



A ARTE DOS MILAGRES E DAS EDIFICAÇÕES: AS SANTAS MISSÕES DOS FRADES CAPUCHINHOS NO SEGUNDO REINADO

*The art of miracles and edifications:
the Holy Missions of the capuchin friars in the Second Reign*

Luciana dos Santos*
Universidade de Brasília (UNB)
DOI: 10.29327/256659.15.1-16

RESUMO:

O artigo examina as Santas Missões dos frades capuchinhos italianos a partir da documentação produzida pelos religiosos. O objetivo é apresentar o sentido particular da missão, que é compreendido na singularidade do seu contexto histórico e na complexidade dos seus agentes. Ao se debruçar sobre o discurso missionário, o trabalho revela como a paróquia com todo seu aparato – igrejas, cruzeiros, cemitérios, açudes, sistemas de aquedutos e escolas – constitui a referência da atividade de catequese e do processo civilizatório ao se converter na evidência das realizações e dos feitos missionários.

Palavras-Chave: Santas Missões; Segundo Reinado; Capuchinhos italianos.

* Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP), com pós-doutorado em Bioética pela Universidade de Brasília (UnB). E-mail: lsantos213@hotmail.com

INTRODUÇÃO

Na continuação do texto em epígrafe, Melo Moraes Filho descreve as Santas Missões como a “cruzada salvadora dos capuchinhos” que, observada nos “sertões do Norte”, onde a gente “crente por índole”, “altiva e inculta”, demonstra como em nenhum outro lugar, “sua tendência ao entusiasmo e devoção” (Moraes Filho, 1979 [1893], p. 139). A descrição do memorialista repercute na literatura que considerou o caráter espetacular e místico das missões itinerantes entre as populações sertanejas, cujas raízes e desdobramentos podem ser localizados em diferentes autores ao longo do tempo (Azzi, 1975; Hoornaert, 1991; Ribeiro, 1962).

O presente artigo propõe uma alternativa à análise clássica das Santas Missões, de forma a evitar tratar a pregação religiosa como um fenômeno trans-histórico e trans-cultural. Com efeito, ao buscar o sentido particular da missão capuchinha de meados do século XIX, o trabalho compreende as missões itinerantes não apenas a partir daquilo que elas trazem de comum com o franciscanismo, mas no que se apresenta como produto histórico de processos discursivos específicos. Acredita-se que a abordagem proposta, baseada na análise do discurso missionário, permite entrever os vínculos que a missão estabelece com o projeto oficial de civilização do Segundo Reinado e a modernidade e ciência da época.

Para tanto, recorre-se à documentação produzida pelos missionários, expressa na sua correspondência e cotejada com outras fontes (crônicas, biografias e regulamentos produzidos sobre a experiência dos capuchinhos italianos no Brasil na segunda metade do século XIX). Esse conjunto de textos constitui a matéria para a análise do discurso missionário, entendido como prática específica de escrita criada nos primórdios do catolicismo e renovada e intensificada nas Santas Missões. O recurso à análise do discurso permite acompanhar como se realiza a construção da missão, na articulação de uma escrita específica, entendida enquanto formas estáveis de enunciação (Pécora, 2001).

A proposta que norteia o trabalho é verificar a efetividade do projeto missionário que é apreendida na análise da retórica capuchinha¹, naquilo que aponta para a capacidade

¹ Disso resulta entender a retórica não no sentido que lhe tem conferido a contemporaneidade, entendida como discurso artificial, mas como assinala Alcir Pécora (2001), no sentido de um discurso baseado em um modelo historicamente construído e que se utiliza de artifícios, assim, “enquanto ato de criação é também efeito criado” (Pécora, 2001, p. 16).

de transformar o modo de experimentar o espaço e o tempo e compor dinamicamente o mundo. Essa formulação ajuda a entender o modelo de conversão católica inscrito na experiência missionária, em que a transformação do outro se realiza por meio da performatividade do discurso como forma de rerepresentar, de forma renovada, a mensagem cristã (Austin, 1990; Latour, 2004; 2002).

A escrita missionária manifesta-se como estratégia que visa definir o lugar que o empreendimento missionário vislumbrou para si no contexto do projeto do Segundo Reinado de expansão de fronteiras. A aderência da missão capuchinha ao projeto de construção da nascente nação brasileira, que define seu caráter oficial, era pautada por limites desenhados por um programa católico de ação no mundo. A atuação dos frades menores era assentada em duas esferas que se associavam para a efetivação desse projeto: a escrita e a palavra (primordialmente a palavra da pregação). Por meio dessas duas esferas de ação, a missão produzia e ampliava a circulação de informações sobre os trabalhos realizados – enquanto registro escrito – e por meio da pregação, oferecia um modelo de conversão e inscrição das populações indígenas ao projeto de expansão da fé católica, adequando-o aos diferentes contextos que os missionários enfrentaram em campo – enquanto registro oral.

O trabalho alinha-se a outros que, inspirados nas teorias dos atos da fala (Austin, 1990; Landowski, 2002; Latour, 2004; 2002), consideram a capacidade do discurso religioso em evocar a verdade e operar a conversão. O argumento aponta para a transformação que a religião realiza no processo de conversão religiosa e que, por sua vez, remete a um movimento de presentificação, de tornar-se próximo. Entende-se que o caráter espetacular da prédica religiosa dos capuchinhos é alinhado a uma disposição de ação efetiva no mundo da qual resulta o *modus operandi* do discurso religioso enquanto um potente e criativo *modo de existir* (Latour, 2004; 2002).

Um aspecto que deve ser observado na leitura da correspondência missionária é que as missivas não podem ser desvinculadas do seu contexto de produção. Elas revelam uma formação discursiva específica, o que torna necessária a compreensão do seu alcance e o conhecimento do lugar histórico-social de quem fala (Pécora, 2001; Zumthor, 1993). Os capuchinhos, na sua atuação objetiva sobre a realidade, carregam um modo particular de pensar e ver o mundo que se liga ao projeto de realização da palavra divina em lugares distintos e entre os diferentes povos.

Embora esteja permeada pela mentalidade própria do seu tempo, a correspondência missionária somente pode ser entendida a partir de outros dois aspectos que lhe dão consistência e inteligibilidade. Primeiro, sob o ponto de vista da tradição cristã da escritura sagrada e, em segundo lugar, a partir das categorias fundantes do franciscanismo, baseadas na humildade e na obediência. As raízes do catolicismo praticado pelos capuchinhos italianos têm seu fundamento no nominalismo franciscano, apoiando sua atividade de pregação religiosa na realização das coisas práticas da vida cotidiana.

Como sugere Gilberto Freyre (1959), a imagem cristalizada dos franciscanos é caracterizada pela ênfase na humildade que se origina de um movimento religioso medieval. Baseada em uma tradição herdada do cristianismo primitivo, essa imagem é descrita entre um estilo *sermo sublimis*, ou elevado, e um *sermo humilis*, baixo e vulgar. Essa caracterização permite compreender o modo como o franciscanismo é comumente associado à imagem que o descreve como “inimigo do intelectualismo e mercantilismo” e “lírico na sua simplicidade”, ou, ainda, como “amigo das artes manuais e das pequenas indústrias”.

Nesta direção, Freyre (1959) propõe um contraponto importante entre os frades franciscanos – e as linhagens do franciscanismo, entre as quais estão os capuchinhos – e os jesuítas, enfatizando, em um caso, a imagem de humildade e vocação para as coisas práticas do cotidiano; e, do outro, a formação religiosa essencialmente erudita, em que as discussões de teologia, o ensino do latim, da gramática e da retórica integravam a rígida pedagogia inanciana.

Inspiradas pelas peregrinações de São Francisco, que estão na origem da filosofia franciscana, a atividade missionária dos capuchinhos orienta-se por dois importantes pilares que se constituem na proximidade com as pessoas mais simples do povo e em um pragmatismo experimental. Quando se conforma o franciscanismo, inaugura-se um modelo de vida religiosa conduzido por preceitos de pobreza e humildade, o que permite que os frades possam expandir suas práticas para além dos espaços dos conventos e das igrejas, fundamentando a pregação religiosa no exercício do seu apostolado (Le Goff, 2001). A efetivação da atividade franciscana estaria apoiada particularmente na prédica religiosa, por meio da qual se difundiam ideias sobre a importância de se estabelecer uma vida religiosa fundamentada na penitência, no exercício das virtudes e na devoção à Virgem Maria (Vauchez, 1995).

Observa-se, entretanto, como, no caso dos capuchinhos, o ideal franciscano de proximidade com o povo se atualiza frente às contingências que o vínculo com o Império apre-

sentava. Para além da “efervescência religiosa” que frequentemente é associada aos rituais das Santas Missões, a execução de trabalhos que incrementavam a infraestrutura local - os chamados “equipamentos civilizatórios” - era uma constante no cotidiano dos frades menores e imprimiam uma dimensão singular à sua atividade.

A este respeito, a crônica produzida pelos missionários da Ordem Menor (Palazzolo, 1966; Pereira, 1998; Primério, 1940; Terrinca, 1939; Vieira, 1952) revela como, por ocasião da pregação religiosa, os frades reuniam a população que era empregada na construção de igrejas, cemitérios, cruzeiros, açudes, sistemas de aquedutos e estradas, a partir dos quais se criava um espaço de sociabilidade comum que, invariavelmente, é denominado por “paróquia” na escrita missionária. Além disso, a ideia de paróquia permite entrever a dimensão que a missão assume no período, ao indicar a presença dos frades em lugares remotos do território.

Assim, esse espaço se constituiria enquanto essência do empreendimento missionário ao promover os vínculos que ligavam os missionários à população alcançada pela missão em torno de uma comunidade cristã, bem como apontava para as possibilidades de catequese e civilização da população indígena e para a criação de núcleos de desenvolvimento econômico no interior das províncias.

Como se verá a seguir, as descrições das Santas Missões na correspondência capuchinha se apresentam por meio de um fluxo de imagens que animam a paisagem dos sertões através do poder generativo da palavra enquanto elemento essencial da pragmática do discurso religioso. Através da palavra escrita, que narra os feitos e realizações da missão, as longas procissões de penitência, a intensidade dos sermões, o milagre, os “equipamentos civilizatórios”, que constituem a essência da paróquia, e a pacificação dos povos são materializados aos olhos do leitor, aproximando-o do ideal de civilização cristã vislumbrado pelos missionários.

MISSÃO DE FÉ: PRÉDICA, SACRIFÍCIO E MILAGRE NOS SERTÕES

A vinda dos missionários capuchinhos italianos para as missões no Brasil em meados do século XIX realizou-se em acordo com o que estabelece o Decreto de Catequese e Civilização do Império de 1845 (Carneiro da Cunha, 1992).² Organizada a partir do Comissariado Geral,

² A missão oficial da Ordem Menor dos frades capuchinhos italianos no Brasil começa a ser articulada no ano de 1840 com o Aviso Imperial de 18 de janeiro, por meio do qual o governo solicitava à Santa Sé o envio de missionários para o trabalho de catequese dos índios nas províncias (Palazzolo, 1966;

localizado no Rio de Janeiro, as missões capuchinhas contavam com três outras prefeituras da Ordem Menor, entre as quais está a de Pernambuco que, por sua vez, englobava as províncias de Pernambuco, Alagoas e Paraíba. Do ponto de vista administrativo, a cidade de Recife foi definida como a sede dos capuchinhos do sistema missionário de Pernambuco. A partir do convento de Nossa Senhora da Penha, localizada na capital da província, os missionários aprendiam o português e se inteiravam das particularidades locais, bem como eram orientados sobre as tarefas a serem realizadas.

As missões itinerantes ou as Santas Missões, como ficariam conhecidas na região Nordeste do país, eram realizadas de acordo com o Regulamento das Missões (1850), elaborado pelo Comissariado de Pernambuco para este fim. Esse Regulamento estipulava uma estrutura básica de 10 a 15 dias para a realização das visitas aos povoados mais distantes da capital, o que se efetivava a partir de uma programação de celebrações religiosas e atividades práticas. Ali estão relacionadas instruções sobre “levantar igrejas e cemitérios”, “fazer cantoria de alguns benditos”, “levar o cajado na mão”. O documento orientava ainda sobre a conduta dos missionários no exercício das suas atividades, visando sobretudo o disciplinamento da relação com a população e as autoridades locais.

A relação hierárquica estabelecida com o governo imperial era marcada pela produção de relatórios circunstanciados que aportam dados diversos sobre as visitas às vilas e povoados. Esses relatórios fornecem informações precisas aos governadores das províncias sobre as condições materiais e sociais de cada localidade visitada, com destaque para a descrição da infraestrutura existente, bem como o detalhamento de atividades relacionadas ao recenseamento da população e a produção de estatísticas, a distribuição de vacinas e remédios entre outros trabalhos que se realizam em estreita colaboração com diferentes setores dos governos provinciais e do Império.

Invariavelmente, traziam informações sobre o trabalho de catequese e conversão propriamente dito, apresentados em termos de quantidades expressivas: “quinhentos casa-

Pereira, 1998; Primério, 1940). Já em 1843, o decreto nº 285 regulamentou a vinda desses missionários ao Brasil. No ano seguinte, o decreto de nº 373, de 30 de julho de 1844, entre outras disposições, determinou a distribuição dos missionários nas províncias, afastando-os do controle imediato da Santa Sé. O mais importante decreto que regulamentou o trabalho desses missionários no Brasil, no entanto, foi o de Catequese e Civilização de nº 426, de 24 de julho de 1845. Este contém o Regulamento das Missões com as principais diretrizes sobre o trabalho com os índios e o estabelecimento de aldeamentos (Carneiro da Cunha 1992).

mentos”, “cinco mil batizados”, “duas mil reconciliações entre inimigos”. A exposição desses elementos tinha por objetivo, juntamente com a descrição de outros feitos, a avaliação da eficácia pragmática do trabalho de catequese no seu exercício de composição de um mundo pautado pela fé e pela civilização.

Do calendário religioso, assumiam destaque as atividades destinadas à celebração do Mês Mariano. A devoção à Virgem Maria se tornaria a marca da pregação e da religiosidade das Santas Missões dos capuchinhos em Pernambuco. A importância dessas festividades é ressaltada na correspondência missionária por meio de descrições detalhadas que informam sobre a presença de banda militar, fogos de artifício entre outros elementos que desenham uma festa pomposa. Desse conjunto de detalhes, chama a atenção a forma como a imagem de Nossa Senhora é estrategicamente disposta ao lado do estandarte que portava a imagem do Imperador, D. Pedro II, enfatizando o binômio fé/religião que caracteriza o empreendimento missionário.

A representação de Nossa Senhora, que se multiplicava em diferentes designações, incluía, além da devoção à Virgem Maria, a exaltação à Nossa Senhora do Carmo, padroeira da cidade de Recife, à Nossa Senhora do Bom Conselho, personagem constante das missões dos capuchinhos, cuja devoção era amplificada pelos diversos monumentos edificadas em seu louvor, e à Nossa Senhora da Penha, em cuja homenagem os capuchinhos edificariam o templo da Ordem Menor localizado no bairro de São José, região central da capital da província. O conjunto arquitetônico de inspiração coríntia destacava-se em meio ao casario de origem colonial portuguesa e assinalava as mudanças pelas quais passava a província naquele momento.

Outro aspecto relevante das crônicas produzidas pelos capuchinhos consiste na descrição das pregações e das procissões de penitência que vinculavam imagens sobre a “efervescência da devoção dos fiéis”, que se empregavam em diferentes meios de autoflagelação. Os relatos indicam a existência de uma atmosfera permeada por milagres e acontecimentos extra cotidianos que tornavam a abertura de uma Santa Missão um evento espetacular. É o que observa frei Caetano de Messina em sua carta de 06 de fevereiro de 1852, em que o missionário narra ao presidente da província de Pernambuco os eventos de uma missão realizada na cidade de Olinda (Messina, 06 fev. 1852).

Aguardado por uma multidão de cerca de vinte mil pessoas, frei Caetano encontra na sua chegada à cidade um altar ornamentado com galhos verdes onde constava um púlpito, uma grande cruz e as imagens de Nossa Senhora do Bom Conselho e do imperador D. Pedro II. A celebração da missa marcava o fim de uma procissão de penitência que se iniciou na cidade de Recife, reunindo milhares de fiéis que, pouco a pouco, eram integrados ao cortejo ao longo do caminho. O missionário, portando seu cajado, é então recebido com o repique dos sinos, os aplausos do povo e o brilho e rebentar dos fogos de artifício. O povo acenava com ramos verdes, alusão ao relato católico presente nas celebrações do Domingo de Ramos que integram os rituais da Semana Santa, ocasião em que os sacerdotes benzem solenemente os ramos e os entregam aos fiéis. Na Bíblia, esse rito dramatiza a entrada triunfal de Jesus Cristo em Jerusalém, seis dias antes de sua Paixão.

Visão e audição. São esses os sentidos acionados na descrição dos rituais das Santas Missões. A música e as luzes dos fogos de artifício preparam os fiéis para a “entrada triunfal” do missionário. Enquanto elementos tradicionais do catolicismo, a preparação do altar ornamentado de galhos verdes e a presença do missionário com seu cajado constituem o cenário próprio do pregador e da pregação religiosa. Tais referências atualizam os elementos subjacentes à tradição do discurso religioso de “enunciação da verdade”, por meio de um movimento que renova a mensagem cristã (Zumthor, 1993).

Com efeito, enquanto *enunciação de presentificação*, o “sermão forte” proferido por frei Caetano de Messina produz a aderência da população à fé católica que passa a integrar uma comunidade de devotos:

Um grande número de pessoas dominadas da maior contrição, vencidas pelo mais vivo arrependimento, diversificando nos instrumentos de penitência, umas carregando pesadas pedras, volumosos madeiros e grandes cruces, e outras com cruentos cilícios deixando seu sangue regar e orvalhar a mesma terra de seus pecados (Messina, 06 fev. 1852).

Ao final da prédica, quando se dava o romper do dia, a narrativa dirige a atenção do leitor para os fundos do Mosteiro de São Bento, onde o missionário constata o surgimento de três fontes de água. Consideradas milagrosas por todo o povo ali reunido, pela constatação de que no lugar das fontes “até então nenhuma água doce havia para se beber”. Prontamente, o missionário reuniu o povo em um mutirão e construiu uma cacimba que devia servir como “uma fonte durável de água para a população”. Mais tarde, o grupo procedeu a edificação de um cruzeiro que deveria sinalizar

o local onde ocorrera o milagre, enquanto marca efetiva da ação missionária e sinal da presença do frade taumaturgo.

Esse gênero de narrativa que descreve os feitos dos frades durante as Santas Missões, particularmente, sobre os eventos que apontam para a capacidade de fazer brotar água de lugares onde a escassez era regra, constituía um elemento indissociável da atividade missionária. Relacionados à história cristã, esses eventos rememoram os milagres operados por Jesus Cristo. Segundo o apóstolo João, os milagres corresponderiam a “sinais” da manifestação do reino de Deus. São muitos os milagres descritos nos Evangelhos sobre a cura de doenças, o restabelecimento de incapacidades físicas e as intervenções realizadas por Jesus sobre a natureza inanimada, como no caso da tempestade acalmada (Mc 4:35-41). Essas narrativas permitem afirmar como a atividade taumatúrgica de Jesus constituiu um dos eixos da pregação apostólica.

Do ponto de vista das missões capuchinhas, a homologia com a capacidade de Jesus de realizar milagres, ao mesmo tempo que corrobora o sucesso do empreendimento missionário, ajudou a consolidar a imagem do frade conhecido por “Anjo do Império” e “Missionário Gigante” (Santos, 2008; Terrinca, 1939; Vieira, 1952). A capacidade de driblar os rigores do clima remete ainda às próprias origens de frei Caetano de Messina que percorreu os sertões das províncias de Pernambuco, Paraíba e Alagoas por mais de 20 anos, sendo, posteriormente, alçado à condição de Comissário Geral das Missões Capuchinhas do Rio de Janeiro.

A este respeito, a biografia do frade, narrada aos moldes das hagiografias (De Certeau, 1998), esclarece que a sua cidade natal, Castanea, localizada na província de Messina, convivia com uma sucessão de desastres, causados por terremotos e longos períodos de seca. Essas experiências permitiram à população dessa região da Itália desenvolver um conjunto de tecnologias de irrigação, voltadas à construção de represas e açudes (Melo 2003, p. 58), que amenizavam o problema da estiagem. Com efeito, as dificuldades vivenciadas pelo missionário em sua terra de origem são transpostas para o cenário do sertão pernambucano, como se pode verificar do complexo sistema de aquedutos construído na cidade de Bom Conselho. Esse sistema canalizava as águas originadas dos pontos mais altos da cidade para o colégio de mesmo nome edificado por frei Caetano (Santos, 2008).

As descrições dos milagres permitem adentrar ainda em outra dimensão do trabalho missionário que se constitui pela materialidade dos feitos e realizações da missão nos sertões. Fundada naquilo que os missionários denominavam por “empreendimentos civilizatórios”, este termo diz respeito a um conjunto de construções que incluíam além do estabelecimento de sofisticadas estruturas de aquedutos, a edificação de igrejas, cruzeiros, cemitérios, estradas e escolas. As descrições dessas construções, que proliferaram na correspondência missionária, engendrariam no discurso

missionário a imagem da paróquia enquanto espaço de sociabilidade e emblema da efetividade da ação dos capuchinhos nos sertões.

MONUMENTOS À FÉ E À CIVILIZAÇÃO:

A PARÓQUIA COMO SÍMBOLO DA CONVERSÃO DOS POVOS

Se por um lado, as narrativas dos frades capuchinhos enfatizavam o milagre e a imagem do missionário taumaturgo, em outra direção, observa-se como em suas atividades de catequese e civilização, os missionários do sistema de Pernambuco empregaram-se no estabelecimento de “equipamentos civilizatórios”, além de outros trabalhos que lhes eram confiados diretamente pelo governos das diferentes províncias da região, como a distribuição de vacinas e remédios, a instalação de laboratórios de climatologia e a produção de censos e mapas estatísticos.

A colaboração com o governo imperial, aos quais os frades estavam subordinados, permite, assim, entrever a dupla competência da missão capuchinha que se realiza no âmbito da oficialidade da missão e em diálogo com a modernidade e ciência da época, conforme aponta, em ofício datado de 1881, o presidente da província de Pernambuco, Antônio Barros Correa:

São incontestáveis a influência benéfica e o impulso civilizador que de tais atos emanam especialmente para as populações do interior do país. Os Missionários Capuchinhos, como sabeis, não se limitam à prédica do Evangelho e à celebração do culto externo da religião católica. Aproveitando habilmente as boas disposições do povo, promovem com inextinguível dedicação aos melhoramentos materiais, além dos benefícios de ordem superior que realizam em todos os lugares onde exercitam suas sagradas funções (Correia, 01 mar. 1881).

Como mencionado, a materialidade do trabalho missionário nos sertões envolvia a construção de uma série de “equipamentos civilizatórios”. Assim, quando chegavam em uma vila ou povoado, os frades procediam à edificação de uma pequena capela onde eram realizadas as missas e administrados os sacramentos. Em seguida, os trabalhos tinham continuidade com a fundação de um cruzeiro que marcava a presença da missão naquela localidade.

Dessa estrutura básica, resultaria o estabelecimento da paróquia e a conseqüente expansão dos núcleos urbanos, impulsionados não apenas pela presença da missão, mas

pelas mudanças que se processavam na estrutura agrária das províncias da região Nordeste naquele momento. Enquanto parte importante das mudanças operadas na paisagem dos sertões, a paróquia, enquanto imagem construída no interior do discurso missionário, assumia um papel edificador pois, alçada à condição de célula essencial da civilização e da fé católica, submetia toda população de caboclos recém-convertida ao cristianismo ao poder da religião e do Estado.

Ao estabelecimento da paróquia seguia-se o trabalho de catequese propriamente dito, a partir do qual os missionários aplicavam-se na administração dos sacramentos - confissões, batizados e casamentos. Na sua essência, o trabalho de catequese visava o disciplinamento dos “costumes inveterados da população” – a poligamia, a nudez, a ausência de fixação territorial, a falta de disposição para o trabalho –, o que na prática se dava por meio de processos voltados para a sedentarização e assimilação da população indígena. Considerava-se, entretanto, o termo genérico “caboclo” para nomear a alteridade alcançada pela missão, seguindo de perto o registro oficial que naquele momento deixa de reconhecer a existência de índios na região.

Em todo o caso, é possível notar que a maior parte da população de caboclos, repetidamente identificada no discurso missionário e nos relatórios das autoridades oficiais, era originada dos antigos aldeamentos de índios fundados nos séculos XVII e XVIII por missionários católicos provenientes de diferentes ordens religiosas. Esses aldeamentos consolidaram-se como unidades básicas de ocupação territorial e produção econômica e visavam culturas homogêneas pela catequese e condicionamento pelo trabalho. Ao longo do século XIX, entretanto, em razão de diferentes processos que visaram mudanças na estrutura agrária nos sertões, esses estabelecimentos seriam progressivamente extintos.

Essa realidade, que aponta para o desmonte dos antigos núcleos de catequese católica, teve impactos importantes na configuração das Santas Missões. Caracterizadas pelas missões itinerantes, o modelo de catequese adotado no Nordeste do país contrastava com aquele realizado em outras regiões do Império nesse mesmo período. Como demonstra Marta Rosa Amoroso (1998a, 1998b), o empreendimento missionário predominante em outras províncias foi caracterizado pela existência de aldeamentos para catequese e educação de índios, caso do aldeamento capuchinho de São Pedro de Alcântara, localizado na província do Paraná. Ordinariamente, esses estabelecimentos constituíam sistemas fechados, forma-

dos por um núcleo indígena e outro missionário, este encarregado da administração do aldeamento e controle da população aldeada. Configuravam ainda uma unidade produtiva, comumente de base agrícola, que contava com o trabalho indígena para o seu funcionamento e manutenção.

A explicação para a existência de modelos de missionaço tão diversos em um mesmo período, ainda que ambos obedecessem ao Regulamento de Catequese e Civilização do Império de 1845, pode ser buscada no histórico dos processos de territorialização no sentido que lhe confere João Pacheco de Oliveira (1998). Ainda a este respeito, menciona-se o impacto que a Lei de Terras de 1850 e o regulamento de 1854 tiveram ao dispor sobre as terras pertencentes às populações indígenas, afirmando que estas “não poderão ser alienadas, enquanto o governo imperial, por ato especial, não lhes conceder o pleno gozo delas, por assim o permitir o seu estado de civilização” (Carneiro da Cunha, 1992:223).

A partir desse processo em que se verificam uma mudança no padrão de ocupação territorial e a intensificação da política assimilacionista do Império, a missão capuchinha que se desenvolve na região Nordeste do país orientou-se pela elaboração e disseminação de um modelo de sedentarização das populações nativas baseado na habitação familiar nuclear, enquanto ideal cristão de família. Os denominados “lotes familiares”, como são identificados na correspondência missionária, contrapunham-se, desse modo, aos “casamentos mistos”, associados ao padrão de relação por afinidade próprio da tradição indígena.

A noção de “equipamentos civilizatórios” forjada no discurso dos frades menores remete ainda à marca assistencialista da atividade capuchinha enquanto dimensão importante do empreendimento missionário. Ela pode ser acompanhada de forma mais sistemática no cuidado com os doentes durante a epidemia de cólera de 1855 (Santos, 2012), bem como no amparo aos órfãos das vítimas dessa doença que deixou milhares de mortos em um período de um ano. À vista disso, os capuchinhos fundaram em Pernambuco duas instituições de ensino, caso do Colégio de Nossa Senhora do Bom Conselho e da Colônia Orfanológica Izabel (Santos, 2008; 2012),³ que reuniram tanto os órfãos da epidemia de cólera, como outras crianças de origens étnicas diversas.

Os estabelecimentos educacionais tinham a dupla função de catequizar e disciplinar seus alunos, tornando-os aptos para o trabalho, caso dos meninos, aos quais eram ensinadas

³Ao todo, Marta Rosa Amoroso (1988) identifica um total de 26 colégios fundados pelos capuchinhos no país durante o Segundo Reinado. Sobre a Colônia Orfanológica Izabel, ver o trabalho de Arantes (2006).

artes manuais e pequenas indústrias, como a marcenaria e a agricultura⁴. No caso das meninas, os objetivos pedagógicos cristãos adotados eram voltados para a formação de futuras mães de família, versadas nas tarefas domésticas e capazes de lidar com a criação dos filhos, transformando-os em cidadãos obedientes ao Imperador e fiéis à religião católica.⁵

O PREÇO DA TRANQUILIDADE É A ETERNA VIGILÂNCIA

Em correspondência com a reflexão produzida pelo padre Antônio Vieira sobre as dificuldades enfrentadas pela missão jesuítica no trabalho de conversão dos Tupinambá, o qual é comparado ao trabalho de moldagem de esculturas a partir da murta⁶, frei Plácido de Messina assinala como a catequese nos sertões é semelhante ao cultivo das plantas agrestes que “para se tornarem boas carecem de permanente trabalho e cultura, a fim de que não façam novamente embrutecidas”. De igual modo, “as populações incultas” dos sertões devem receber atenção e serem com frequência lembradas do “amor à paz e civilidade” (Messina, 26 nov. 1842).

A dificuldade do missionário em lidar com a “inconstância dos caboclos” apontava, entretanto, para além da necessidade de livrá-los dos “maus costumes” que ameaçam a constituição de uma civilização verdadeiramente cristã, como notava o padre jesuíta. Paralelamente à instabilidade dos caboclos, a necessidade de pacificação dos sertões surge com destaque na narrativa missionária, que incorpora a tópica de “ameaça à paz”, em consonância com as constantes preocupações dos governadores das províncias com “movimentos sediosos”.

⁴ Observa-se no período em tela como, em paralelo à construção de colégios destinados aos órfãos, foram instituídas as Colônias Militares que preparavam jovens para o serviço militar junto à marinha ou ao exército. Ambas as instituições eram contempladas pelo Regulamento de Catequese e Civilização de 1845, conforme indica seu parágrafo 18, artigo 1º (Carneiro da Cunha, 1992:198).

⁵ O discurso que versou sobre a educação como elemento indispensável à civilização pode ser acompanhado no relatório do presidente da província de Pernambuco, Victor Oliveira, de 1852: “Não concluirei este artigo relativo à instrução pública sem se refletir na falta, que se sente nesta província, como talvez em todas as Províncias do Império, de bons colégios, ou casas, de educação de meninas: entretanto ninguém ignora, que sendo a instrução em todos os tempos, e em todos os países o primeiro elemento da civilização, nunca se aplicou menos cuidado à do sexo feminino do que à do masculino, e parece intuitivo, que se por todo o Brasil, observássemos boas escolas de instrução elementar para um, e outro sexo, e se por uma educação desvelada cultivássemos o espírito de todas as futuras mães de família predispondo assim a moralidade dos filhos, bem depressa veríamos nossos costumes mais amenizados, e polidos, desaparecendo da sociedade muitos crimes, que atestam falta de morigeração, e inteira ignorância” (Oliveira, 01 mar. 1852).

⁶ Uma análise instigante sobre o tema da inconstância ameríndia na obra de Antônio Vieira e outros missionários e cronistas é realizada por Eduardo Viveiros de Castro (2014).

Evidentemente não é a intenção desse artigo tratar dos aspectos historiográficos da participação dos capuchinhos em episódios que foram classificados na literatura como de pacificação, considerando que isso demandaria um maior controle das fontes históricas do período⁷. A esse propósito, nos limites desse artigo, importa menos apresentar a factualidade dos eventos narrados do que examinar o modo como a pacificação se constituiu em um *tropo* narrativo que permeia toda a produção escrita da Ordem Menor no período em tela, bem como aponta para um critério por meio do qual se realizava a avaliação dos sucessos missionários. Assim, a indicação de alguns dados históricos se restringe à finalidade de situar a questão que se quer focalizar.

No plano da pragmática do discurso capuchinho, a experiência da pacificação operada pelos frades menores é incorporada ao ritual católico a partir da tônica cristã que fala da conciliação dos inimigos. As narrativas produzidas sobre as missões trazem descrições sobre o modo como as celebrações religiosas e procissões de penitência eram pontuadas pelo “sermão forte”, baseado na tópica do pecado e do perdão, e pela queima de objetos, entre os quais se destacavam espingardas e facas. Configurados como rituais de pacificação, esses eventos tinham por objetivo abolir dinâmicas que envolviam processos de vingança e violência entre os grupos locais que se enfrentavam constantemente entre si e se opunham aos agentes do Estado.

Esses relatos, ao vincularem a realidade imediata dos conflitos nos quais os capuchinhos estiveram envolvidos, repercutem de modo explícito na produção historiográfica da Ordem Menor que exalta a “ação pacificadora dos missionários da Penha” (Bourrol, 1879; Fragoso, 1998; Mello, 1871; Notas Históricas, 1905; Pio, 1976; Terrinca, 1939; Vieira, 1952). Assim, exemplificam a forma como a escrita missionária atualiza o proselitismo cristão por meio dos eventos que tomam parte. Na comunicação dos seus feitos aos governadores das províncias, aos quais estavam subordinados em razão do Decreto de Catequese e Civilização, os frades materializam a pacificação dos sertões a partir do testemunho da conversão e da administração dos sacramentos. Em outra direção, na circulação da correspondência entre

⁷ Para uma visão ampla dos conflitos e revoltas populares do século XIX, ver Carvalho (1996) e Dantas (2012).

os membros da Ordem Menor, amplificavam os efeitos das suas realizações, intensificando os laços que unem os irmãos de Ordem a partir do exemplo a ser seguido.

São inúmeros os relatos na correspondência missionária que descrevem a participação dos capuchinhos na mediação de conflitos e revoltas. Caso da Guerra dos Marimbondos, como ficou conhecida a revolta que se processou em resposta aos decretos 797, referente ao Censo Geral do Império e 798, relativo ao Registro Civil dos Nascimentos e Óbitos, ambos de 1850 (Dantas, 2012). Enviados para os locais onde se desenvolveram os conflitos, os missionários foram encarregados de orientar a população sobre os verdadeiros objetivos do censo, dissuadindo-a da ideia de que a verdadeira intenção do governo ao contabilizar o número de habitantes de cada localidade era escravizar a massa de pobres e caboclos existente nos sertões.

A Revolta do Quebra-quilos (1874-1875), por seu lado, foi caracterizada como um levante de caráter popular, verificado em diferentes pontos da região Nordeste, em protesto contra um novo sistema de pesos e medidas que passaria a vigorar a partir de 1874 (Dantas, 2012). Mais uma vez, a presença dos missionários foi exigida pelos governadores locais nos “lugares onde os ânimos se mostraram acirrados”. Em ambos os casos, justificava-se a presença dos missionários tendo em vista o prestígio que os capuchinhos dispunham entre os povos dos sertões que, frequentemente, mostravam-se desconfiados da presença de autoridades do Estado e da polícia, conforme indica o ofício que o Ministro dos Negócios da Guerra envia a frei Caetano de Messina, por ocasião dos eventos que se sucederam em torno da revolta do Quebra-quilos:

Tendo aparecido em alguns lugares da Paraíba e Pernambuco indivíduos, que servindo-se dos pretextos de venação, de impostos, de recrutamento, de um sistema de pesos e medidas, e outros alguns perturbarão a ordem pública, promovendo movimentos sediciosos que (...) grandes conseqüências, e tendo já alguns missionários Capuchinhos conseguido agora em Pernambuco estabelecer a ordem por meio da palavra evangélica, e pregando aos sediciosos deseja o Governo Imperial continuar a empregar este mesmo meio pacífico na Paraíba, a fim de evitar a efusão de sangue, e esse nobre empenho encarrego a V. R. Paternidade uma vez que em estado de saúde, não lhe permito sair d’esta Corte, de nomear algum capuchinho de sua ordem para ir aquela Província, e a de Pernambuco, se for mister trabalhar em esta missão pacífica e humanitária, contribuindo para o restabelecimento da tranquilidade pública (Ministro dos Negócios da Guerra, 1874).

É também relevante no contexto das ações de pacificação dos capuchinhos⁸ o caso do Riacho do Mato que reuniu um grupo de amotinados formado por negros, índios e caboclos que se acreditava terem participado da Revolta dos Cabanos (1932) (Lindoso, 1983; Miranda, 2002). Diante do fracasso das diligências policiais frente a uma série de saques e assassinatos ocorridos na região da Serra Negra, onde os revoltosos estavam instalados, frei Plácido de Messina foi enviado pelo presidente da província a fim de desarmar os rebeldes.

Ao chegar ao local indicado pelas autoridades, frei Plácido foi recebido pelo líder do grupo, Vicente de Paula, e “um povo numeroso, porém pobre, miserável na extensão da palavra, e que apenas aparece com o corpo mal coberto”. Ali permaneceu por vinte dias “pregando, confessando, batizando, e crismando um crescido número de meninos”. Ao fim dos trabalhos, descreve como conseguiu “obrigá-los a seguir uma vida verdadeiramente cristã, e observar as máximas saudáveis que ligam os homens em sociedade, que os tornam obedientes às Leis e ao Imperador, aos seus Delegados, e a todas as Autoridades legalmente constituídas” (Messina, 26 nov. 1842).

Em carta destinada ao presidente da província, em que narra o tempo em que passou entre os rebeldes, frei Plácido informa sobre o que considerou ser a verdadeira índole do grupo, caracterizada pela ignorância, ainda que se mostrassem propensos à conversão. Era o que constatava o missionário ao notar que tanto Vicente de Paula, quanto seus seguidores portavam uma cruz. Com efeito, a presença de um símbolo importante do cristianismo demonstrava o consentimento voluntário à religião, ao mesmo tempo em que revela uma noção de alteridade que, embora hierarquicamente inferior pela “ignorância e maus costumes”, encontrava-se virtualmente imbuída dos propósitos que envolvem a constituição do empreendimento missionário.

A impressão do lugar era também permeada pela possibilidade de edificação da comunidade cristã nos sertões. Apesar do acesso difícil, conformado “por caminhos terríveis e horrorosos pelas espessuras das intermináveis matas, onde os raios de sol não penetram ainda ao ponto do meio-dia, e pela aspereza das montanhas íngremes, profundas grutas, que a cada passo oferecem ao viajante horrendos precipícios” (idem), o “arraial dos caba-

⁸ Sobre o tema da pacificação na documentação missionária, cita-se, ainda, a participação dos missionários capuchinhos na Guerra do Paraguai (1864-1870), ocasião em que dois missionários foram capturados e mortos pelo exército inimigo, frei Mariano de Bagnaia e frei Ângelo de Caramânico (Pereira, 1998).

nos” revelava um cenário totalmente diverso dos arrabaldes, onde a corrupção moral da população era notada com facilidade.

Por certo, o missionário assinalava na sua crônica a existência de um sistema produtivo baseado na agricultura e extração de madeiras. Assim, em correspondência com as reflexões médicas e científicas, assentadas no determinismo climático então em voga, frei Plácido identifica condições de salubridade imprescindíveis ao “florescimento da civilização”, em razão da constituição natural das paisagens visitadas (Santos, 2012). A este respeito, indica como “o seu clima é saudável, e o terreno fertilíssimo, e capaz de produzir algodão, cana, milho, e outros legumes, assim como todas as frutas com abundância, contando duas extensíssimas matas preciosas madeiras” (Messina, 26 nov. 1842). A presença de uma configuração natural favorável às condições de salubridade e um sistema produtivo organizado permitiam, então, ao missionário projetar as potencialidades de civilização entre aquela população.

Entretanto, a permanência dos missionários entre os caboclos era defendida pela Ordem Menor em virtude da necessidade de uma vigilância constante, que se conformava à tônica da “inconstância da alma selvagem” presente no discurso dos jesuítas do século XVI e cujos ecos podem ser localizados na narrativa de frei Plácido de Messina sobre o grupo do Riacho do Mato. Como observa Eduardo Viveiros de Castro (2014), o estereótipo construído para descrever indígenas, forjado no contato entre jesuítas e Tupinambás no século XVI, ressoa para além da reflexão que esses missionários produziram sobre as populações ameríndias.

CONCLUSÃO

As Santas Missões enquanto modelo de pregação singular reuniam os meios pelos quais os capuchinhos realizavam seu projeto de expansão da fé católica. Em meados do século XIX, a aderência dos frades menores ao projeto de Catequese e Civilização do Segundo Reinado permitiu esquadrihar o espaço dos sertões, modificando a paisagem e materializando na imagem da paróquia o ideal de civilização cristã. Em consequência, os sertões, por meio da palavra da pregação, transformavam-se de forma eficaz com a conversão e assimilação das populações indígenas. Embora se possa identificar o outro lado desse processo, em que se verifica a fluidez dos grupos que se mobilizam em diferentes formas de organização e ação, recriando-se incessantemente, como eternos selvagens aos olhos dos missionários.

A conversão ao catolicismo era matéria evanescente que se diluía com o movimento contínuo das populações indígenas pelo território, que insistiam em recriar os antigos espaços de sociabilidade dos grupos. Simetricamente aos processos que visavam a sedentarização das famílias, evidenciada na realidade pós-aldeamento católico, surgiram novas formas de ocupação do espaço nas serras e nas fronteiras das diferentes províncias que integravam o sistema missionário de Pernambuco, e mesmo nas referências espaciais que remetiam à memória ancestral das comunidades indígenas. Em contrapartida, a missão capuchinha se realiza associada à fundação da nascente nação que, no plano local, tornou-a imprescindível na expansão e manutenção de suas fronteiras, visando sobretudo o controle dos “caboclos”, como ficariam estigmatizados até os dias atuais os remanescentes das populações indígenas da região Nordeste do país.

Como observado, a missão apropriou-se do discurso de “ameaça à paz” para tecer suas próprias estratégias de ação sobre o mundo e de edificação do projeto cristão. A necessidade de pacificação apontada no discurso oficial do Segundo Reinado serviu de mote ao discurso e à prática dos missionários. Caso dos revoltosos do Riacho do Mato, que reuniu negros, índios e caboclos e traduziu a insegurança de toda a província. As dinâmicas sociais em constante movimento ofereciam novos elementos para o exercício missionário, mobilizando criativas formas de controle e diferentes modos de interação com a alteridade que se manifestava na diversidade de situações com as quais os missionários se deparavam em campo: os costumes inveterados, os grupos “sediosos e incultos”, as epidemias e a falta de água nos sertões.

A imagem da paróquia cristalizada na materialidade dos “equipamentos civilizatórios” - nas igrejas, cruzeiros, cemitérios, açudes, sistemas de aquedutos, estradas e escolas, que foram construídos em diferentes partes das províncias que constituíam o sistema missionário de Pernambuco - representou um projeto que definiria o modelo capuchinho de produção de uma comunidade cristã nos sertões. Considera-se a este respeito, como a paróquia reunia todos os elementos exaltados no discurso missionário sobre a edificação de uma civilização católica e a consolidação do projeto missionário como ação no mundo - as melhorias materiais, a construção de uma moral cristã, o ideal de família nuclear, a educação para o trabalho, a correção dos vícios e os cuidados com o corpo.

As Santas Missões dos frades capuchinhos italianos tiveram como meio de divulgação e amplificação dos seus feitos e realizações a proliferação de imagens, que materializavam na paróquia o ideal de conversão católica e do projeto imperial de civilização dos povos. Com o estabelecimento da paróquia ampliava-se o alcance dos seus empreendimentos, alcançando os pequenos núcleos urbanos à condição de vilas, incrementando a produção agrícola para, enfim, transformar de forma eficaz e definitiva a paisagem dos sertões.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMOROSO, Marta Rosa. *Catequese e Evasão*. Etnografia do Aldeamento Indígena de São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895). Tese (Doutorado em Antropologia). São Paulo: USP, 1998a.

AMOROSO, Marta Rosa. Mudança de hábito: catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos (Século XIX). In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo: ANPOCS, v. 13, n. 37, 1998b. pp. 101-114. Disponível em <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/6kDcyHkgsRiqH3SLVkJbFWK/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 26 de agosto de 2023.

ARANTES, Adlene Silva. *O papel da Colônia Orfanológica Isabel na educação e na definição dos destinos de meninos negros, brancos e índios na província de Pernambuco (1874-1889)*. Dissertação (Mestrado em Educação). Recife: UFPE, 2006. Disponível em https://attena.ufpe.br/bitstream/123456789/4668/1/arquivo5737_1.pdf. Acesso em 26 de agosto de 2023.

AUSTIN, John L. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

AZZI, Riolando. Os Capuchinhos e o movimento brasileiro de reforma católica do século XIX. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis: Vozes, v. 35, fasc. 137, 1975. pp. 123-139.

BOURROL, Estevão Leão. *Frei Caetano de Messina*. Estudo histórico-religioso. São Paulo: Typographia de Jorge Seckler, 1879.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *Legislação indigenista no século XIX*. Uma compilação: 1808-1889. São Paulo: EDUSP/Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1992.

CARVALHO, José Murilo de. A Construção da Ordem: a elite política imperial. In: *Teatro de sombras: a política imperial*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Relume Dumará, 1996.

DANTAS, Monica Duarte. De rebeliões a sedições: protesto popular e construção do Estado no Brasil oitocentista. In: *Canoa do Tempo*, Manaus: UFAM, v. 5-6, 2012. Pp. 17-52.

DE CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

FRAGOSO, Hugo. O apaziguamento do povo rebelado mediante as missões populares, Nordeste do II Império. In: SILVA, Severino Vicente da (org.). *A igreja e o controle social nos sertões nordestinos*. São Paulo: Edições Paulinas, 1988, p. 45-92.

FREYRE, Gilberto. *A propósito dos frades: sugestões em torno da influência de religiosos de São Francisco de Assis e de outras ordens sobre o desenvolvimento de modernas civilizações cristãs*. Recife: Aguiar & Souza/Livraria Progresso, 1959.

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro (1550-1880)*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

LANDOWSKI, Eric. *Presença do outro*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.

LATOURE, Bruno. Não congelarás a imagem, ou: como não desentender o debate ciência-religião. In: *Mana*. Rio de Janeiro: v. 10, n. 2, 2004. pp. 349-375. Disponível em <https://www.scielo.br/j/mana/a/TpFPS86FVdyztgb4gZchYJn/?format=pdf>. Acesso em 26 de agosto de 2023.

LATOURE, Bruno. *Jubiler ou les tourments de la parole religieuse*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Ronde, 2002.

LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. São Paulo: Record, 2001.

LINDOSO, Dirceu. *A utopia armada. Rebeliões de pobres nas matas do Tombo Real (1832-1850)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

MELLO, Joaquim Guennes da Silva. *Ligeiros traços sobre os Capuchinhos*. Recife: Typographia de M. Figueroa & Filhos, 1871.

MIRANDA, Carlos Alberto Cunha. A ação missionária e pacificadora de frei Caetano de Messina. In: BRANDÃO, Sylvana (org.). *História das religiões no Brasil*. Recife: Ed. UFPE, 2002.

MORAES FILHO, Melo. *Festas e tradições populares do Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia/EDUSP, 1979 [1893].

NOTAS HISTÓRICAS da Igreja Nossa Senhora da Penha e das missões dos capuchinhos da Prefeitura de Pernambuco. Recife: Empresa d'A Província, 1905.

OLIVEIRA, João Pacheco. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação cultural, territorialização e fluxos culturais. In: *Mana*. Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, 1998. pp. 47-77. Disponível em <https://www.scielo.br/j/mana/a/LXbFMZgsrbyVpZfbdjy6zm/>. Acesso em 26 de agosto de 2023.

PALAZZOLO, Jacinto de. *Crônica dos capuchinhos do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Vozes, 1966.

PÉCORA, Alcir. *Máquina de gêneros*. São Paulo: EDUSP, 2001.

PEREIRA, frei Serafim J. *Missionários capuchinhos nas antigas catequeses indígenas e nas sedes do Rio de Janeiro, Espírito Santo e leste de Minas (1840-1997)*. Rio de Janeiro: Cúria Provincial dos Capuchinhos do Rio de Janeiro, 1998.

PIO, Fernando. Frei Caetano de Messina: um herói esquecido. In: *Arquivos*, n. 1. Recife: Prefeitura Municipal do Recife/Secretaria de Educação e Cultura, 1976.

PRIMERIO, Fidelis. *Capuchinhos em terra de Santa Cruz nos séculos XVII, XVIII e XIX: apontamentos históricos*. São Paulo: Cruzeiro do Sul, 1940.

RIBEIRO, René. Brazilian messianic movements. In: THRUPP, Sylvia (org.). *Millenial dream in action*. Comparative studies in society history. The Hague: Mouton, 1962, p. 55-69.

SANTOS, Luciana dos. *Controvérsias em torno das práticas e terapias de cura: a epidemia de cólera-morbus em Pernambuco (1855)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). São Paulo: USP, 2012. Disponível em <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-28052013-103345/pt-br.php>. Acesso em 26 de agosto de 2023.

SANTOS, Luciana dos. *O Anjo do Império: as missões capuchinhas no discurso de frei Caetano de Messina*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). São Paulo: USP, 2008.

TERRINCA, Bento de *Um anjo do Brasil*. Recife: Tipografia Dom Vital/Convento da Penha, 1939.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média ocidental (séculos VIII a XIII)*. São Paulo: Ed. Zahar, 1995.

VIEIRA, Sebastião. *O missionário gigante*. Pouso Alegre: Escola Profissional, 1952.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz: a literatura medieval*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

ABSTRACT:

The paper examines the Holy Missions of the Italian Capuchin friars based on the documentation produced by the friars. The aim is to present the particular meaning of the mission, which is understood in the singularity of its historical context and the complexity of its agents. It stands out how the parish with all its apparatus – churches, crosses, cemeteries, dams, aqueduct systems and schools – constitutes the reference for catechesis activity and the civilizing process as it becomes evidence of missionary accomplishments and achievements.

Keywords: Holy Missions; Second Reign; Italian Capuchins.

Recebido em 20/09/2023

Aprovado para publicação em 18/12/2023