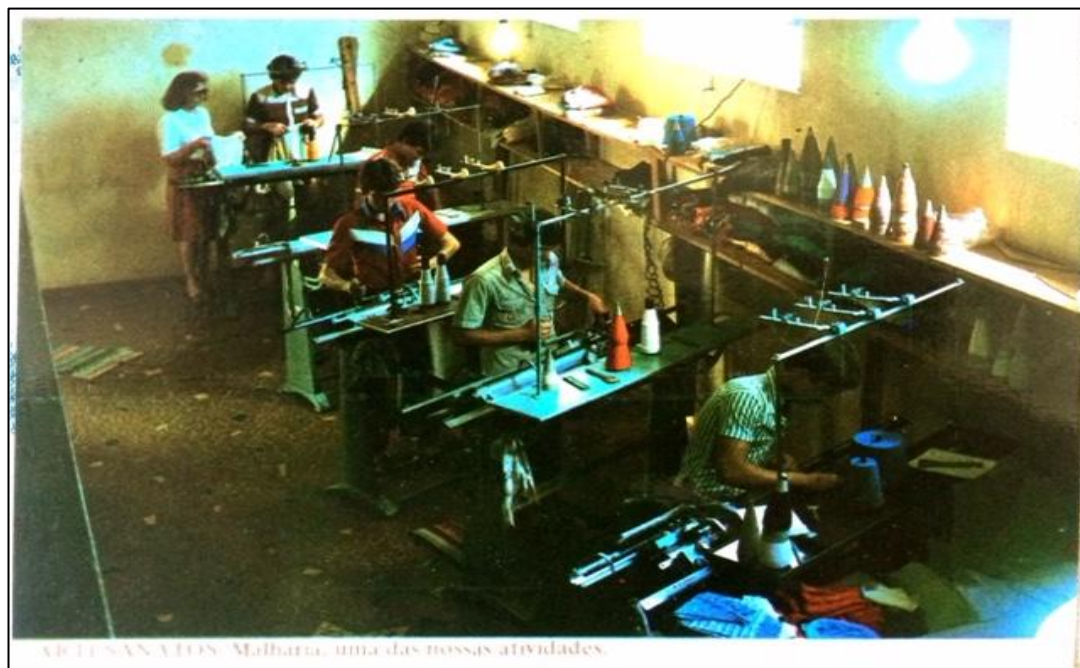


Fotografia 3: Trabalho na lavoura.

Legenda: "Além do estudo, buscamos o auto-sustento"

Fonte: Fotografias Eduardo Sallum- Kugler artes gráficas Ltda (1978)

Acervo: Arquivo da Cúria Provincial dos Freis Capuchinhos- Curitiba/PR



Fotografia 4: Trabalho na malharia.

Legenda: "Artesanatos, malharia, uma das nossas atividades"

Fonte: Fotografias Eduardo Sallum- Kugler artes gráficas Ltda (1978)

Acervo: Arquivo da Cúria Provincial dos Freis Capuchinhos - Curitiba/PR



Foto 5: Hasteamento da Bandeira.

Legenda: "Em forma para Deus e para a pátria"

Fonte: Fotografias Eduardo Sallum- Kugler artes gráficas Ltda (1978)

Acervo: Arquivo da Cúria Provincial dos Freis Capuchinhos - Curitiba/PR

Na questão do autossustento, uma das iniciativas de destaque no Santa Maria foi a fábrica de terços. Ela constituía-se num pequeno empreendimento dentro das acomodações do seminário e fabricava, além dos terços, velas, correntinhas, chaveiros, enfim, objetos religiosos que eram vendidos na região para paróquias ou livrarias católicas.

Nas entrevistas realizadas com Nelson Bonassi e Luiz Antônio Frigo, podemos perceber como se dava esta atividade no cotidiano do seminário:

Nelson: Os seminaristas faziam correntinhas, faziam terços, e a gente vendia e pagava. Aliás, falando em correntinhas e terços, o Frigo trabalhou muito com isso. Quem começou foi o [frei] Breda, Antônio Breda que era coordenador disso. Era um meio pra gente ter um pouco de dinheiro, para comprar bolas, esporte, fazer alguma festinha e outras necessidades do seminário porque senão não recebíamos dinheiro.

Edson Guedes: O dinheiro vinha do próprio seminário então?

Nelson Bonassi: A província ajudava nas necessidades gerais: pagar luz, uma reforma aqui uma reforma lá, tá? Pagava. Mas a atividade normal do seminário nós conseguíamos vendendo terços e correntinhas.

Edson Guedes: O senhor que implantou a fábrica?

Nelson Bonassi: Foi mais o Antônio Breda, eu dava o apoio. No trabalho o [frei] Antônio Breda organizou a equipe, e o Frigo era o tesoureiro. Não é Frigo? [se virando pra o outro lado onde ele estava na sala ao lado]. Você não era o tesoureiro lá? Recebia o dinheiro, botava, guardava e controlava. Ele era um menino de uns 13, 14 anos, mas já controlava²⁹⁹.

De acordo com o Frigo, foi graças a fábrica de terços que o seminário conseguiu sua autonomia financeira:

implementamos dentro do Seminário a fabricação dos terços, que o frei Nelson já falou, a fabricação dos terços, a fabricação de velas, mas daí ampliando e trabalhando de uma maneira profissional. E aí ampliamos, compramos as máquinas, nós produzíamos muito material, muitos terços, muitas correntinhas, fabricamos tudo, tinha sete ou oito máquinas. Nós chegamos um ponto de sermos autônomos, pagar todas as nossas dívidas, nos mantermos, termos comida em abundância³⁰⁰.

Um fato desta narrativa chamou-nos atenção. Ainda que o seminário, de acordo com o Capítulo Provincial, fosse descrito como o “coração da Província”, haviam os

²⁹⁹ Entrevista concedida por BONASSI, Nelson. Entrevista I [junho 2016]. Entrevistador: Edson Claiton Guedes. A/A.

³⁰⁰ Entrevista concedida por FRIGO, Luiz Antônio. Entrevista II [junho 2016]. Entrevistador: Edson Claiton Guedes. A/A.

conflitos de interesses que ocasionavam tensões entre os frades:

E, uma coisa que me entristeceu, vou te contar, nunca contei pra ninguém. O nosso sonho, era comprarmos uma máquina, para fazer correntinhas. Mas era muito cara, não tínhamos dinheiro para comprar. Mas em Ponta Grossa, acho que era o seminário do Verbo Divino, Tinha uma máquina que fazia correntinha. A correntinha feita pela máquina, era muito mais barata e mais perfeita do que aquelas feita a mão, com aço inoxidável. Os nossos missionários, ao invés de comprar do seminário, para ajudar o seminário que era um pouco mais cara, compravam do Verbo Divino. E isso me deixou muito triste. Olha, me deixou muito triste e eu disse: olhe que as coisas um dia pode mudar. Eu fiquei revoltado, um dia as coisas podem mudar. Eles não podiam ter feito isso. Falte de... agiram com estrito sentimento econômico porque queriam dar um resultado econômico para a província. Mas tá certo, mas indiretamente podiam ter ajudado o seminário. Não fizeram, mas os outros padres das dioceses, seculares, mesmo gente que não era padre, livrarias, compravam, revendiam, e vivíamos assim³⁰¹.

Estas disputas internas ocorriam, uma vez que haviam interesses diversos na Província entre missionários, formadores, párocos, irmãos leigos e seminaristas, que concorriam por seu espaço. No caso dos seminaristas, a conquista deste espaço, entendido a partir do conceito cerтеаuniano de “lugar praticado”³⁰², revelava-se nos casos de “desvios de conduta”, como nesta pequena anotação na ata: “chegou-se à conclusão que os seminaristas jogam fora material de correntinha e terço por questões de vingancinha”³⁰³. A maneira que os seminaristas demonstravam seu desacordo com as políticas empregadas pelos educadores dentro do seminário era subverter a ordem estabelecida com táticas semelhantes³⁰⁴.

De fato, é possível perceber que as relações de trabalho, as correções disciplinares e outros fatores internos relacionados à formação no seminário foram ocasiões de diversas tensões entre os seminaristas e formadores e que estas situações eram de conhecimento externo. Um caso em especial ajuda-nos a compreender como os

³⁰¹ Entrevista concedida por BONASSI, Nelson. Entrevista I [junho 2016]. Entrevistador: Edson Claiton Guedes. A/A.

³⁰² De acordo com Certeau, “a oposição entre ‘lugar’ e ‘espaço’, há de remeter sobretudo nos relatos, a duas espécies de determinações: uma por objetos que seriam no fim das contas reduzíveis ao estar-ai de uma morte, lei de um lugar [...], a outra por *operações* que, atribuídas a uma pedra, a uma árvore, a um ser humano, especificam ‘espaços’ pelas ações dos sujeitos históricos”. CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 185.

³⁰³ Ata Seminário Santa Maria, 18/06/74, p. 24.

³⁰⁴ É possível perceber nas atas que a desistência dos seminaristas quando iam para as férias de fim de ano tornou-se causa de questionamentos. A utilização de eufemismos como: “saudades da família”, “falta de vocação”, “estágio em casa”, tentava dar uma explicação ao fato. De 68 a 74 não voltaram das férias de dezembro 137 estudantes. SEMINÁRIO SANTA MARIA. Arquivo da Cúria Provincial. Livro tombo referente aos anos de 1968-1976. Livro 1. 50 páginas.

relatos fornecem, mesmo que por meio de uma caricatura do cotidiano, informações a respeito do como as relações e as interações na casa tinha diferentes facetas. Em 1975, morreu na piscina do seminário um estudante vítima de afogamento. Um detalhe do acontecido chama a atenção na anotação em ata feita pelo frade: “sua mãe e as comadres não aceitaram o fato criando cômicas versões: ‘morreu de tanto trabalhar’; ‘mataram a pauladas’ ”³⁰⁵. A questão do autossustento, mesmo amparado pelo discurso do *educativo e religioso*, necessitou do empenho no campo do trabalho, grande parte mão de obra dos seminaristas.

A necessidade do autossustento gerou versões e tensões internas e externas, criou relatos e metáforas, como acima demonstrado e revelam que o cotidiano constitui-se numa experiência fundamental de percepção que possibilita a manifestação de diferentes maneiras de assumir ou de lidar com a espacialidade. Como afirma Certeau “os relatos efetuam portanto um trabalho que, incessantemente, transforma lugares em espaços ou espaços em lugares”³⁰⁶.

4.2.3 O Debate sobre a desclericalização da Ordem a partir do cotidiano do Santa Maria

O Termo *desclericalização* foi e tem sido um dos temas mais visitados por teólogos e historiadores franciscanos para debater as motivações que historicamente conduziram a Ordem a priorizar, desde a formação, o papel do sacerdote em detrimento do religioso leigo. O clericalismo franciscano indicou uma ruptura com a proposta original expressa na regra não bulada, escrita por Francisco de Assis, que intencionava a confrades um caminho de minoridade. A clericalização trouxe para o movimento franciscano uma divisão semelhante à que vivia a sociedade medieval entre maiores e menores e é um embate ainda presente na Ordem³⁰⁷.

Os Concílios de Trento (1545-1563) e Vaticano I (1869-1870), foram instrumentos

³⁰⁵ Idem, 27/03/75, p. 47

³⁰⁶ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 185.

³⁰⁷ Ainda que muito se tem debatido sobre os termos menor e maior no contexto do século XIII, é também possível interpretar estes termos, além da questão social, em chave teológica. De acordo com Frugoni, assim estão entrelaçados nas decisões de Francisco: “ao prescrever no sexto capítulo da regra não bulada, que: ‘nenhum dos frades seja chamado de prior, mas sejam todos chamados simplesmente de frades menores. E que um lave os pés do outro’. Ser menor expressa um conceito a que ele sempre permaneceu fiel, defendendo-o ardorosamente durante toda a vida”. FRUGONI, Chiara. **A vida de um homem: Francisco de Assis**. São Paulo: Companhia das letras, 2011, p. 62.

da reafirmação da centralidade do clero e a consequente marginalização do papel dos leigos e leigas na Igreja Católica. Esta fixação no papel do clero fez com que, no cotidiano eclesial, praticamente este único grupo desfrutasse de reais chances de sobrevivência no plano humano, cristão e apostólico. De acordo com Barauna:

O processo de clericalização influenciou fortemente também nas ordens e congregações religiosas, atingindo muitas vezes as próprias estruturas essenciais das mesmas. Já que só os clérigos e padres tinham vez, reduziram-se os religiosos não clérigos praticamente ao papel de servidores daqueles, dando-se-lhes eventualmente a consolação de participarem nos benefícios 'espirituais' do Instituto³⁰⁸.

Na Ordem franciscana, a *desclericalização* foi interpretada no sentido de um retorno ao idealismo original do movimento franciscano do século XIII que, segundo esta interpretação, valorizaria a consagração religiosa, independentemente da função do frade, fosse ele padre ou leigo.

Ainda sob que sob termo *desclericalização* pudesse ser realizada uma leitura radical que o interpretasse como ausência ou supressão do modelo clerical, o fato é que para os superiores da Ordem franciscana a *desclericalização* foi compreendida como a percepção de sua natureza mista, ou seja, que a identidade da Ordem não se resume nem ao clérigo nem ao leigo, mas as duas situações são igualmente possíveis dentro da instituição. Esta é a conclusão que chega a primeira conferência dos ministros gerais e da Terceira Ordem Regular:

Atendendo-nos aos dados de sua vida e dos seus escritos, Francisco não pensou em articular uma reflexão sobre o tema dos 'institutos mistos' nos termos (conteúdo e vocabulário) dos nossos esquemas mentais de hoje. Todavia, iniciou uma nova forma de vida religiosa, uma realidade eclesial institucionalmente identificada que, do conjunto de sua identidade teológica-jurídica [...] é possível afirmar que a Ordem Franciscana, no seu momento de fundação, tenha sido de fato um Instituto misto, no sentido que foi uma realidade existencial e efetiva na qual co-existiam irmãos sacerdotes (clérigos) e irmãos não-sacerdotes (leigos)³⁰⁹.

Também a produção discursiva da Ordem Capuchinha, a partir do Concílio Vaticano II, buscou apaziguar a situação, especialmente da parte dos frades não clérigos

³⁰⁸ BARAUNA, Guilherme. **Desclericalização da Ordem Franciscana?** Ou A promoção humana e cristã dos frades não clérigos de hoje e amanhã. In: **O Franciscanismo no mundo de hoje**. Belo Horizonte, Cefepal, 1968, p. 55.

³⁰⁹ Conferência dos ministros gerais da primeira Ordem Franciscana e da Tor. **A Identidade da Ordem Franciscana no momento de sua fundação**. Roma: 1999, p. 34.

dentro da instituição, por meio de uma legislação que incorporasse as propostas do Concílio. Já na reforma das constituições de 1968 declarou que, “em razão da mesma vocação todos os frades são iguais”³¹⁰. Também nos instrumentos criados para promover a renovação, como o Conselho Plenário da Ordem (CPO), as orientações práticas para promover um equilíbrio nas funções entre os frades foram: “fazer noviciado comum sem nenhuma distinção entre clérigos e não clérigos; em todo o tempo da formação dar o primeiro lugar à formação religiosa e franciscana de maneira igual para clérigos e não clérigos”³¹¹, a “distinção da formação franciscana”³¹², além das formas de tratamento que deveriam ser padronizadas, como por exemplo chamar todos somente de freis.

Uma tentativa mais ousada da parte da Cúria Geral dos Capuchinhos foi buscar junto ao Vaticano a permissão para que também os frades não clérigos pudessem assumir cargos eletivos na Ordem, como ministro geral ou ministro provincial. No entanto, a Cúria Romana não acatou o pedido e a proibição aos frades não clérigos permanece.

Em todo caso, a elaboração de um conjunto legislativo tinha a intenção de flexibilizar as distinções entre os frades, o que na prática não ocorreu. É o que podemos observar a partir da realidade da Ordem no Paraná, especificamente em relação ao cotidiano do Seminário Santa Maria.

No Paraná, os Capuchinhos mantiveram o Seminário São José para formação das *vocações adultas*, ou seja, jovens acima dos dezoito anos que não se enquadravam nos critérios para a vida sacerdotal. O fato de ser adulto era suficiente para tornar o candidato inapto ao sacerdócio, tendo em conta o modelo de formação tridentino. Essa inaptidão partia de dois critérios principais: o primeiro, como vimos, tinha a ver com a idade, o segundo com a dificuldade que o candidato apresentava em acompanhar o estudo básico ou superior (filosofia-teologia).

Os candidatos que aceitavam ser irmãos, eram encaminhados ao Seminário São José. O nome é artificioso, uma vez que o santo é o padroeiro dos operários, e os irmãos eram destinados aos serviços manuais na Ordem. Num período de 17 anos, ou seja, de 1955 a 1972, o seminário São José funcionou nos seguintes lugares:

³¹⁰ CONSTITUIÇÕES DOS FRADES MENORES CAPUCHINHOS. São Paulo, CCB, art. 84,n.3, 1992,p. 68.

³¹¹ 1º CPO. **Vida fraterna, pobreza e minoridade**. Quito, 1971, p. 12. Disponível em: <https://www.ofmcap.org/pt/documenti-ofmcap/consigli-plenari-dell-ordine>. Acesso em: 12 dez. 2017

³¹² 2º. CPO. **A formação para nossa vida**. Roma, 1981, p. 13. Disponível em: <https://www.ofmcap.org/pt/documenti-ofmcap/consigli-plenari-dell-ordine>. Acesso em: 12 dez. 2017.

Tabela:

PERÍODO	LUGAR
17.04.1955 a 02.02.1956	Almirante Tamandaré/PR – Botiatuba
02.02.1956 a 30.01.1958	Barra Fria/SC
30.01.1958 a 15.10.1967	Irati/PR – Engenheiro Gutierrez, junto ao Seminário Santa Maria
15.10.1967 a 17.12.1971	Siqueira Campos/PR
05.02.1972 a 15.12.1972	Almirante Tamandaré/PR – Botiatuba

Quadro 4: Lugares de funcionamento do seminário São José para irmãos leigos.

Fonte: Arquivo da Cúria Provincial dos Freis Capuchinhos - Curitiba/PR.

Houve uma tentativa de remodelar os estudos do seminário de irmãos para adaptá-lo às exigências da Igreja pós-conciliar, inclusive com curso de teologia preparado exclusivamente para aqueles que se encaminhavam para a vida religiosa leiga³¹³. No entanto, desde o primeiro CPO e das novas constituições da Ordem, a exigência de que a formação dos frades não fosse mais diferenciada decretou o fim do seminário São José, que encerrou suas atividades em 1972.

Mesmo a partir das determinações conciliares ou das normas advindas da cúria geral ou provincial dos Capuchinhos a respeito das motivações franciscanas do seminário, as tensões permaneceram no ambiente formativo. A criação de um imaginário entre os frades de que estes processos ocorreram naturalmente não se sustenta frente a alguns exemplos presentes nas Atas do Seminário³¹⁴. Algumas indicações na

³¹³ De acordo com de Bona, “Frei Eurico de Mello organizou um Curso de Teologia Espiritual destinado aos religiosos da nossa Província, possibilitando a participação também de religiosos e religiosas de congregações residentes em Ponta Grossa. O referido Curso iniciou em julho de 1971, tinha duração de 540 horas e constava 13 disciplinas: Teologia Espiritual Fundamental, Teologia da Direção Espiritual, Teologia Ascética e Mística, Teologia da Oração, Teologia da Vida Religiosa, Espiritualidade do Trabalho, História da Espiritualidade, Problemas especiais da vida espiritual, Psicologia da vida espiritual, Teologia e Fenomenologia da Vocação, Teologia da Fé, Espiritualidade Moderna e Espiritualidade Franciscana. Nos meses de julho e janeiro os Irmãos participavam deste Curso em Ponta Grossa”. DE BONA, Juarez. **Seminário São José: 1955-1972**. S.N. 2014, p. 03.

³¹⁴ Numa das entrevistas, pudemos perceber que o entrevistado quis dar um ar de naturalidade aos acontecimentos que sobrevieram depois do concílio, mas o início de sua frase já o contradiz: “alguns resistiam, mas acontece que os documentos da igreja, eles orientavam tudo para essa direção de celebrar a missa em língua vernácula, que chamava naquela época, e aí, foi acontecendo lentamente que nós fomos assimilando e ficou tudo normal, todo mundo aceitou”. Ora, se houve resistência, nem todos aceitaram

documentação do Santa Maria deixam transparecer que a iniciativa de alguns estudantes em ficar *irmão* eram rechaçadas pelos formadores que a tomavam, inclusive, como provocação.

Os três exemplos a seguir são elucidativos e demonstram um certo mal-estar na equipe responsável quando os estudantes, que se enquadravam nas condições de ser clérigos, pensavam em não o ser:

- a) “Suspendi por três dias o seminarista Francisco Conett por causa da onda que estava fazendo, para ir embora...e outra para ficar irmão, aproveitando-se para isso de algumas mentirinhas...aceitou, porém, bem, a correção”³¹⁵
- b) “Constatou-se entre os seminaristas uma onda de querer ficar irmãos. Para isto, aduzem pretexto de se transferir para Botiatuba [Almirante Tamandaré/PR] e outros. Julga-se que pode ser uma fuga. O seminário de Botiatuba como seminário para irmãos não existe mais, o estudo deve ser aqui mesmo”³¹⁶.
- c) “Frei Antônio Rodrigues disse que o seminarista Bresolim demonstra querer ser *somente religioso*”³¹⁷.

Outro caso específico demonstra que a concepção, ou lugar do frade não clérigo, ainda que se tivesse passado quinze anos do Concílio e da realização da reforma na linguagem dos documentos da Ordem, a propalada igualdade entre os frades não havia sido incorporada no cotidiano dos freis padres da província dos Capuchinhos, como podemos perceber:

O primeiro assunto em pauta foi a respeito de Artur Arceno Lássen, vocação adulta para irmão, residente em Campo-Erê. Ele já teve a oportunidade de permanecer uns dois dias aqui no seminário, para sondar o nosso *modus vivendi* e, ficou empolgado. Estamos examinando os termos de sua carta, pela qual revela suas intenções e pede admissão em nosso seminário. A insistência em ganhar o sustento, dando aulas de inglês e, com a possibilidade de adotar o texto, que já lhe é familiar, foi o único ponto que nos prendeu a atenção. Após os vai e vens da discussão de várias ideias, como tentativas de solução para o problema,

naturalmente as mudanças e alguns registros nas atas e livro tomo revelam estas tensões. Cf. Entrevista concedida por FRIGO, Luiz Antônio. Entrevista II [junho 2016]. Entrevistador: Edson Claiton Guedes. 1 arquivo mp3 (....minutos), p. 02.

³¹⁵ Ata do seminário Santa Maria, 19 de fevereiro de 1968, p.

³¹⁶ Idem, 12 de junho de 1973, p.

³¹⁷ Idem, 25 de agosto de 1975, p. 39.

chegamos à conclusão de admiti-lo, aproveitando-o como colaborador, à estilo do Emídio (pau para toda obra). O diretor, segundo a praxe, respondeu-lhe por carta, explicando-lhe a inviabilidade de suas quase exigências no que diz respeito às aulas de inglês, e, ao mesmo tempo, transmitindo-lhe a decisão da comunidade em aceitá-lo³¹⁸.

O que temos é um distanciamento entre o discurso produzido de renovação, ou seja, a renovação de direito, e a prática cotidiana, ou a renovação de fato, que não acontece naturalmente ou rapidamente dentro da instituição, embora tivesse o precedente legal da lei. As tensões provocadas pelas mudanças, seja na concepção de vida religiosa e sacerdotal como serviço, seja na formação de frades e na progressiva eliminação de um conjunto de benefícios ou regalias que o religioso sacerdote recebia, como por exemplo ter um frade leigo para arrumar seu quarto, ter lugares reservados na mesa do convento, não fazer trabalhos manuais entre outros, foram supressos. É possível perceber que a Ordem acatou a reforma vaticana, como instituição, mas os seus membros, ou seja, os frades, não se desfizeram deste capital simbólico tão facilmente, o que levou muitos a desistirem da vida consagrada, porque perderam suas referências, ou buscarem trabalhos pastorais em paróquias onde o povo mantinha a representação do padre como um ser diferenciado. Portanto, as tensões internas no seminário eram mais intensas, e exigiam que frades e estudantes buscassem acordos, como o do exemplo a seguir onde o diretor, frei Adelino Frigo, astutamente propõe uma distração para sanar as reclamações referentes ao trabalho intenso no seminário: “há certa tensão quanto ao trabalho. Alguns, ao que parece, estão sendo empenhados além da própria capacidade. Foi sugerido de vez em quando alguma distração: um piquenique ou o seu equivalente”³¹⁹.

Este tipo de acordo sugere que, aqueles usuários, supostamente entregues à passividade e à disciplina, criaram táticas e modos de combate, produzem o seu próprio consumo, criam suas astúcias para dirimir os enfrentamentos ou para burlar o prescrito dando-lhe uma nova formatação. Das situações cotidianas do Santa Maria exemplificadas anteriormente, podemos perceber que a propalada atualização conciliar, aliada ao discurso de renovação da Ordem e ao contexto histórico das décadas de 1970 e 1980 forjaram uma identidade franciscana própria daquele contexto, inseridas dentro de uma

³¹⁸ Ibidem. 06 de outubro de 1975, p. 41.

³¹⁹ Ata do Seminário Santa Maria. 02/09/1975, p. 40.

dinâmica histórica em constante movimento sendo exatamente este o lugar da identidade: na tensão do ser e do dever ser.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As pesquisas históricas sobre as instituições Católicas têm revelado traços de uma identidade complexa, caracterizada por divergências, conflitos, lutas pelo poder dentre tantas outras especificidades inerentes às instituições humanas. Neste sentido, a Igreja Católica revela-se, não como um todo monolítico, uma *sociedade perfeita* como se auto-definia no passado, mas uma instituição como as outras, onde os sistemas simbólicos de poder revelam disputas que ocorrem em meio a tensões.

O Concílio Vaticano II, ao eleger um discurso onde o tom moralizante e condenatório, comum a Trento (1545-1563) e Vaticano I (1869-1870) com seus anátemas, desse lugar ao diálogo com a sociedade moderna, abriu-se a uma perspectiva progressista da religião, onde ela pudesse ser interpretada também como uma criação humana, ainda que o cristianismo, e nele o catolicismo romano, recebesse fortes cores teológicas. O fato é que, uma coisa foi o *evento Concílio Vaticano II*, outra foi sua recepção e interpretação nos mais diversos setores eclesiais. Foi neste sentido que propusemos uma leitura sob os signos de evento dialógico e momento axial, pois entendemos ter sido ele foi uma resposta oficial da Igreja Católica às diversas transformações sociais, culturais, entre outras pelas quais passava o mundo desde o final da segunda guerra. Não foi nossa intenção nesta pesquisa um aprofundamento das complexas dinâmicas que o evento gerou na Igreja, senão naquilo que nos interessava em nosso estudo: a sua interpretação na Ordem Capuchinha e conseqüentemente sua recepção na Província São Lourenço de Brindes dos Freis Capuchinhos do Paraná-Santa Catarina, através do Seminário Seráfico Santa Maria.

A disputa pelo sentido do Concílio, marcada por diversas narrativas no amplo cenário eclesiástico das anos subsequentes ao evento, manifestou-se também nas interações cotidianas do Santa Maria. As rivalidades internas, os jogos de poder, as interpretações de sentido e tantos outros aspectos das relações sociais dispostas na documentação, revelam que nem sempre as *atualizações* foram incrementadas tal e qual estava predisposta na documentação oficial da Igreja e da Ordem Capuchinha. Aquela *disposição* relatada por Certeau sobre as leis, práticas e representações que os povos indígenas da América receberam dos espanhóis e portugueses, e que no cotidiano eles as consumiam segundo seus próprios interesses, também constatamos nos relatos

descritos nos livros tombo, entrevistas, atas do seminário e outros documentos utilizados neste trabalho³²⁰.

Esse *consumo próprio* revela que as mudanças não acontecem por decreto, não são naturais, nem mesmo se dão de maneira pacífica e dialógica, como ouvimos algumas vezes nas entrevistas ou em conversas informais com frades que testemunharam os acontecimentos. Elas se dão mediante processos contínuos, envoltos em dinâmicas conturbadas e por vezes sutis, das relações sociais.

A reformulação das identidades sacerdotal e franciscana a partir do ambiente seminarístico nos fez perceber algumas características que teóricos das ciências sociais indicam com frequência: que o campo de batalha é o lar das questões sobre identidade; que as identidades adquirem sentido por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais elas são representadas; que ela é relacional e marcada pela diferença e por símbolos; que há uma crise das identidades, entre outras.

Pois bem, desde que as diretrizes conciliares começaram a ser implantadas no seminário, localizadas temporalmente entre as décadas de 1960 e 1970, as tensões aumentaram porque as interpretações das diretrizes foram recebidas de maneira diferente pelos frades. Alguns demonstraram-se animados em mudar rapidamente a herança tridentina em vigor na casa, outros relutaram e criam-se grupos que se combatiam e utilizavam-se dos seminaristas para se atacar. Com o passar dos anos, pudemos perceber pela documentação, que as negociações tornaram-se necessárias na condução do seminário e que, tanto os adeptos de uma maior flexibilização na disciplina, nos estudos, no tratamento dos seminaristas e o grupo mais rigorista, se é que podemos chamar assim, tiveram que abrir mão de algumas de suas posições. No texto, não construímos uma posição teórica sobre os grupos de oposição no seminário senão por situações cotidianas de enfrentamentos. Cremos que esta análise poderá ser realizada por outras pesquisas.

O cotidiano do Seminário Santa Maria revelou-se, desta maneira, uma amostra interessante a respeito das disputas sobre as identidades sacerdotal e franciscana num contexto mais amplo, ou seja, das ocorrências na Ordem e na Província São Lourenço de Brindes. As intrincadas relações que pudemos analisar denotam que os jogos de poder, a

³²⁰ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. artes de fazer. Trad. Ephraim Ferreira Alves. 22ª edição. Petrópolis: Vozes, 2014.

defesa do *status quo* que perpassam as representações, revelam que as identidades se constroem na diferença. Na família franciscana, por exemplo, era necessária a distinção entre quem eram os Capuchinhos frente aos outros dois ramos masculinos da Ordem, os Observantes e os Conventuais. Além do mais, que especificidade tinha entre o frade padre e o frade leigo, uma vez que as constituições capuchinhas definiram que em razão da mesma vocação, todo frade é igual. Na prática, como vimos, os frades leigos mesmo no período pós conciliar, continuaram a desempenhar funções que os frades padres não faziam, como esmolar, trabalhar na horta, estudar só o básico sem maiores especializações.

O movimento em direção a diminuição ou extinção dos símbolos de diferenciação entre as identidades sacerdotal e franciscana, no caso, do frade padre e do frade irmão leigo, pretendida teoricamente por Francisco de Assis, mas tornada impraticável pelo clericalismo eclesiástico, foi flexibilizada pelo decreto do Vaticano II e inscrito nas constituições capuchinhas. No entanto, como dissemos, a evidência no material que analisamos, desde as fontes documentarias do primeiro século da reforma capuchinha até as discussões na Ordem no período pós-conciliar que reverberaram no Seminário Santa Maria, demonstraram que as sobreditas identidades movem-se numa contínua tensão entre a tradição e a modernidade.

A permanência de um discurso classista no direito canônico impede que frades não ordenados assumam cargos de maior importância na ordem, como ministro provincial, ministro geral e, em determinadas circunscrições, funções simples como de guardião da casa. Passados mais de 60 anos da reforma conciliar, os resquícios de uma tradição inventada mantém, não legalmente, uma vez que as diretrizes da Ordem são claras a respeito da sobredita igualdade entre os frades, uma evidente distinção entre o frade padre e o frade leigo. É preciso dizer que atualmente na formação para o frade capuchinho há uma liberdade ao formando para que se defina em ser religioso leigo ou religioso padre. Mas, existe uma coação interna nas circunscrições, nas províncias e de maneira geral na Igreja, para que o formando da vida religiosa consagrada seja padre. As tensões sobre o papel da vida consagrada masculina na Igreja Católica estão no mesmo patamar que estavam no período pós-conciliar: de crise, de indefinição e, portanto é mais fácil conduzir os vocacionados para o ministério clerical.

FONTES

1. FONTES DA PROVÍNCIA SÃO LOURENÇO DE BRINDES DOS FREIS CAPUCHINHOS.

A. LIVROS TOMBO

1. Livro tomo do Seminário Santa Maria (1965-1973)
2. Livro tomo do Seminário Santa Maria (1968-1975)

B. ATA

Ata da Fraternidade do Seminário Santa Maria de Irati (1973-1976).

C. ATOS – INFORMATIVO INTERNO DA PROVÍNCIA SÃO LOURENÇO DE BRINDES DOS FREIS CAPUCHINHOS DO PARANÁ-SANTA CATARINA.

1. Resoluções Capitulares do Primeiro Capítulo da Província São Lourenço de Brindes do Paraná-Santa Catarina. ATOS, ano II, janeiro de 1970, n. 1.
2. Resoluções Capitulares do segundo Capítulo da Província São Lourenço de Brindes do Paraná-Santa Catarina. ATOS, ano IV, dezembro de 1972, n. 7.
3. Resoluções Capitulares do terceiro Capítulo da Província São Lourenço de Brindes do Paraná-Santa Catarina. ATOS, ano VII, novembro de 1975, n. Especial 5.
4. Resoluções Capitulares do quarto Capítulo da Província São Lourenço de Brindes do Paraná-Santa Catarina. ATOS, ano X, Set/out. de 1978, n. Especial 4.
5. Entrevista do ministro geral dos Capuchinhos Clementino de Vlissingen. ATOS, ano 1, abril/set. De 1969, n. 2.

D. ENCARTE ESPECIAL DA RESOLUÇÕES CAPITULARES

1. Resoluções Capitulares do quinto Capítulo Provincial da Província São Lourenço de Brindes do Paraná-Santa Catarina. 1981.
2. Resoluções Capitulares do quinto Capítulo Provincial da Província São Lourenço de Brindes do Paraná-Santa Catarina. 1985.

E. FOTOGRAFIAS

Encarte fotográfico do Seminário Santa Maria. Eduardo Sallum- Kugler artes gráficas Ltda (1978). Acervo: Arquivo da Cúria Provincial dos Freis Capuchinhos - Curitiba/PR

f. JORNAL

O Brasinha – informativo interno do Seminário Santa Maria entrevista com frei Antoninho Rodrigues. 24 de setembro de 1978.

2. FONTES DA ORDEM DOS FRADES MENORES CAPUCHINHOS

A. CARTAS CIRCULARES DO MINISTRO GERAL.

CARTA CIRCULAR. Frei Pascoal Riwaliski. **Renovação e obediência genuína da regra.** Roma, 1972.

CARTA CIRCULAR. Frei Pascoal Riwaliski. **Para onde vai a Ordem?** Roma, 1973.

CARTA CIRCULAR. Frei Pascoal Riwaliski. **Nossa identidade.** Roma, 1975.

CARTA CIRCULAR. Frei Pascoal Riwaliski. «¿Quién eres tú?» «¿Qué dices de ti mismo?». **Parte I.** Roma, 1980.

CARTA CIRCULAR. Frei Pascoal Riwaliski. «¿Quién eres tú?» «¿Qué dices de ti mismo?». **Parte II.** Roma, 1980.

CARTA CIRCULAR. Frei Pascoal Riwaliski. «¿Quién eres tú?» «¿Qué dices de ti mismo?». **Parte III.** Nova Delhí, Índia. 1980.

CARTA CIRCULAR. Frei Flávio Roberto Carraro. **Carta n. 2.** Roma, 1982.

CARTA CIRCULAR. Frei Flávio Roberto Carraro. **Carta n. 13.** Roma, 1984.

CARTA CIRCULAR. Frei Flávio Roberto Carraro. **Carta n. 15.** Parte I. Roma, 1984.

CARTA CIRCULAR. Frei Flávio Roberto Carraro. **Carta n. 15.** Parte II. Lecaroz, Espanha 1984.

CARTA CIRCULAR. Frei Flávio Roberto Carraro. **Carta n. 26.** Roma, 1987.

B. OUTROS DOCUMENTOS DA ORDEM.

CONFERÊNCIA DOS MINISTROS GERAIS DA PRIMEIRA ORDEM FRANCISCANA E DA TOR. Declaração sobre a identidade franciscana. Roma, 1999.

CONSTITUIÇÕES DOS FRADES MENORES CAPUCHINHOS. Trad. José Carlos Correia Pedroso. São Paulo: CCB, 1992.

CRISCUOLO, Vincenzo (Org.) **Os Capuchinhos:** fontes documentárias e narrativas do primeiro século (1525-1619). Brasília: CCB, 2007.

ANDERMATT, Bernard Christen de. **Instrução para os responsáveis pelas Escolas Seráficas.** Trad. Frei Clemente Vendramim. Roma, 1893.

1º CPO. **Vida fraterna, pobreza e minoridade.** Quito, 1971. Disponível em: <https://www.ofmcap.org/pt/documenti-ofmcap/consigli-penari-dell-ordine>. Acesso em: 12 dez. 2017.

2º. CPO. **A formação para nossa vida.** Roma, 1981. Disponível em: <https://www.ofmcap.org/pt/documenti-ofmcap/consigli-penari-dell-ordine>. Acesso em: 12 dez. 2017.

São Francisco de Assis. Escritos e biografias de São Francisco de Assis: crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano. Ildefonso Silveira e Orlando dos Reis (Orgs.). 9ª edição, Petrópolis: Vozes, 2000.

3. FONTES DA IGREJA

A. DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II

DECRETO OPTATAM TOTIUS. Sobre a formação sacerdotal. COMPÊNDIO DO VATICANO II: **Constituições, Decretos e Declarações**. Introdução e índice analítico de Frei Boaventura Kloppenburg, OFM. Coordenação geral de Frei Frederico Vier, OFM. 17ª edição. Petrópolis: Vozes, 1984

DECRETO PERFECTA CARITATIS. Sobre a atualização dos religiosos. in: COMPÊNDIO DO VATICANO II: **Constituições, Decretos e Declarações**. Introdução e índice analítico de Frei Boaventura Kloppenburg, OFM. Coordenação geral de Frei Frederico Vier, OFM. 17ª edição. Petrópolis: Vozes, 1984.

CONSTITUIÇÃO GAUDIUM ET SPES. A Igreja no mundo de hoje. In COMPÊNDIO DO VATICANO II: **constituições, decretos e declarações**. Introdução e índice analítico de Frei Boaventura Kloppenburg, OFM. Coordenação geral de Frei Frederico Vier, OFM. 17ª edição. Petrópolis: Vozes, 1984.

CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA LUMEN GENTIUM. Sobre a Igreja. **Compêndio do Vaticano II: Constituições, decretos e declarações**. Introdução e índice analítico de Frei Boaventura de Kloppenburg. 17ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1984.

B. DOCUMENTOS PONTIFÍCIOS

CONGREGAÇÃO PARA OS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA: **A formação nos institutos religiosos**. Documento 235. Petrópolis: Vozes, 1990.

JOÃO XXIII. **Humanae Salutis**: convocação do Concílio Ecumênico Vaticano II. Disponível: https://w2.vatican.va/content/johnxxiii/pt/apost_constitutions/1961/documents/hf_j-xxiii_apc_19611225_humanae-salutis.html Acesso em: 05 de out. 2016.

PAULO VI. **Ecclesiam Suam**: carta encíclica de sua santidade Paulo VI sobre os caminhos da Igreja. 2ª edição. São Paulo: Paulinas, 1964.

_____. **Evangelica Testificatio**: sobre a renovação da vida religiosa segundo os ensinamentos do Concílio. 3ª edição. São Paulo: Paulinas, 1971.

_____. **Letera Apostolica Moto Proprio Ecclesiae Sanctae**. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19660806_ecclesiae-sanctae.html. Tradução nossa. Acesso em: 08 dez. 2017.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA OS RELIGIOSOS E INSTITUTOS SECULARES. **Instrução sobre o adequado renovamento da formação para a vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1969.

CÓDIGO DO DIREITO CANÔNICO. Trad. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. 12ª edição, São Paulo: Loyola, 2005,

4. ENTREVISTAS

Entrevista 1: Nelson Bonassi. Florianópolis, 06 de Junho de 2016. (A/A).

Entrevista 2: Frei Luiz Antônio Frigo. Florianópolis, 07 de Junho de 2016. (A/A).

BIBLIOGRAFIA

AGAMBEM, Giorgio. **Altíssima Pobreza**: regras monásticas e formas de vida. trad. Selvino J. Assmann. 1ª edição. São Paulo: Boitempo, 2014.

_____. **O reino e a glória**: uma geneologia teológica da economia e do governo. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.

ALBERIGO, Giuseppe (Org). **História dos Concílios ecumênicos**. Trad. José M. De Almeida. São Paulo: Paulus, 1995.

ALBERONI, F. **Gênese**: como se criam os mitos, os valores e as instituições da civilização ocidental. Trad. Mário Fondelli. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

ALMEIDA, Antônio José de. **Critérios básicos para a interpretação do Vaticano II**. in: Revista Eclesiástica Católica, fasc. 288, out/12. P. 773-806.

ALVES, Gilberto Luiz. **O seminário de Olinda. In 500 anos de educação no Brasil**. Org. Eliane Marta Teixeira Lopes. Et. Al. 5ª edição. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2011.

AQUINO, Maurício. **Romanização, historiografia e tensões sociais**. O catolicismo em Botucatu-SP (1909-1923). Disponível em http://www.revistafenix.pro.br/PDF26/Artigo_5_Mauricio_de_Aquino.pdf. Acesso em: 03 de dez. 2017.

AZEVEDO, Marcello de carvalho. **Vida religiosa uma vocação apostólica**: o problema da identidade. Revista Convergência. Março 1977, ano X – n. 100. P. 102- 109.

AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus Van der. **História da Igreja Católica no Brasil**: ensaio de interpretação a partir do povo. Tomo II/3-2, terceira época. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. O Concílio Vaticano II no Contexto da Igreja e do mundo: uma perspectiva histórica. In: **Revista Eclesiástica Brasileira (REB)**. Fasc. 62, Abril 2006

BARAUNA, Guilherme. **Desclericalização da Ordem Franciscana?** Ou A promoção humana e cristã dos frades não clérigos de hoje e amanhã. In: **O Franciscanismo no mundo de hoje**. Belo Horizonte: Cefepal, 1968.

BAUMAN, Zygmunt. **Tempos líquidos**. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2007

_____. **Modernidade líquida**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2011.

_____. **Identidade**. Entrevista a Benedetto Vecchi. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editores, 2005

BAKHTIN, Mikhail. **Questões de literatura e de estética**: 5ª edição. Trad. Aurora Fornoni Bernardini, et. Al. São Paulo: Hucitec/Annablume, 2002.

_____. **Estética da criação verbal**. Trad. Maria Ermantina Galvão G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BENCOSTTA, Marcos Levy Albino. **Cultura escolar e história eclesiástica**: reflexões sobre a ação romanizadora pedagógica na formação de sacerdotes católicos e o seminário diocesano de Santa Maria (1915-1919). Cadernos Cedes, ano XX, n 52, novembro/2000. Disponível em www.scielo.br/pdf/ccedes/v20n52/a07v2052.pdf Acesso em: 19 de agost. 2017.

BENELLI, Silvio José. Clérigos: a produção da subjetividade eclesiástica no seminário católico. In **REB. Revista Eclesiástica Brasileira**. Fasc. 282, Abril de 2011.

BEOZZO, José Oscar. **A recepção do Concílio Vaticano II na Igreja do Brasil**. disponível em <http://www7.uc.cl/facteo/centromanuellarrain/download/beozzo.pdf>. Acesso em: 08 de nov. 2016.

BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. 9ª reimpressão. Trad. José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 2013.

_____. **Os múltiplos altares da modernidade**: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Trad. Noeli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis: Vozes, 2017.

BIANCHEZZI, Clarice. **A recepção do Concílio Vaticano II entre religiosas de uma congregação católica feminina no sul do Brasil**. Disponível em <http://cdsa.aacademica.org/000-010/538.pdf>. Acesso em: 15 de abr.2016.

BOFF, Leonardo. **Igreja, carisma e poder**. 3ª edição. Petrópolis: Vozes, 1982.

BORGES, Rosângela Ferreira de Carvalho. 50 anos de Vaticano II. In: **O Concílio Vaticano II como evento dialógico**: o pensamento de Mikhail Bakhtin e o discurso religioso na contemporaneidade. Rosangela Ferreira de Carvalho Borges e Valdemir Miotello (Orgs.). São Carlos: Pedro & João Editores, 2013.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. Org. Sérgio Miceli. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007.

_____. **A história cultural**: entre práticas e representações. Trad. Maria Manuela Galhardo. Portugal: Editora difusão editorial, 2002.

_____. **Capital Simbólico e classes sociais**. Trad. Fernando Pinheiro. Novos Estudos 96. 2013, p.01-12. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002013000200008. Acesso em: 15 de Nov. 2017.

BRAIT, Beth (org). **Dialogismo e construção de sentido**. Campinas: Unicamp. 2006.

CAIRUS, Henrique. **O lugar dos clássicos hoje**: o supercânone e seus desdobramentos

no Brasil. In: **Permanência clássica: visões-contemporâneas da antiguidade greco-romana**. Bruno V. G. e Márcio Thamos (Orgs.) São Paulo: Escrituras - Unesp, 2011.

CANDAU, Joël. **Memória e identidade**. Trad. Maria Letícia Ferreira. São Paulo: Editora Contexto, 2014.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. **Novos rumos para velhos dogmas**. In: Revista de história.com.br. 01/12/212. Disponível em: www.rhbn.com.br . Acesso em: 25 de set. 2016

_____. O Concílio Vaticano II como evento linguístico: a contribuição de John W. O'Malley. In: **O Concílio Vaticano II como evento dialógico: o pensamento de Mikhail Bakhtin e o discurso religioso na contemporaneidade**. Rosângela Ferreira de Carvalho Borges e Valdemir Miotello (Orgs.). São Carlos: Pedro & João Editores, 2013.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. **Os baluartes da tradição: o conservadorismo católico brasileiro no Concílio Vaticano II**. Curitiba: Editora CRV, 2011.

CALIMAM, Cleto. **Perfectae Caritatis: texto e comentário**. São Paulo: Paulinas, 2014.

CARLI, Renzo. et al. **Os Capuchinhos: análise de uma Ordem Religiosa**. Trad. José Carlos Correia Pedroso. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1980.

CASTRO, Marcos. **Dom Hélder: misticismo e santidade**. Rio de Janeiro: Editora Civilização brasileira, 2002.

CERTEAU, Michel. **A invenção do Cotidiano**. Artes de fazer. 22ª. Ed. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2014.

COMBLIM, José. **Vaticano II ontem e hoje**. In: Revista vida pastoral. Nov./dez/ 1985, p. 2-10. Disponível em: <http://www.vidapastoral.com.br/artigos/documentos-e-concilios/vaticano-ii-ontem-e-hoje/>. Acesso em:

CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações**. Trad. Maria Manuela Galhardo. 2ª edição, Coleção Memória e Sociedade. Portugal, Difel Edições, 2002.

CROCOLI, Aldir, SUZIN, Luiz Carlos. **A regra de São Francisco**. Petrópolis: Vozes, 2013.

DA MATA, Sérgio. **História e religião**. Belo horizonte: Autêntica Editora, 2010.

DALLA-DÉIA, Paulo F. **Juventude e Vaticano II: uma aposta no futuro de Deus na Igreja**. In: **O Concílio Vaticano II como evento dialógico: o pensamento de Mikhail Bakhtin e o discurso religioso na contemporaneidade**. Rosângela Ferreira de Carvalho Borges e Valdemir Miotello (Orgs.). São Carlos: Pedro & João Editores, 2013.

DALARUM, J. **Legenda da Úmbria de Tomás de Celano: um dado novo para a compreensão da "questão franciscana"**. In: Cadernos de espiritualidade franciscana, n. 33. José Antônio Correia Pereira (Coord.). Editorial Franciscana: Braga, Portugal, 2008.

D'ALATRI, Mariano. **Os capuchinhos**: história de uma família Franciscana. Trad. Adelino Piloneto. Porto Alegre: Edições Est, 1998.

DESBONNETS, T. **Da intuição à instituição**. Trad. Hugo Baggio. Petrópolis: Vozes, 1987.

DUBAR, Claude. **A crise das identidades**: a interpretação de uma mutação. Trad. Mary Amazonas L. de Barros. São Paulo: Edusp, 2009.

FABRIL, Sydney. **O Seminário Maior Arquidiocesano Nossa Senhora da Glória de Maringá enquanto instituição educativa**. 2007, 247 f. Dissertação (mestrado em educação). Universidade Estadual de Maringá. Maringá. 2007

FAGGIOLI, Massimo. **Vaticano II**: a luta pelo sentido. São Paulo, Paulinas, 2013;

FRANCO, José Eduardo. **Da fuga mundi à vita in mundo**: comunidades novas e outras metamorfoses da vida consagrada. Revista Lusófona de Ciências da Religião. Ano VII, n. 13/14, 2008, p. 554. Disponível em: <http://recil.grupolusofona.pt/handle/10437/7799>. Acesso em: 26 de out. 2016.

FREITAS, Cibele Beirith Figueiredo. **A importância das fontes nas narrativas historiográficas**. Disponível em: <http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/Ebooks/Web/978-85-397-0198-8/Trabalhos/19.pdf>. Acesso em: 10 de set. 2016.

GIDDENS, A. **Modernidade e identidade**. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro, Editora Zahar. 2002.

_____. **As consequências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: Editora Lamparina, 2014.

HOBBSBAWM, Eric. **Era dos extremos**: o breve século XX (1914-1991). Trad. Marcos Santarrita. 2ª. edição, 50ª reimpressão. São Paulo: Companhia das letras, 2013.

_____. **O novo século**: entrevista a Antonio Polito. 2ª reimpressão. Trad. Claudio Marcondes. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

HORN, Gerd-Rainer. **“Western European Liberation Tehology, 1924-1959: The First Wave**. Oxford University Press, 2008; **“The Spirit o Vatican II: Western European Left Catholicism in the Long Sixties**, Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/> Acesso em: 04 de out. 2016.

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

JOSGRILBERG, Fábio. **O cotidiano e invenção**: os espaços de Michel de Certeau. São Paulo: Escrituras, 2005.

JÖHRI, Mauro. **Identidade e Pertença dos Frades Capuchinhos**. Carta circular a todos os frades da Ordem. Roma, 2014.

LE GOFF, Jacques. **Por uma outra idade média: tempo, trabalho e cultura no ocidente**. 2ª. Edição. Trad. Thiago de Abreu et. Al. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. **São Francisco de Assis**. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.

LEMOS, Ligia Maria Prezia. **Nuvem de Tag como ferramenta de análise de Conteúdo: uma experiência com as cenas estendidas da telenovela Passione na internet**. Disponível em <http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2013/resumos/R8-0828-1.pdf> Acesso em: 27 de mar. 2017.

LIBÂNEO, João Batista. **A volta à grande disciplina: Reflexão teológico-pastoral sobre a atual conjuntura da Igreja**. 2ª edição. São Paulo: Loyola, 1984.

_____. **Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão**. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **Panorama da Teologia da América Latina nos últimos anos**. in: perspectiva teológica, n. 24, 1992, p. 158 (147-192).

LUTERO, Martinho. **Do Cativoiro babilônico da Igreja**. Trad. Martin Dreher. São Paulo: Editora Martin Claret, 2008.

MARTINA, Giacomo. **História da Igreja: de Lutero a nossos dias**. Tomo IV, a era contemporânea. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo, Edições Loyola, 1997, p. 356.

MARKUS, Robert A. **O fim do cristianismo primitivo**. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.

MARX, Karl Heinrich; ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista**. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/manifestocomunista.pdf>. Acesso em: 09 de jan. 2018.

MENDES, Vitor Hugo. **O seminário e a questão educativa**. Disponível em: <http://www.diocesedelages.org.br/noticias/oseminarioeaquestaoeducativa.doc>. Acesso em: 19 de out. 2016.

MERINO, Aquilino Bocos. **Concílio Vaticano II e a vida consagrada**. Disponível em: claretianobt.com.br/download?caminho=/upload/cms/revista/sumarios/339.pdf. Acesso em: 04 de out. 2016.

MERLO, G. **Em nome de São Francisco: história dos frades menores e do franciscanismo até inícios do século XVI**. Trad. Frei Ary E. Pintarelli. Petrópolis: Vozes, 2005.

MESQUIDA, Peri; BRIGHENTI, Mirian F. **Dom Leme, os intelectuais e o papel da educação na reconquista da hegemonia católica**: a guerra de posição de 1915 a 1950. Disponível em: <http://www.histedbr.fe.unicamp.br> . Acesso em: 14 de dez. 2015.

MICELI, Sérgio. A força do sentido. In. BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. XIII.

MICCOLI, Giovanni. **Francisco: o santo de Assis na origem dos movimentos franciscanos**. Trad. Sérgio Maduro. São Paulo: Martins fontes, 2015.

MIOTELLO, Valdemir. **O Concílio Vaticano II como evento dialógico**. Um olhar a partir de Mikhail Bakhtin e seu círculo. São Carlos: São Paulo. 2013. IHU On-Line. Revista do Instituto Humanitas Unisinos. N. 425 – Ano XIII. Entrevista concedida a Graziela Wolfart.

MORIN, Edgar. **A cabeça bem feita**: repensar a reforma, reformar o pensamento. 15ª edição. Trad. Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2008,

MENDES, Vitor Hugo. **O seminário e a questão educativa**. Disponível em <http://www.diocesedelages.org.br/noticias/oseminarioeaquestaoeducativa.doc>. Acesso em: 19 de out. 2016.

NEVES, Flávio Rodrigues. **Vozes da reação**: atuação católica e laicização do Estado Brasileiro (1890- 1891). Dissertação. (Mestrado em História social). Universidade Estadual do Rio de Janeiro. São Gonçalo. 2014.

NORA, Pierre. **Entre história e memória**: a problemática dos lugares. Trad. Yara Aun Khoury. *Revista Projeto História*. São Paulo, v. 10. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/viewFile/12101/8763> . Acesso em:

PASSOS, João Décio. **Concílio Vaticano II**: reflexões sobre um carisma em curso. São Paulo: Paulus, 2013.

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

POBLATURA, Melchior. **Los colegios seráficos en la Orden de Menores Capuchinos**. Madri, 1936.

PORTELLI, Alessandro. **História oral e poder**. Revista Mnemosine. Vol. 6, n.2, p. 2-13, 2010. Disponível em: https://www.academia.edu/29624274/Tradução_de_H_Oral_e_poder_de_Alessandro_Portelli. Acesso em: 15 de agos. 2017.

QUARESMA. Hermínio. **Presença e ação dos Capuchinhos no Paraná**. Dissertação (mestrado em Teologia). Pontifícia Universidade Gregoriana. Roma, Itália. 1990.

RICOUER Paul. **Tempo e narrativa**: tomo III. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo:

Papirus, 1997.

ROTZETTER, Anton. **Com Deus nos dias de hoje**: curso básico de vida franciscana. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes 2003.

SALVATERRA, Adriana. **Os frades Menores Capuchinhos e a educação no Paraná no século XX** (1920-1976). Tese (Doutorado em Educação). Maringá. 2017.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Modernidade, identidade e a cultura de fronteira**. In: **Tempo social**. Revista de sociologia USP. São Paulo, pp. 31-52. 1993. Disponível em: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Modernidade%20Identidade%20Fronteira_TempoSocial1994.pdf. Acesso em: 10 de out. 2017.

SERBIM, Kenneth. **Padres, celibato e conflito social**: uma história da Igreja Católica no Brasil. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

SCHERER, Odilo Pedro. **Plano de pastoral de conjunto**: 1966-1970. Brasília: Edições CNBB, 2004

SCHREITER, Rober J. **A nova Catolicidade**: a teologia entre o global e o local. Trad. Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 1998.

STONE, Lawrence. **O retorno da narrativa**: reflexões sobre uma nova velha história. In: NOVAIS, Fernando; SILVA, Rogério F. Da. (Orgs.) **Nova História em perspectiva**. São Paulo: Cosac Nayf, 2013.

SILVA, Giselda Brito. **História política e análise do discurso**: uma escrita da história em construção. Disponível em <http://anais.anpuh.org/wpcontent/uploads/mp/pdf/ANPUH.S25.0997.pdf>. Acesso em: 10 de agos. 2016.

SILVA. Edson Armando. **Identidades Franciscanas no Brasil**: A Província da Imaculada Conceição – Entre a restauração e o Concílio Vaticano II. Tese (Doutorado em História). Rio de Janeiro. Universidade Federal Fluminense. 2000.

_____. **Transformações na identidade religiosa feminina no pós Vaticano II**. Revista brasileira de História das religiões. Ano 1, n. 1. Dossiê Identidades religiosas e história. Disponível em <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/26636/14278>. Acesso em: 10 out. 2017.

SILVEIRA, Ana Paula Kuczmynda da. (et. Al). **A análise dialógica dos gêneros do discurso e os estudos e letramento**: glossário para leitores iniciantes. Florianópolis, Santa Catarina: Editora Dioesc, 2012.

SILVEIRA, Ildefonso (org.). **São Francisco de Assis**: Escritos e biografias de São Francisco de Assis: crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano. 9ª edição. Petrópolis: Vozes, 2000.

SOUZA, Ney; GONÇALVEZ, Paulo Sérgio Lopes. **Catolicismo e sociedade**

contemporânea: do Concílio Vaticano I ao contexto histórico-teológico do Concílio Vaticano II. São Paulo: Paulus, 2013.

TAGLIAVINI, João Virgílio. **Os seminários tridentinos no Brasil:** escola para formação de padres. Disponível em: http://www.histedbr.fe.unicamp.br/revista/edicoes/26/art03_26 Acesso em: 10 de dez. 2015.

THOMPSON, A. **São Francisco de Assis:** uma nova biografia. Trad. Luiz Santos. Alfragide (Portugal): Casa das letras, 2012.

TILHARD, J.M.R. **Evolução da vida religiosa.** Entrevista. Revista convergência, maio de 1976. Ano IX – n. 92, p. 221-232.

VERUSSA, Odair. **Uma Ordem de irmãos.** Disponível em: <http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br> Acesso em: 25 de jan. 2017.

VIGIL, José Maria. **50 anos depois do concílio Vaticano II:** indicações para a semântica religiosa do futuro. Cadernos de Teologia pública. Ano X – N 76 -2013. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/549947-concilio-vaticano-ii-50-anos-depois-uma-historia-de-esperanca-e-de-desafios>. Acesso em: 10 de jan. 2017.

VILLAPADIerna, Isidoro Agudo. **Os capuchinhos e a Santa Sé:** documentos pontifícios. In CRISCUOLO, Vincenzo (Org.) **Os Capuchinhos:** fontes documentárias e narrativas do primeiro século (1525-1619). Brasília: CCB, 2007.

WOODWAR, K. **Identidade e diferença:** a perspectiva dos estudos sociais. Tomaz Tadeu da Silva (Org.). 14^a edição. Petrópolis: Vozes, 2014.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado:** contribuição à semântica dos tempos históricos. Trad. Wilma Patrícia Mass e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora da PUC, 2006.

KROETZ, Lando Rogério. **As estradas de Ferro do Paraná 1880-1940.** Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual de São Paulo. São Paulo. 1985.

ZAGONEL, Carlos A. **Capuchinhos no Brasil.** Porto Alegre: Editora EST, 2001.

ZULIAN, Rosangela Woziack. **Entre o aggiornamento e a solidão:** práticas discursivas de Dom Antônio Mazzarotto, primeiro bispo diocesano de Ponta Grossa –PR (1930-1965), Tese (Doutorado em História). Florianópolis. Universidade Federal de Santa Catarina, 2009.

ANEXOS

Anexo 1: Certificado do Curso "Christus Sacerdos" para atualização dos seminários Católicos de 1966.

Certificamos que

Frei Leônidas M. de Paraisópolis

freqüentou o CURSO CHRISTUS SACERDOS, administrado na Faculdade Teológica do Colégio Cristo Rei, São Leopoldo, no período de 15 de Março a 8 de Julho de 1966, assistindo com participação integral e interesse às aulas, reflexões e discussões, como também aos exercícios de dinâmica de grupo, de acordo com o programa que vem exposto na página seguinte deste certificado.

+Vicente Scherer, Arcebispo de Porto Alegre
Arcebispo Metropolitano de Porto Alegre

Dom Inácio Dorcheiter
Bispo Auxiliar de Porto Alegre, subsecretário regional e Diretor do Curso

Plínio Kover
Coordenador interno e orientador do Curso

Frederico Lourenço
Secretário

São Leopoldo, aos 9 de Julho de 1966

Esquema Geral do Curso «Christus Sacerdos»

A. FUNCIONAMENTO

1. É um Curso de pós-graduação, cuja finalidade é habilitar os participantes também praticamente para o seu cargo educacional no Seminário.
2. Abrange 4 meses integrais. Funciona da 3ª a 6ª feira de cada semana, ficando os restantes dias à disposição dos cursistas para ulteriores estudos e trabalhos pessoais.
3. De manhã (8,30 às 11,30 h) e de tarde (15 às 18 h) são apresentados os assuntos de reflexão teológica e sócio-cultural. A breve exposição segue reflexão comunitária sob a direção do orientador da matéria, ou estudo individual e em equipes.
4. O programa noturno (19 às 22 h) é reservado à Psicologia. Após duas aulas de exposição e reflexão segue uma hora de terapia e dinâmica de grupo, com assistência de dois analistas.

B. PROGRAMA

1. PARTE TEOLÓGICA

- Teologia da Igreja, à luz do Vaticano II
- Teologia do Sacerdócio à luz do Vaticano II
- Teologia da Fé: aspectos psico-sociológicos, aspectos psicológicos, aspectos teológicos
- Renovação da Teologia Moral. Problemas atuais.
- Teologia Espiritual e Liturgia.

2. PARTE SÓCIO-CULTURAL

- Mentalidade contemporânea
- Análise da situação brasileira.

3. PARTE PSICOLÓGICA e PRÁTICA

- Psicologia da personalidade
- Psicologia evolutiva
- Desenvolvimento da Psiquiatria
- Psicopatologia das Neuroses e perversões
- Psicodinâmica de grupo
- Aconselhamento Pastoral

Anexo 2: Link das entrevistas realizadas:

<http://www.memoriasdigitais.uepg.br>