



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA E CONEXÕES ATLÂNTICAS: CULTURAS E PODERES

PRYSCYLLA CORDEIRO RODRIGUES SANTIROCCHI

***“EVANGELIZARE PAUPERIBUS MISIT ME”*: ORTODOXIA E ORTOPRÁTICA
DOS PADRES LAZARISTAS NAS MISSÕES DO CEARÁ (1870-1877)**

SÃO LUÍS – MA
2019

PRYSCYLLA CORDEIRO RODRIGUES SANTIROCCHI

**“EVANGELIZARE PAUPERIBUS MISIT ME”: ORTODOXIA E ORTOPRÁTICA
DOS PADRES LAZARISTAS NAS MISSÕES DO CEARÁ (1870-1877)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da
Universidade Federal do Maranhão – UFMA, como requisito parcial
para a obtenção do título de Mestra em História.

Orientadora: Dr^a. Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz

Linha de pesquisa: Linguagens, Religiosidades e Culturas

SÃO LUÍS-MA
2019

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Núcleo Integrado de Bibliotecas/UFMA

Santirocchi, Pryscylla Cordeiro Rodrigues.
EVANGELIZARE PAUPERIBUS MISIT ME: ORTODOXIA E
ORTOPRÁTICA DOS PADRES LAZARISTAS NAS MISSÕES DO CEARÁ
1870-1877 / Pryscylla Cordeiro Rodrigues Santirocchi. -
2019.
180 f.

Orientador(a): Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz.
Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em
História/cch, Universidade Federal do Maranhão, São Luís,
2019.

1. Ceará. 2. Lazaristas. 3. Missões. 4. Século XIX.
I. Muniz, Pollyanna Gouveia Mendonça. II. Título.

PRYSCYLLA CORDEIRO RODRIGUES SANTIROCCHI

“EVANGELIZARE PAUPERIBUS MISIT ME”: ORTODOXIA E ORTOPRÁTICA
DOS PADRES LAZARISTAS NAS MISSÕES DO CEARÁ (1870-1877)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão – UFMA, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em História.

Aprovada em: 29/07/19

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a. Dr.^a. Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz (Orientadora – UFMA/PPGHIS)

Prof.^a. Dra. Ana Cristina Pereira Lage (Examinadora externa – UFVJM)

Prof. Dra. Soraia Sales Dornelles (Examinadora Interna – UFMA/PPGHIS)

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, quero agradecer à minha família, que me ofereceu suporte e estímulo para escrever esta dissertação. Ao meu filho Lorenzo, que nasceu no ano em que entrei no mestrado e é a minha fonte de amor e felicidade nesta vida. Esse pequenino me ensina cotidianamente a ter mais leveza e tranquilidade. Ao meu companheiro Ítalo, que compartilha comigo de um grande amor e que suportou meus lamentos, choros e ansiedades na escrita deste trabalho. Você me aconselhou nos momentos de desânimo, quando pensei que não conseguiria equilibrar a maternidade e o mestrado. Obrigada pela paciência e por ser um pai incrível para nosso filho.

À minha mãe Magnólia Cordeiro, que sempre lutou para que eu pudesse ter uma ótima base educacional. Se não fosse pelo seu esforço, não teria chegado até aqui! Obrigada pelo desvelo e amor com que me criou. Aos meus avós maternos, Maria do Carmo e José Rodrigues (*In Memoriam*), duas pessoas essenciais em minha vida, pois ao lado da minha mãe, me deram amor e carinho desde a infância. À minha irmã Gabriela, uma menina mulher de alma generosa, da qual eu tenho muito orgulho.

Agradeço à minha orientadora e amiga Pollyanna Muniz, que desde o início do mestrado acreditou em meu trabalho, mesmo sabendo que eu teria o duplo desafio de me dedicar à maternidade e à construção de um texto dissertativo. Sua empatia, como mãe e acadêmica, foi essencial para que eu aceitasse o meu momento e pudesse escrever livremente. Sempre me lembrarei disso: “de mim você não terá cobranças... vamos falar de enxoval”. Isso me ajudou a controlar a ansiedade e a sensação de não estar escrevendo como gostaria, além de ter liberdade para viver o que realmente me importa nesta vida e que não cabe no lattes.

À Edianne Nobre, amiga querida por quem tenho muita gratidão e afeto. “Dia” foi minha primeira orientadora, que em 2012 me apresentou o mundo da pesquisa histórica, me guiou durante toda a graduação e preparou para o mestrado. A ela devo o tema deste trabalho e a confiança de que posso sempre melhorar como historiadora. Sempre foi uma grande inspiração acadêmica e hoje me inspira como mulher empoderada e forte. Apesar de nem sempre conseguir expressar, sou grata pelas palavras doces, pelas conversas psicológicas e pela sua sinceridade.

Agradeço aos professores do PPGHIS-UFMA, em especial ao Prof. Lyndon Araújo, que participou da minha banca de qualificação e fez considerações muito pertinentes ao trabalho. À Profa. Sônia Meneses (URCA), que foi minha orientadora de PIBIC na graduação e contribuiu para minha formação intelectual. Na banca de defesa, agradeço às professoras Soraia Dornelles

e Ana Cristina Lage, que aceitaram participar deste momento importante da minha formação acadêmica.

A Yalkíria Guadalupe, minha querida psicóloga, que foi essencial no processo de compreensão do meu momento atual e para que pudesse lidar com ele. Ela me fez entender que não preciso correr em busca de ideais engessados ou de uma pretensa perfeição. Assim, pude problematizar e elaborar em mim o meu momento de mãe acadêmica.

Agradeço aos meus colegas de mestrado, que compartilharam comigo suas ideias e tiveram muito carinho comigo grávida durante as aulas. Em especial, à talentosa Ana Priscila e a Dielle, com quem dividi as dores e delícias de escrever uma dissertação.

Por fim, à CAPES, pelo auxílio financeiro ao longo desta pesquisa.

Ao meu avô, José (Vovô Guendura) que partiu cedo deixando
saudades (*In Memoriam*).
E ao meu filho Lorenzo, que chegou trazendo infindas alegrias.

RESUMO

Este trabalho propõe uma análise sobre as ações dos padres lazaristas franceses, pertencentes à Congregação da Missão no Ceará, entre os anos de 1870 a 1877, a fim de desenvolver seu modelo congregacional, durante as missões religiosas no interior da província. Nesse período, a reforma ultramontana, capitaneada pela hierarquia da Igreja Católica, estava em seu ápice e esta congregação foi uma das que mais contribuíram para esse processo. Entretanto, este estudo pretende considerar os lazaristas não apenas como padres reformistas, mas refletir sobre a aplicação do seu modelo no Ceará. Para tanto, usaremos documentos institucionais da Congregação da Missão, referentes à França e ao Ceará, inéditos em pesquisas no Brasil, cruzando-os com documentações locais. Tal método permitirá perceber as possíveis adaptações e conflitos, assim como as narrativas construídas por eles sobre um ambiente bastante diverso do que conheciam.

Palavras-chave: lazaristas, Ceará, século XIX

ABSTRACT

This work proposes an analysis of the actions of the French Lazarist priests belonging to the Congregation of the Mission in Ceará between the years of 1870 and 1877 in order to develop their congregational model during the religious missions in the interior of the province. At that time, the ultramontane reform, headed by the hierarchy of the Catholic Church, was at its peak and this congregation was one of the contributors to the process. However, this study intends to think of the Lazarists not only as reformist priests, but to reflect on the application of their model in Ceará. To do so, we will use institutional documents of the Congregation of the Mission, referring to France and Ceará, unpublished in researches in Brazil, crossing them with local documentation. Such a method will allow us to perceive the possible adaptations and conflicts, as well as the narratives constructed by them about an environment quite different from what they knew.

Keywords: lazarists, Ceara, XIX century.

LISTA DE ABREVIATURAS

APEC- Arquivo Público do Estado do Ceará

ASV - Arquivo Secreto Vaticano

BND/HD - Biblioteca Nacional Digital-Hemeroteca Digital

BPMP - Biblioteca Pública Meneses Pimentel

Lista de Figuras

Figura 1 – Mapa do Ceará de 1892, com o itinerário dos missionários lazaristas na província.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1 – A CONGREGAÇÃO DA MISSÃO E O <i>MODELO VICENTINO</i>	27
1.1–Missões Católicas na Europa pós-tridentina.....	27
1.2- A Congregação da Missão: seu fundador e as primeiras ações.....	36
1.3- A <i>ortodoxia</i> vicentina: regras e valores congregacionais.....	42
1.3.1- Sobre a finalidade da Congregação da Missão.....	44
1.3.2 – “Um jeito de ser vicentino”: traços de um modelo religioso.....	53
1.4- Uma cultura missionária: estrutura, <i>ortoprática</i> e metodologia das missões vicentinas.....	70
CAPÍTULO 2 – OS PADRES LAZARISTAS E A REFORMA ULTRAMONTANA NO CEARÁ	81
2.1 – A Reforma Ultramontana no Brasil oitocentista.....	81
2.2– Os filhos de São Vicente em terras brasileiras.....	87
2.3 – Poder e religião no Ceará do século XIX.....	92
2.4- D. Luís Antônio dos Santos: um bispo ultramontano no Ceará.....	97
2.5- A Reforma Ultramontana da Diocese cearense.....	100
2.6 – A fundação do Seminário Episcopal do Ceará e a instalação da Congregação da Missão no Ceará.....	105
CAPÍTULO 3 – AS MISSÕES VICENTINAS NO CEARÁ	109
3.1 – Ver e narrar o outro: a <i>retórica da alteridade</i> lazarista no Ceará.....	111
3.2- Abraçar a cruz e segui-la: caminhos dos lazaristas na província cearense.....	118
3.3- As <i>ortopráticas</i> lazaristas nas missões cearenses.....	128
3.3.1- “Leões no púlpito e cordeiros no confessionário”: pregações e sacramentos nas missões.....	129
3.3.2- Tecendo relações interculturais: flexibilização da <i>ortodoxia</i> e moralização dos costumes locais.....	142
3.4- Poderes em disputa: conflitos entre os lazaristas e a elite local.....	155
CONSIDERAÇÕES FINAIS	169
FONTES	172
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	174

INTRODUÇÃO

O presente trabalho é um estudo acerca da Congregação da Missão e o desenvolvimento de sua cultura missionária no Ceará, entre os anos de 1871 a 1877. Essa congregação foi fundada em 1625, pelo padre Vicente de Paulo, com a intenção de realizar missões religiosas nos campos europeus. Seu lema era *Evangelizare pauperibus misit me*, frase latina, que significa “Ele me enviou para pregar aos pobres”. Os lazaristas, como ficaram conhecidos posteriormente, atuaram em várias partes do mundo nos séculos seguintes, na evangelização dos camponeses pobres e na formação do clero.¹

No decorrer da segunda metade do século XIX, vários missionários lazaristas com formação francesa chegaram ao Ceará. Tiveram como campos de atuação o Seminário Episcopal (1864) e as missões evangélicas (1871) no interior cearense. Em minha monografia² privilegiei a análise da atuação dessa congregação no Seminário Diocesano, a fim de promover uma reforma do clero cearense. Nesta dissertação, o olhar volta-se para o comportamento e suas atividades durante as missões no interior.

O Ceará era à época uma província que se inseria no mercado internacional, com a agroexportação algodoeira. A capital, Fortaleza, passava por um processo de modernização e higienização urbana, com a construção de grandes avenidas. A elite local, inspirada pelos costumes franceses, passou a matricular seus filhos no Seminário da Prainha, dirigido pelos lazaristas (MONTEIRO, 2009, p. 254-259; PONTE, 1999, p. 24).

No interior cearense, entretanto, havia muito descaso político com a população que passava fome, principalmente após uma grande seca na década de 1870. A Igreja institucional dificilmente penetrava nesses espaços, abrindo margem para missionários itinerantes, sem autorização diocesana para atuar naquela província. Esses padres eram capuchinhos, jesuítas ou sacerdotes inspirados no trabalho deles. O catolicismo desenvolvido por eles era de caráter penitencial e comunitário, pois ajudavam na construção de Casas de Caridade, cemitérios, açudes etc. (NOBRE, 2011, p. 59-61).

Esses padres iam de cidade em cidade, pregando e auxiliando o povo sertanejo, sem autorização diocesana para seus trabalhos missionários. Devemos considerar que o processo de

¹ Passaram a ser identificados a partir de várias denominações: vicentinos, lazaristas, Filhos de S. Vicente, Padres da Missão etc.

² LEITE, Priscylla Cordeiro Rodrigues. *Enviados do Senhor: os lazaristas franceses e a reforma ultramontana no Ceará (1864-1891)*. Crato-CE: URCA, 2016 (Monografia de Graduação).

*Reforma Ultramontana*³ estava sendo desenvolvido no Ceará, na segunda metade do século XIX, pelo então Bispo D. Luís Antônio dos Santos (1817-1891).

O bispo reforçou o sistema de controle e vigilância para com a Diocese. Assim, realizou visitas pastorais e convidou os missionários vicentinos para atuarem no Ceará, pois eram os que mais atendiam aos preceitos ultramontanos. Esse grupo realizou incursões pelos interiores, pregando o evangelho, confessando, regularizando uniões e “salvando almas”. Tais viagens foram iniciadas a partir de 1870 pelos padres lazaristas, Guillaume Van de Sandt, Joseph Freitas e Antoine Azémar (SOUZA, 1999, p. 59)⁴.

Esses padres são os protagonistas deste estudo, pois passaram seis anos em terras cearenses, desenvolvendo seus trabalhos missionários entre as populações carentes das vilas e aldeias. Em suas cartas relatórios, contam aos superiores em Paris, os sucessos e dissabores das missões. Elaboraram narrativas acerca do espaço e da sociedade do Ceará, o cotidiano missionário, os desafios enfrentados para colocar em prática seu modelo.

O recorte temporal utilizado é de 1870 a 1877, datas que marcam a chegada daqueles missionários e a sua saída do Ceará. Iniciaram suas missões em 1870, realizando as missões no interior da província até o final do ano de 1876, ano do último registro sobre eles naquele espaço. Nos Catálogos do Pessoal da Congregação, eles aparecem como missionários no Ceará até o ano de 1877. Por isso, optamos por usar tal recorte temporal.

Atualmente existem poucos trabalhos produzidos sobre a Congregação da Missão no Brasil oitocentista e estes centralizam-se, sobretudo, na atuação dos vicentinos em Minas Gerais.⁵ Sobressaem-se os estudos atrelados à figura do bispo lazarista D. Antônio Ferreira Viçoso, ao Colégio do Caraça e ao Seminário de Mariana. Outros estudos, de teor apologético, buscam uma história generalizante que mapeia todo o percurso da Congregação no Brasil, desde a sua fundação até os dias atuais, apesar de procurarem discutir essa atuação em várias regiões brasileiras, acabam voltando a privilegiar Minas em suas discussões.⁶

A maioria desses trabalhos coloca os lazaristas em segundo plano, como meros “cooperadores” dos bispos ultramontanos nas reformas diocesanas (FRAGOSO, 2008, p. 196). Nessa perspectiva, toda a religiosidade vicentina aparece apenas a serviço da Reforma

³ A Reforma Ultramontana significou uma reação da Igreja aos “perigos” para a fé católica, representados pela secularização da sociedade e por novas doutrinas políticas, científicas e religiosas surgidas entre os séculos XVIII e XIX. Nesse sentido, a Santa Sé buscou “o fortalecimento da autoridade hierárquica” a partir da reforma do clero nos Seminários Diocesanos e do reordenamento das práticas religiosas leigas (SANTIROCCHI, 2010, p. 24).

⁴ Retiramos essas informações nos *Annales de la Congregation de la Mission* dos anos 1872 e 1873 (Vol. 37 e 38).

⁵ Ver: CAMELLO, 1986; CAMPOS, 2010; COELHO, 2010; OLIVEIRA, 2010, 2015;

⁶ Ver: PASQUIER, s/d, vol. 1 e 2; SOUZA, 1999.

Ultramontana. Concordamos que as ações dos lazaristas foram fundamentais para o desenvolvimento do ultramontanismo brasileiro, mas não devemos limitar a análise apenas ao processo reformista.

Todas as ordens e congregações religiosas carregam traços e regras próprias desenvolvidos durante sua criação e que caracterizam uma cultura específica que a definem e distinguem. Foram exatamente as peculiaridades dos vicentinos, que estavam presentes desde a sua fundação no século XVII, que atraíram a atenção dos bispos e da Santa Sé, fazendo com que ela se destacasse na Reforma Ultramontana no Brasil.

Este trabalho não pretende analisar os lazaristas apenas como auxiliares dos bispos ultramontanos, mas sim, destacar a importância das Regras da Congregação e as estratégias dos missionários para as colocarem em prática nas missões no Ceará. Este estudo se justifica, portanto, pela necessidade de uma investigação rigorosa voltada para cultura vicentina e para as práticas usadas pelos lazaristas, a fim de desenvolvê-la no Ceará em um contexto sociocultural específico. É importante destacar que a documentação utilizada nesta pesquisa ainda é inédita no Brasil.

No Ceará, a produção sobre os vicentinos é escassa. O trabalho de Edilberto Cavalcante Reis (2000), *Pro Animarum Salute: A diocese do Ceará como “vitrine” da romanização no Brasil (1853-1912)*, analisa o processo de criação da diocese cearense e as estratégias empreendidas por ela para a consolidação da Reforma Ultramontana na província. Os lazaristas aparecem nesse estudo apenas em um tópico voltado à sua atuação no Seminário da Prainha. São apresentados como auxiliares dos bispos cearenses, para efetuar a reforma ultramontana e o Seminário como um dos mecanismos de enquadramento do clero.

Já o trabalho do historiador Luis Moreira da Costa Filho (2004), *A inserção do Seminário Episcopal de Fortaleza na Romanização do Ceará (1864-1912)*, apresenta uma análise sobre o papel que o Seminário da Prainha representou para a “romanização” no Ceará. O autor discute de que maneira a instituição contribuiu para a Reforma Ultramontana a partir da formação de seminaristas “romanizados”. Ele observa o funcionamento do Seminário, seus códigos disciplinares, administração e arquitetura, além de refletir sobre a função dos reitores, professores, criados e alunos. O autor afirma que os lazaristas eram apenas administradores daquela instituição a serviço da reforma empreendida pelos bispos da diocese.

As outras duas pesquisas que abordaram a Congregação da Missão no Ceará são: o livro *Em missão, os padres da Congregação da Missão (Lazaristas) no Nordeste e Norte do Brasil*, do teólogo Geraldo Frencken (2010) e a dissertação *Padres lazaristas no Ceará e a formação*

confessional, seminários e colégios (1864-1912), do educador João Batista de Andrade Filho (2012).

No primeiro trabalho, o autor realiza um mapeamento das ações da Congregação nas regiões Norte e Nordeste durante todo o século XX até os dias atuais. Suas análises se voltam principalmente para as missões populares realizadas pelos lazaristas holandeses e para a instalação da Congregação da Missão no Ceará, Maranhão, Pará e Amazonas. Com relação ao Ceará, ele faz uma breve discussão sobre a formação sacerdotal no Seminário da Prainha, desde a direção holandesa na instituição e a expansão da Província da Congregação da Missão de Fortaleza para os outros estados do Norte e Nordeste.

É importante destacar o lugar de fala do autor, que é missionário da Província da Congregação da Missão Holandesa e atuou nas regiões Norte e Nordeste. Talvez por isso privilegiou em seu livro discussões referentes à atuação dos lazaristas holandeses, inclusive pela facilidade de conseguir a documentação e por ter vivenciado parte do que depois veio a escrever.

A dissertação do pedagogo Andrade Filho (2010) aborda basicamente a atuação dos vicentinos como professores no Seminário da Prainha e a pedagogia escolar que desenvolveram. Discute os três primeiros reitorados lazaristas naquela instituição, analisando o corpo docente de cada um, as entradas e saídas de professores, assim como as matérias lecionadas. A ênfase desse trabalho está centrada em como o ensino escolar dos lazaristas influenciou novos currículos estudantis e instituições escolares cearenses. O autor também apresenta a atuação desses padres dentro da Igreja e da sociedade apenas como parte da reforma ultramontana.

Dessa forma, percebemos que a produção acadêmica sobre os lazaristas no Ceará é bastante rara e cheia de lacunas, assim como em todo o Brasil. Nenhuma das pesquisas que abordam esse tema deteve-se em analisar os lazaristas para além das suas ações educacionais no Seminário da Prainha.

Não há também estudos sobre as missões religiosas promovidas pelos vicentinos naquela província. Ademais, tais análises focam apenas na Reforma Ultramontana em geral, negligenciando os fundamentos primordiais da Ordem lazarista, que são essenciais para se compreender suas atitudes perante aquela sociedade.

O objetivo principal deste trabalho é refletir sobre a atuação dos vicentinos no Ceará, buscando perceber como seu modelo religioso é praticado nesse ambiente específico, gerando um novo produto cultural. Ademais, procuramos identificar de que forma os lazaristas perceberam e construíram narrativas sobre a sociedade cearense, a partir da sua própria

consciência de mundo (europeia e vicentina). Além disso, pensar os contatos travados entre lazaristas e os cearenses e os resultados culturais decorrentes desse processo.

Para realização desta pesquisa, alguns conceitos são fundamentais, como o conceito de *Ultramontanismo* ou *Reforma Ultramontana*, que possibilita pensar o momento vivido pela Igreja Católica no século XIX. A palavra deriva do latim, “para além dos montes”, tendo passando por diversas mudanças em sua significação ao longo do tempo. Chegou a esse período como uma tradução do momento que a Igreja vivenciava, quando necessitou projetar-se para fora das fronteiras do Vaticano, reafirmando a autoridade da Santa Sé. Segundo Santirocchi, tal conceito significou:

[...] o fortalecimento da autoridade pontifícia sobre as igrejas locais; a reafirmação da escolástica; o restabelecimento da Companhia de Jesus (1814); a definição dos “perigos” que assolavam a Igreja (galicanismo, jansenismo, regalismo, todos os tipos de liberalismo, protestantismo, maçonaria, deísmo, racionalismo, socialismo, casamento civil, liberdade de imprensa e outros mais), culminando na condenação destes por meio da Encíclica Quanta Cura e do “Sílabo de Erros”, anexo à mesma, publicados em 1864 (2010, p. 24).

Na historiografia religiosa atual existe um impasse relacionado aos conceitos de *Romanização* e *Ultramontanismo*. A palavra Romanização foi criada no século XIX pelo teólogo alemão Joseph Ignaz von Döllinger como uma crítica às ações reformadoras empreendidas pela Santa Sé em seu país. Em sua obra, propôs a fundação de uma igreja nacional desvinculada de Roma, pois para ele “o ideal dos ultramontanos era a ‘romanização’ de cada uma das igrejas”, ou seja, uma uniformização eclesiástica liderada pelo Vaticano (VON SIRBIK, 1996 *apud* SANTIROCCHI, p. 2010). Seus escritos chegaram ao Brasil sendo traduzidos pelo advogado Rui Barbosa (1849-1923), que usou as ideias de Döllinger para atacar a ortodoxia católica.

Durante décadas, o termo “romanização” ficou esquecido, até que em meados de 1960 e 1970 um grupo formado por pesquisadores de várias áreas, ligados à Igreja Católica, conhecidos como CEHILA (Comissão de Estudos da Igreja na América Latina) propôs um novo olhar sobre a História da Igreja brasileira, passando a fazer uso do conceito e popularizando-o. Esse grupo, formado por Riolando Azzi, Oscar Beozzo, Hugo Fragoso e padre Ribeiro de Oliveira, buscou “analisar a religião, as práticas religiosas dos fiéis e da própria Igreja, enfatizando muito mais as relações entre Igreja e Estado, a partir de sua relação com as camadas populares”. (GOMES, 2012, p. 200)

Esses autores acreditavam que existia uma “luta” entre o catolicismo “tradicional”, trazido pelos portugueses na época da colonização e miscigenado às culturas negras e indígenas, e o catolicismo “romanizado”, obediente a Roma, ortodoxo e que buscava disciplinar a religiosidade das massas. Para Riolando Azzi, a romanização era um processo de “substituição do tradicional modelo eclesial de Críandade [...] pelo modelo tridentino da Igreja hierárquica” (1988, p.111). A partir das produções do grupo, os termos “ultramontanismo” e “romanização” passaram a ser utilizados como sinônimos para designar a reforma católica no Brasil do século XIX, “sem preocupações com a historicidade de tais conceitos” (GOMES, 2012, p. 198).

Todavia, alguns pesquisadores da área, como Dilermando Ramos Vieira (2007), Luciano Dutra Neto (2006), Maurício de Aquino (2013), Ítalo Santirocchi (2010) e Gustavo de Souza Oliveira (2015) discordam da forma como esses conceitos são empregados, pois perceberam que o termo “romanização” limitava a atuação dos clérigos ultramontanos. Apesar de seus trabalhos concordarem com a ideia de uma maior centralização da Igreja na figura do papa, suas análises demonstraram que as estratégias usadas pelos bispos diocesanos na Reforma brasileira nem sempre estavam de acordo com o que era pretendido pela Santa Sé.

Assim, dependendo das particularidades e interesses das províncias brasileiras, com seus jogos de poder, os bispos diocesanos acabaram por tomar medidas muitas vezes de adaptação ou concessão para a Igreja local. Isso porque quando os bispados iam sendo criados, contava-se com o apoio das elites e dos poderes constituídos para consolidar a Reforma ultramontana. Neste sentido, os bispos reformadores, ao fazerem alianças com os potentados locais, muitas vezes tiveram que abrir mão de algumas determinações romanas, para não perderem o apoio das lideranças políticas regionais.

Todavia, Santirocchi defende em sua tese “Os ultramontanos no Brasil e o regalismo no Segundo Império” (2010)⁷ que os bispos tinham posicionamentos bastante autônomos e que muitas vezes agiram de acordo com suas próprias convicções, derivadas de suas próprias experiências no exercício do seu prelado. Assim, alguns dos seus posicionamentos e discordâncias com a Santa Sé foram resultantes das suas concepções pessoais e não devido a pressões externas. Sobre a questão da imposição do catolicismo romanizado *versus* o popular, Dutra Neto, que pesquisou a atuação dos Redentoristas em Minas Gerais durante o século XIX, assevera que:

⁷A tese “Os ultramontanos no Brasil e o regalismo no Segundo Império (1840-1889)” (2010) de Ítalo Santirocchi, foi publicada em 2015, como o livro “Questão de consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)”.

Muito embora os missionários estivessem em consonância com o espírito da época, o espírito de uma Igreja sacudida pelos apelos do Vaticano 1º e impregnada pelos ditames da reforma tridentina, os ocasionais conflitos [...] podem ser melhor vistos como um natural choque cultural do que como um plano urdido a partir de Roma para “*sufocar o catolicismo popular*” (2006, p. 42).

Sendo assim, para analisar as práticas missionárias dos lazaristas no Ceará, nós nos guiaremos pelas tendências historiográficas recentes, que utilizam esses conceitos de ultramontanismo e /ou Reforma Ultramontana, para referir-se ao processo de reforma religiosa no período. Ora, os lazaristas foram os representantes da Diocese que saíram em missões oficiais, a fim de fortalecer aquela instituição que à época ainda estava se consolidando naquela província.

Dessa forma, é possível avaliar como os contatos travados entre os lazaristas e cearenses corroboraram para os resultados da reforma. Além, é claro, de entender as particularidades presentes naquele espaço, que exigiram posturas diferenciadas para consolidar o processo. Eles foram essenciais para o fortalecimento da hierarquia eclesiástica e para o recrudescimento dos sacramentos católicos para a população.

Também utilizaremos o conceito de *retórica da alteridade*, de François Hartog (2014). Com ele, Hartog buscou perceber como um determinado grupo, pertencente a uma sociedade, vê e representa para si os outros grupos (p. 40). Lançaremos mão deste conceito, a fim de refletir como os lazaristas perceberam e construíram narrativas sobre a sociedade cearense, a partir da sua própria visão de mundo e consciência de si mesmos, transmitindo-as aos seus superiores que estavam na França, por meio de suas cartas. Nelas, é nítida uma representação do outro, em que tentam “traduzir” aos seus compatriotas a sociedade cearense, seus costumes, modo vida e religiosidade.

Nessa documentação, eles comumente se referem àquela sociedade como “bárbara” e “atrasada”, “que não se dobra facilmente aos avanços da civilização europeia”. Nesse caso, os “avanços” europeus seriam os tecnológicos, já que no Ceará os lazaristas encontraram muita dificuldade na locomoção pelas cidades, pois não havia estradas de ferro e tinham que montar em burros ou cavalos. Outra questão era a falta de camas, já que no interior cearense, dormia-se em redes, o que para eles era algo curioso⁸.

O uso desse conceito nos possibilitará pensar como os vicentinos compreendiam a religião católica presente naquela localidade e, conseqüentemente, seus esforços para moldá-

⁸ Carta do Padre Joseph Freitas ao M. Chinchon – *Annales de la Congregation de la Mission*, vol. 37, 1872.

la. Ora, se o cristianismo era a base da civilização, os lazaristas pretenderam desenvolver uma moral religiosa, a fim de edificar ali uma civilização cristã de acordo com seus preceitos religiosos.

A fé católica no Ceará deveria ser reordenada, tanto para leigos quanto para clérigos, pois estava envolta por “superstição”, “imoralidade clerical” e outros “perigos para a fé católica”, os quais, para esses lazaristas franceses, também seriam o símbolo de uma sociedade “bárbara” e “atrasada”. Seguindo a moral teológica vicentina, deveriam operar um processo de reforma, tendo como base a instrução religiosa do clero e a salvação das almas por meio da evangelização nas missões populares.

Os padres lazaristas que atuaram no Ceará eram todos europeus e em sua maioria franceses. Esses missionários levaram àquele espaço uma determinada visão de mundo centrada na ideia de *civilização*, bastante presente na Europa oitocentista de finais do século XVIII, que se opunha à “barbárie” ou “selvageria”, categorias usadas para designar o que consideravam como inferior à sua sociedade. Portanto, tinham uma consciência de si como civilizados. A fim de pensar sobre tais conceitos, recorreremos ao sociólogo Nobeert Elias, que definiu civilização como “consciência que o ocidente tem de si mesmo”, ou seja,

[...] tudo em que a sociedade ocidental dos últimos [...] três séculos se julga superior a sociedades contemporâneas ‘mais primitivas’. Com essa palavra, [...] procura descrever o que lhe constitui o caráter especial e aquilo de que se orgulha: o nível de sua tecnologia, a natureza de suas maneiras, o desenvolvimento de sua cultura científica [...] (2011, p. 23).

Deste modo, esta pesquisa levanta a hipótese de que os lazaristas trouxeram para o Brasil uma “consciência” de si, civilizados, com a missão de contribuir para o “avanço” daquela sociedade. O cristianismo está conectado a esse processo, pois auxiliou na formação da sociedade europeia e foi por ele que esses missionários deixaram sua pátria para arriscarem-se em outros países. Para os vicentinos, o catolicismo seria “a alma da verdadeira civilização”⁹. [...] “As missões mostram que a religião [...] não pode ser analisada sem a civilização”, pois só assim se pode compreender mais amplamente os limites, possíveis compatibilidades de ações, relações e diferenças entre culturas religiosas distintas (GASBARRO, 2006, p. 75).

No Ceará, os vicentinos entraram em contato com as classes ávidas por essas novidades, a partir do Seminário da Prainha, onde os filhos da elite iam estudar. Todavia, com as missões

⁹ Carta do Padre Joseph Freitas ao M. Chinchon – Annales de la Congregation de la Mission Vol. 37, 1872. Tradução minha.

evangelizadoras, conviveram também com populações pobres nos interiores cearenses que até aquele momento estavam bem distantes do padrão de civilidade europeia, além da ação política e religiosa institucionalizada. Atuaram, portanto, em segmentos socioculturais cearenses bastante distintos, tendo como referencial de compreensão do outro a sua própria “civilização”.

Utilizaremos alguns pressupostos teóricos da Escola Italiana das Religiões, que surgiu na Itália, em 1925, com a revista *Studi e material di Storia dele religioni* (SMSR), a partir da obra de Raffaele Pettazzoni. Junto com seu grupo, esse pesquisador buscou realizar análises comparativas, partindo de estudos antropológicos, evidenciando “a historicidade dos fatos religiosos enquanto produtos culturais, redutíveis em sua totalidade à razão histórica”. Nesse sentido, se contrapõem à fenomenologia, que descuida da relação entre religião e cultura (MASSENZIO, 2005, p. 19-21).

Em 1973, o grupo do qual fazem parte historiadores, como Ernesto De Martino, Marcelo Massenzio, Nicola Gasbarro, entre outros, ficou conhecido, no Brasil, como “Escola Italiana ou Romana das Religiões”. Para eles, “não se pode isolar a religião de um determinado contexto cultural” e deve-se sempre “contextualizar (cultural e historicamente) o instrumento da “religião” em seu berço ocidental” (MASSENZIO, 2005, p. 23). Assim, a religião ou os movimentos religiosos não podem ser analisados fora do contexto político, cultural, econômico, espacial e temporal.

Dessa forma, os estudos sobre missões católicas realizados por Nicola Gasbarro (2006), um dos principais representantes da Escola Italiana das Religiões, demonstram que nos diversos países para os quais os religiosos foram enviados, a mensagem cristã foi repassada mediante o contexto histórico, social e cultural específico de cada sociedade. Segundo ele, “não há universalidade religiosa sem missões”, sendo que essa universalidade “é uma prática intercultural [...] [com] capacidade de inclusão social e compreensão simbólica de qualquer diversidade”. Ademais, “conforme as relações e as hierarquias entre eles (missionários e habitantes de uma localidade) muda a estrutura missionária, mudam suas mensagens e os efeitos de suas transformações” (p. 71 e 72).

Nessa perspectiva, os conceitos de *ortodoxia* e *ortopráticas*, articulados por Gasbarro (2006) sintetizam as ideias expostas anteriormente. Por ortodoxia se compreende todo o conjunto de regras, fundamentos e teologias que compõem o catolicismo. Enquanto as ortopráticas são as práticas religiosas de adaptação da ortodoxia, desenvolvidas pelos missionários e que buscam atender às demandas específicas do seu local de atuação (2006, p.72).

São, portanto, reinterpretações ou adaptações que “para incluir socialmente e compreender simbolicamente diversidades novas e imprevistas, [...] são obrigadas a mudar sua mensagem e perder alguns dos pressupostos iniciais” (*Idem*, p.75). Esta pesquisa utilizará tais conceitos, não ao catolicismo como um todo, mas à Congregação da Missão. A proposta é pensar as regras e fundamentos da próprios dos vicentinos como ortodoxia e as ações dos seus membros para desenvolvê-la na sociedade cearense, como *ortopráticas*. Assim, poderei apresentar os afastamentos e aproximações daquele modelo religioso.

A partir desses conceitos, propomos o desenvolvimento da noção de *cultura vicentina* formulada originalmente pela historiadora Ana Cristina Pereira Lage, (2011) para analisar a ação educadora das Filhas de Caridade, vertente feminina da Congregação da Missão, em Mariana (MG) e Lisboa. Segundo Lage (2011), cultura é tudo o que o ser humano cria para relacionar-se com outros seres humanos, espaços externos e com o mundo “extra-humano”. Por exemplo, normas, idiomas, práticas religiosas, símbolos, rituais, etc.

A autora recorreu à ideia de *cultura organizacional*,¹⁰ que a fez olhar para “esta Congregação [como] uma organização com culturas próprias e produzidas desde o momento de sua fundação”. Nesse sentido, os grupos se organizam em três níveis distintos: “artefatos visíveis” (regras, roupas etc.); “valores” congregacionais e “artefatos inconscientes” (incorporação de um modelo).

Em nossa perspectiva, tais aspectos são cruciais para pensar a cultura vicentina e se complementam, pois as regras e normas de uma congregação são compostas por seus próprios valores, que delimitam um *modelo religioso*. Ademais, durante a formação do lazarista, buscou-se desenvolver nele uma uniformidade e coesão para com aquele grupo, a partir incorporação cotidiana do modelo.

Entretanto, cultura não pode ser pensada de forma estática, pois, mesmo que houvesse apropriação de um modelo, a sua aplicação nem sempre acontecia tal qual estava proposto. Os vicentinos muitas vezes precisaram adaptar-se às demandas locais e alterar suas práticas missionárias. Remodelaram na prática o que lhes foi passado pelos superiores da Congregação. Portanto, é possível pensar que o modelo vicentino (ortodoxia) e a prática (ortoprática) juntos constituem o que vamos chamar aqui de cultura vicentina.

¹⁰ O referido conceito foi utilizado por Lage (2011), baseado na formulação de Lúcia Teixeira (2002), para a qual o termo “trata-se [...] de um padrão de conduta comum, utilizado por indivíduos e grupos que integram uma organização com personalidade e características próprias” Além de unir “um conjunto dinâmico de valores, ideias, hábitos e tradições compartilhados pelas pessoas que integram uma organização e que regulam as suas atuações”. Define-se ainda como “um padrão de pressupostos básicos e compartilhados quando o grupo consegue resolver os seus problemas de adaptação externa e integração interna” (LAGE, 2011, p. 50 e 51).

Neste sentido, este trabalho propõe uma investigação sobre as aproximações e afastamentos do modelo vicentino (ortodoxia), no Ceará, e a construção ortoprática de uma nova cultura. A partir da junção dos elementos que constituíram seu modelo religioso e as suas vivências missionárias cotidianas naquele espaço, podemos observar como esses padres atuaram naquele local e se adaptaram a ele.

Assim, o conceito de cultura vicentina não está terminado. É necessário entender os caminhos e atitudes dos padres lazaristas, naquele local específico. A cultura vicentina no Ceará pode assemelhar-se ou distinguir-se do produto cultural resultante em outros locais. Por isso, poderíamos afirmar que existem *culturas vicentinas*, que foram se delineando a partir da formação, práticas e local em que os lazaristas atuaram.

A fim de conseguirem penetrar nos meandros da religiosidade cearense, os vicentinos tiveram que adaptar seu modelo àquele local, fazendo concessões ou tomando de enfrentamentos, perante as condições políticas, econômicas, sociais e culturais.

Como a construção de cemitérios, casas e poços, durante as missões, tais práticas que não constavam nas regras da Ordem e que não eram comuns na Europa foram necessárias para afastar outros missionários indesejados pelo prelado Diocesano e para atender às necessidades da população que estava acostumada a receber esse tipo de auxílio desde quando por lá passaram os missionários capuchinhos¹¹.

A documentação que será utilizada nesta pesquisa constitui-se, em sua grande maioria, de documentos oficiais e institucionais, pertencentes à Igreja Católica, à Congregação da Missão ou ao Estado Imperial. Usaremos principalmente o conjunto documental produzido pelos vicentinos e que tem grande relevância para a historiografia religiosa, pois são inéditos.

Utilizamos os documentos dos lazaristas que estão organizados e disponibilizados na internet pela *University De Paul* (USA). São dezenas de documentos produzidos pela congregação desde o século XVII, que versam sobre assuntos como: organização e estruturação congregacional, discursos vicentinos, regras, normas e prática missionária daquela instituição. Há inúmeros registros sobre os trabalhos vicentinos em todos os países nos quais atuaram e pouco se utilizou até hoje. São centenas de livros escritos em francês, latim e espanhol, com potencial para inspirar futuramente muitas dissertações e teses acadêmicas.

Pelos recortes e escolhas deste trabalho, elegemos apenas alguns documentos desse arquivo, são eles:

¹¹ Essas análises foram extraídas do Livro do Conselho do Seminário (1864-1872) e dos *Annales da Congregation de la Mission* (1872), Vol. 37. Tradução da autora.

As *Règles Comunnnes de la Congregation (1658)*, *Conferências de São Vicente (1632-1659)* e *Cartas Circulares dos Superiores*. As primeiras foram escritas por São Vicente e constituem a base da Congregação. Nelas estão contidas todas as características que formam a ordem, os deveres fundamentais e teológicos dos vicentinos. A segunda documentação está dividida em dois tomos e constituem as recomendações de São Vicente aos lazaristas de como deveriam agir nos Seminários, em comunidade e durante as missões populares.

As cartas circulares eram expedidas pelos Superiores Gerais, nas quais se discutia o andamento das missões, o que precisava ser aprofundado ou modificado em suas ações. Esses documentos em nossa perspectiva constituem a ortodoxia da Congregação e norteia suas práticas. A partir da sua leitura e dos documentos já citados, poderemos comparar quais regras eram aplicadas no Ceará, assim como seus desvios práticos. Esses textos estão no site da *Via Sapientiae*, no Repositório da Universidade De Paul, no setor: *Textes Normatifs*.

Os *Annales de la Congregation de la Mission* formam um conjunto de milhares de cartas enviadas aos superiores na França, pelos missionários espalhados por várias partes do mundo. Nesta pesquisa, usaremos as cartas enviadas pelos lazaristas que estavam no espaço cearense entre os anos 1870 a 1875.

Tais volumes encontram-se acessíveis no *Repositório Virtual da Livraria De Paul*, cartas dos missionários atuantes no Seminário da Prainha, bem como nas missões populares. Além do tom explicativo de cada uma das ações que desempenharam, as necessárias adaptações, os seus sucessos e fracassos, constroem também narrativas acerca dos hábitos cotidianos, religiosos e culturais da sociedade cearense. É possível notar também muitos estranhamentos deles com relação ao modo de vida daquele povo, em comparação à Europa. Portanto, podemos refletir sobre a *ortoprática* lazarista a partir deles e, conseqüentemente, o desenvolvimento da cultura vicentina nos locais de atuação

Há também algumas cartas presentes nas *Obras Completas de São Vicente* e investigamos o itinerário dos lazaristas no *Catálogo das Casa e do pessoal da Congregação da Missão* (1860-1901).

Ademais, estão presentes nesta investigação, documentos¹² produzidos por religiosos e leigos da Diocese cearense, que também poderão complementar nossa análise, como: *Jornais A Constituição, O Cearense, A voz da religião do Cariri; Relatórios de Presidente de Província do Ceará*. Esses documentos estão disponíveis nos arquivos da Hemeroteca Digital Brasileira,

¹² Os documentos escritos em português receberam grafia atualizada.

Arquivo Público do Estado do Ceará (APEC) e Arquivo Secreto Vaticano (ASV)¹³. Todas as citações de documentos tiveram sua grafia atualizada.

Os documentos serão analisados considerando seus “elementos formadores, modeladores e construtivos” ao modo proposto por Davis (2001, p. 17) em sua interpretação de narrativa, associada à análise do discurso. O objetivo é refletir sobre os fatores que corroboraram na construção de tais textos, sejam eles visíveis, ortodoxos ou práticos, além de tentar perceber, como as próprias narrativas legitimaram suas práticas religiosas naquele espaço. Os discursos presentes na documentação serão analisados a partir da crítica textual, a fim de refletir sobre questões como: as intenções de suas narrativas, a visão de mundo desses religiosos, sua compreensão do outro e seus conflitos.

No primeiro capítulo, será discutido o contexto religioso europeu do século XVII, momento em que a Congregação da Missão foi fundada. Falamos também um pouco sobre a vida do fundador São Vicente de Paulo e o desenvolvimento daquela congregação na França setecentista. Ademais, serão abordados os fundamentos que regem a congregação, as regras e normas. Tentaremos traçar um modelo de vicentino a partir da visão do fundador da congregação. Por fim, enfatizaremos a estrutura das missões lazaristas na Europa setecentista e as ortopráticas realizadas. Com esse capítulo, intencionamos refletir sobre os elementos formadores da cultura vicentina a partir da ortodoxia e ortopráticas.

No segundo capítulo, enfatizaremos o processo de Reforma Ultramontana, colocada em prática pela Igreja Católica no Brasil. O objetivo será investigar o desenvolvimento desse processo reformista no Ceará e o ambiente religioso daquela província antes da chegada dos vicentinos. A instalação da Congregação da Missão no Ceará em 1864, a fim de dirigir o Seminário e o início das missões, em 1870. Assim, buscamos refletir sobre o momento religioso vivido a níveis nacionais e provinciais. Além da instalação dos lazaristas no Brasil e suas ações para o ultramontanismo em curso.

No terceiro capítulo, serão destacadas as práticas missionárias dos lazaristas no Ceará, a fim de desenvolver seu modelo religioso naquele espaço. A análise se volta para as *ortopráticas* vicentinas, a fim de se legitimar e serem aceitos no Ceará. Em alguns momentos os vicentinos adaptaram seu modelo a fim de atender às necessidades e pressões do povo cearense. Com isso, esses padres se afastaram de sua ortodoxia, atendendo às demandas

¹³ Nós temos um total de 17 cartas diocesanas e de freguesias cearenses que foram enviadas no século XIX para o Vaticano e que hoje pertencem ao ASV. Tal documentação nos foi repassada pela Professora Dr^a. Edianne Nobre, docente da Universidade de Pernambuco que pesquisou naquele arquivo durante seu doutorado em 2013 e a quem sou muito grata.

espaciais e da própria Diocese. Daremos ênfase às atividades missionárias lazaristas naquele local, a fim de fortalecer o catolicismo ultramontano, além de refletir sobre as possíveis tensões e conflitos entre eles e os cearenses.

Cap. 1- A CONGREGAÇÃO DA MISSÃO E O *MODELO VICENTINO*

1.1 - Missões Católicas na Europa pós-tridentina

Por volta dos séculos XVI e XVII, a Europa foi marcada por grandes crises e tensões econômicas, sociais e político-religiosas. Aquela era então uma sociedade aristocrática, oficialmente cristã e absolutista, na qual o poder político-religioso não se dissociava (MARAVALL, 1998, p.92). A Igreja Católica, que por muitos séculos havia exercido seu domínio sobre as populações de fiéis, vivenciou, naquele período, problemas internos e teve o poder ameaçado pela Reforma Protestante (MARTINA, 1995, p.12-13).

O clero católico era em sua maioria ignorante e malformado e “o declínio da vida monástica parecia indiscutível”. Havia constantes rivalidades entre religiosos de Ordens distintas, ou com padres seculares. Disputavam poderes, cargos e influência nas paróquias. Desde o alto ao baixo clero eram denunciados em visitas pastorais e registros de provisoros, em que constavam relatos de “abusos de toda ordem”. Isto se acentuava principalmente no meio rural, no qual eram delatados “padres brutais, provocadores e concubinários” (DELUMEAU, 2011, p.110 e 111).

Para Nicolas de Clamange, a Igreja contemporânea a ele pouco se parecia com a antiga do cristianismo primitivo, que “florescia piedade, santidade e pobreza [...] os padres só tinham como único tesouro as boas obras” (DELUMEAU, 2003a, p. 215). Em sua época, o clero era rico, usava taças de ouro, aparatos de cavalos e armaduras.

[...] com o aumento da riqueza e a abundância das coisas secundárias [...] vimos o luxo e insolência insinuar-se na Igreja, a religião esfriar, a virtude empalidecer, a disciplina relaxar, a caridade extenuar-se, a humildade desaparecer, a pobreza e a sobriedade tornar-se objetos de vergonha, a cobiça intensificar-se¹⁴.

Como pondera Delumeau (1981), essa situação de “desordem” institucional e “imoralidade clerical” no seio católico não foi a principal motivação dos reformadores Lutero e Calvino para colocar a Reforma Protestante em prática. Para Lutero, em 1512, o único verdadeiro pecado cometido pelos sacerdotes é o de *trair a verdade*. Buscava-se, portanto, “evocar o genuíno e autêntico sentido do cristianismo, do qual a Igreja romana há tempo se separara” (MARTINA, 1995, p. 53 e 54).

¹⁴ *De Corrupto ecclesiae statu*, cap. III, p. 6 *apud* DELUMEAU, 2003a, p. 216.

A Reforma Protestante não se tratou, portanto, propriamente de uma reforma moral ou de caráter administrativo. Questionou-se, sobretudo, a teologia católica, que para eles havia sido construída em bases erradas. Criticaram uma religião na qual a superficialidade dos sacramentos era mais importante do que o contato do cristão com o evangelho. Nesse sentido, procuraram aproximar os leigos do cristianismo, não apenas dos ritos e sacramentos. Possibilitaram ao cristão o contato direto com a Bíblia, ao traduzi-la do latim para as línguas vernáculas. Diminuíram assim a autoridade dos padres, que eram até então os únicos a ler e interpretar o “livro sagrado”.

Ademais, no ano de 1520, Lutero afirmou que os abusos a serem abolidos eram: “a distinção entre sacerdócio e o laicato” (MARTINA, 1995, p. 54). Para o pensamento protestante do século XVI, espírito e carne não se opunham. Não é o corpo que é mau em relação à alma, inclusive o ato sexual resultaria de uma necessidade universal e inelutável da natureza humana. Dessa maneira, a Igreja não deveria proibir que seus padres fossem casados e tivessem filhos (DELUMEAU, 2003a, p. 51-55).

Porém, para o catolicismo, os valores ascéticos¹⁵ deveriam ser interiorizados pelo clero, sua conduta deveria estar regida por uma vida voltada às coisas sagradas, mortificada e inspirada nos exemplos dos santos. A Igreja e seus filósofos tratavam com ojeriza as questões relativas ao sexo. Para eles, a castidade deveria ser sempre preferível ao casamento, até mesmo para os leigos.

O casamento em si seria uma sujeira e o ato sexual uma submissão ao pecado. O padre deveria ser o exemplo para os seus fiéis, logo, deveria afastar-se desses valores mundanos e que o arrastariam à escravidão. O afastamento do mundo por meio do claustro tornou-se uma alternativa aos religiosos, a fim de se penitenciar e recusarem o pecado da carne (DELUMEAU, 2003a, p. 31-32).

A conduta de boa parte dos clérigos, todavia, era destoante da que era pregada pela Igreja. Tanto que no século XV, era de conhecimento público que os párocos tinham concubinas e filhos. Isso já não causava espanto por parte da população, pela recorrência e naturalidade com que essas práticas ocorriam (DELUMEAU, 1981, p. 18).

¹⁵ A palavra ascetismo ou asceticismo tem origem grega. Foi usada pelos filósofos estoicos, que lhes atribuíram um sentido moral. Os primeiros cristãos se apropriaram do termo e o utilizaram para designar a abstinência de álcool e do casamento, mas também da maioria das distrações. “A ascese, passou, então a ser encarada como uma prática que conduzia o ser humano à plenitude da moralidade” cristã. Os ascetas, aqueles que seguiam o asceticismo, viam o corpo como “instrumento do prazer [...] [e] nada mais era do que uma coisa corrompida e vil, vergonhosa, que deveria ser maltratada e humilhada”. Por este motivo, os ascetas se penitenciavam constantemente com cilícios, flagelos e macerações. Acreditavam que assim alcançariam mais rapidamente a salvação. Os elementos do ascetismo foram disseminados nos grupos religiosos católicos ao longo dos séculos (AZEVEDO, 2012, p. 40).

A doutrina da salvação justificada pela fé, que era pregada pelos protestantes, retirava da Igreja o poder que lhe era atribuído de ser o único caminho da salvação das almas a partir dos sacramentos. A fé poderia salvar o crente sem que fosse necessário receber as bênçãos e ritos instituídos pelo catolicismo. Segundo Jean Delumeau, ela representou “o resultado lógico e ponto extremo de um longo percurso sobre a estrada desolada do pessimismo” da época, o que representava o desencantamento do mundo vivido pela sociedade europeia. Seria nessa perspectiva o próprio desespero humano e a vontade de entregar-se a Deus, em meio a morte iminente, que resultaria na salvação (DELUMEAU, 2003a, p. 61).

A “ignorância do clero” foi outro fator crucial para a expansão das críticas reformistas pela Europa. Muitos padres sabiam ler, mas não interpretar as parábolas evangélicas. Havia, assim, uma incapacidade em instruir e doutrinar o laicato, que quanto mais afastados dos centros urbanos, mais tinham dificuldade de ser evangelizados (DELUMEAU, 1981, p. 18). Considerando que “a falta de instrução do clero era bem pior que seu estado ‘imoral’”, Lutero e outros reformadores esforçaram-se para desenvolver entre os fiéis o “sacramento da palavra”. Os oradores protestantes realizavam grandes palestras elucidativas e lúdicas para a população. Insistiam na leitura individual da bíblia e seu estudo. A piedade, portanto, passou a ser “mais pessoal e menos litúrgica, diferente daquela da Idade Média” (*Idem*, 1981, p. 19- 23).

A Igreja Católica passou a reagir aos ataques e avanço protestantes, sobretudo no Pontificado de Paulo III (1534-1549), que criou o Santo Ofício (1542) e convocou o Concílio de Trento (1545-1563). (DELUMEAU, 2011, p. 115). Este último foi de suma importância para a fé católica, pois

Clarificou a doutrina, apoiou [...] [a] obra de salvação, conservou os sete sacramentos, afirmou com vigor a presença real na eucaristia, empreendeu a redação de um catecismo, obrigou os bispos a residir nas suas dioceses, os curas a pregar e decidiu sobre a criação de seminários. [...] consistiu também na recusa de diálogo com os protestantes, definitivamente catalogados como ‘heréticos’. Opunha-se [...] ao casamento dos padres [...] o Concílio manteve todas as formas tradicionais de devoção. Confirmou o culto dos santos, decidiu que a Vulgata de S. Jerónimo continuaria a ser o texto autêntico da Escritura e conservou o latim no culto (DELUMEAU, 2011, p. 115).

Assim foram traçadas as diretrizes de uma nova “obra de combate dirigida contra os protestantes e de empreendimento de renovação da Igreja Romana”, que ficou conhecida como *Reforma Católica* ou *Tridentina* (CHÂTELIER, 1995, p. 27).

A primeira denominação refere-se ao combate católico à doutrina protestante, pois a Igreja rejeitou várias proposições de Lutero e Calvino. Dentre elas, que “as fontes de fé

encontravam-se unicamente na Escritura” e a ideia de que o ser humano é salvo unicamente pela fé. Não aceitaram também a doutrina da *salvação pela graça*, na qual Deus escolheria os “eleitos” que alcançariam os céus, em detrimento daqueles que não fossem preferidos. (CHÂTELLIER, 1995, p. 28).

As obras de salvação do católico deveriam ser as de misericórdia para com o próximo, mas também a prática dos sacramentos (batismo, confissão, penitência, eucaristia, matrimônio ou ordenação e extrema unção). Os protestantes, por sua vez, mantiveram apenas duas delas: batismo e eucaristia. O “poder intercessor” dos santos venerados e da Virgem Maria eram ratificados, contrariando os reformadores que rejeitaram o culto aos santos e suas imagens (*Idem*).

Os protestantes concebiam sua Igreja

unicamente sob a sua forma visível de assembleia dos eleitos, enquanto, do lado católico, ela se mostrava bem visível com uma hierarquia perfeitamente definida [...]. Assim, o sacerdócio universal afirmado por Lutero e pelos reformados horrorizava os participantes no concílio (CHÂTELLIER, 1995, p. 28).

A Igreja Católica, dessa maneira, não abria mão de ter seus membros regidos por uma institucionalização hierárquica que os guiava e dava-lhes poderes específicos. A função do clero seria aproximar os fiéis de Deus. Não se poderia conectar com Ele sem antes passar pela Igreja. Os padres deveriam ser o exemplo para o laicato, a fim de poder encaminhá-lo nos princípios cristãos. Porém, como afirmado anteriormente, o clero muitas vezes, além de não ter boa formação, estava constantemente envolvido em abusos e condutas não orientadas pela ortodoxia romana.

Reafirmaram, assim, a tradição dogmática e doutrinal “dos ensinamentos dos padres da Igreja e dos próprios bispos”, que supostamente seriam os únicos que estariam aptos a interpretar as “sagradas escrituras” (*Idem*). Dessa forma, defendiam-se da possibilidade de os clérigos perderem a sua posição de poder e não serem mais encarados como a ligação entre Deus e os fiéis.

A Reforma Católica ou Reforma Tridentina foi realizada no interior da Igreja Católica e teve como principais objetivos a reordenação do clero e instrução do laicato. Os bispos foram obrigados a residirem em suas dioceses, a fim de realizarem regularmente visitas pastorais, “restabelecerem a disciplina e velarem pela ortodoxia da doutrina que nelas era ensinada”.

Ademais, ficou a cargo dos prelados a fundação de seminários, “destinados a preparar os futuros padres para as tarefas que deveriam vir a desempenhar” (CHÂTELLIER, 1995, p. 28).

Outra imposição da Santa Sé foi que os católicos deveriam reconhecer-se como tal e conhecer a sua religião. O conhecimento de artigos essenciais do catecismo passou a ser obrigatório para que os leigos alcançassem a salvação. Dessa maneira, era necessário que “todos fossem instruídos e capazes de retirarem as consequências para sua vida quotidiana” das leituras religiosas (*Idem*).

Para que a instrução católica chegasse à maior parte da população, foi necessária a organização de *missões populares*. Tais missões tinham como tarefa levar o catolicismo aos mais variados locais da Europa. Elas foram executadas, em sua maioria, por Ordens religiosas (pós-tridentinas ou não), que atuaram entre os séculos XVI e XVIII. A Igreja Católica estimulou tais ações e os bispados contribuíram para sua realização.

As missões difundiram o catolicismo entre o povo europeu e auxiliaram na disputa por fiéis com os protestantes. Segundo Delumeau, se a Reforma Católica obteve resultados qualitativos e quantitativos importantes nos séculos seguintes a Trento, foi devido à “santidade” e esforços dos seus propagandistas, que saíram pelas cidades e campos, a fim de pregar a fé católica (1981, p. 154).

A tradição das Missões na Europa data do Medievo, no qual pregadores de Ordens mendicantes¹⁶ percorriam aldeias e burgos, “a fim de reanimarem a fé da população e de [...] recordarem a necessária penitência”. Entre os anos de 1250 e 1550, a França chegou a contar com mais de oitocentos conventos de frades que levavam uma vida ascética e se propunham a este tipo de trabalho (CHÂTELLIER, 1995, p. 17).

Nessa época, as missões “dirigiam-se [...] ao espaço urbano e eram cíclicas, coincidindo, na enorme maioria dos casos, com o Advento e Quaresma”. As pregações e sermões contidos nas missões forneciam um maior conhecimento sobre a fé católica, complementando as instruções recebidas na infância (SANTOS, 1984, p. 32 e 33).

As missões vigentes nesse período eram as *missões estáveis*, praticadas nas cidades e aldeias em determinados períodos. Não havia ainda, entretanto, as *missões pedâneas*, as quais itineravam de forma permanente e eram organizadas por grupos religiosos dedicados exclusivamente a esse trabalho. Tais missões eram constituídas por “[...] pregações itinerantes, predominantemente rurais, de catequização e moralização, prolongavam-se por dias, meses e até anos a fio. Feitas por um grupo de clérigos, eram gratuitas” (SANTOS, 1984, p. 33).

¹⁶ Franciscanos e Domicianos.

Durante a Idade Média e início da modernidade, poucos missionários, como Vicente Ferrer (1346-1419) e Bernardino de Siena (1380-1444) realizaram esse tipo de missões permanentes e fugiram ao modelo vigente. Eles percorreram muitas aldeias, atraindo multidões para suas pregações e cortejos missionários. O padre dominicano Vicente Ferrer, que viveu durante o século XV, percorreu várias cidades da Itália, França e Espanha, durante vinte anos. Apresentava-se como “um simples peregrino que se deslocava a pé, com seu amplo manto sobre os ombros” (CHÂTELLIER, 1995, p. 18). Sua peregrinação durava apenas uma ou duas semanas em cada local e seus sermões, de cunho escatológico, levavam longos cortejos de aldeãos a se autoflagelarem. Como nos mostra Louis Châtellier:

Os aldeãos, impelidos para fora de suas casas, começavam por avistar uma nuvem de pó e depois ouviam gritos, os choros, viam a cruz que precedia o cortejo e estremeciam com o ruído surdo e cadenciado das disciplinas que martelavam os dorsos sanguinolentos [...] O lúgubre cortejo anunciava muito naturalmente um sermão sobre os fins derradeiros e sobre a penitência (p. 18).

A pregação de Ferrer tinha características escatológicas e apocalípticas, enfatizando as “terríveis verdades”, que seriam o fim dos tempos e a vinda do anticristo, que se apresentaria “muito em breve” (CHÂTELLIER, 1995, p. 19). Profetizava que o “fogo celeste desceria” implacável e caberia ao povo reconciliar-se com Deus através da purificação de suas almas, ou seja, com castigos físicos e penitenciais.

Outro padre que se destacou como missionário, nessa época, foi o franciscano Bernardino de Siena, que viveu na Itália entre os anos 1380 e 1444. Nas aldeias por onde peregrinou obteve muito respeito e prestígio, suscitando “imenso fervor popular”. Sua pregação não tinha teor apocalíptico, mas propagava a ideia que Deus estabeleceria seu reino na terra e apaziguaria todas as lutas entre facções rivais na Itália. Por isso, falava aos fiéis que deveriam preparar-se para o futuro, arrependendo-se e modificando seu comportamento. Aqueles que houvessem ‘morrido de armas nas mãos’ não poderiam ser salvos (CHÂTELLIER, 1995, p. 21).

A partir da Época Moderna é que as missões foram renovadas e novos grupos religiosos surgiram com o intuito de se dedicarem inteiramente a elas. Eles organizaram viagens regulares às cidades, vilas e campos europeus. O Concílio de Trento foi influenciado pelo fazer missionário de algumas Ordens e reordenou o modelo das Missões posteriores. Foram necessárias as discussões sobre a doutrina e na pastoral delineadas por Trento, para que

o tipo do grande missionário capaz de reunir multidões se impusesse na Igreja, e pelo dealbar dos tempos modernos para que um método rigoroso, destinado a este gênero de apostolado, fosse posto em prática (*Idem*, p. 17).

Os missionários foram responsáveis por espalhar ideias do seu período sobre a sociedade, a religião e o seu mundo. Eram como mediadores entre os grupos mais instruídos da sociedade e as massas analfabetas. Levavam em suas pregações formulações de códigos de ética e moral religiosas, que eram adaptadas aos espaços em que atuaram (SANTOS, 1984, p. 38). No XVI, foram criadas duas Ordens que desempenharam um papel crucial nesse processo: os Capuchinhos e os Jesuítas. As missões desenvolvidas por essas Ordens inspiraram os desígnios tridentinos e serviram como modelo para outras Ordens e Congregações missionárias.

A Ordem dos Capuchos teve sua origem na Itália e é uma ramificação da Ordem Franciscana. “Ela surgiu por iniciativa de integrantes da ordem franciscana, [...] uma dissidência que procurou retomar a espiritualidade original de Francisco de Assis e seus primeiros companheiros [...] [que viveram] como eremitas, peregrinos” [...] (KARSBURG, 2015, p. 53).

Seu fundador, Mateus de Basci, buscou retomar os princípios franciscanos, mas realizou as missões de maneira distinta. Os capuchinos enfatizaram a pobreza evangélica, a oração, a solidão e o silêncio, conciliados com o trabalho missionário nas comunidades (*Idem*, p. 53 e 54). Para Basci, “a missão não poderia ser uma peregrinação apostólica contínua”. Ela deveria estar entre a pregação popular e o retiro espiritual em lugares isolados, como cavernas e montanhas (CHÂTELLIER, 1995, p. 22).

O verdadeiro missionário, segundo a regra capuchinha, devia assim consagrar a maior parte do seu tempo à meditação, no silêncio, no retiro e no despojamento, e depois, quando a isso era de novo impelido pelo espírito impetuoso, descer da ‘montanha’ para falar ao povo (CHÂTELLIER, 1995, p. 22).

Dessa forma, há uma busca por imitar a Cristo, nos âmbitos da pregação e vida contemplativa. Durante o retiro, o missionário recebia as instruções necessárias a partir das orações e leituras espirituais. Assim, “cheios de Deus”, estariam prontos a levar a mensagem divina. Ao “descer da montanha” para pregar, os capuchinhos sentiam-se verdadeiros “enviados de Deus”, imbuídos da missão de profetizar e realizar curas. As missões populares capuchinhas eram realizadas geralmente por um padre, que deveria levar consigo uma Bíblia e pregar o Novo Testamento (*Idem*, p. 22-23).

Os jesuítas, por sua vez, inauguram as missões modernas. A Companhia de Jesus foi fundada por Inácio de Loyola, que se dedicou a instruir pobres e crianças. Para os jesuítas, as missões eram a principal realização da Ordem e seus membros deveriam dedicar-se a ela com exclusividade. Se diziam “soldados de Cristo”, inspirando-se nele como modelo e realizando missões organizadas por regras precisas. Tais regras foram escritas pelo seu fundador e norteavam como os missionários deveriam atuar em missão (SANTOS, 1984, p. 40)

Loyola não aprovava peregrinos errantes, por isso suas ações deveriam ser planejadas a fim de alcançar “grandes” sujeitos e lugares. Suas missões tinham caráter político, por isso selecionavam atentamente seus locais de missão. Preferiam os grandes reinos, com a intenção de receber apoio e financiamento dos governantes. Não é à toa que se tornou a Ordem mais poderosa da modernidade.

Em suas pregações missionárias, destacam-se: meditações sobre o pecado, o medo, inferno e ressaltam a importância da penitência. Passavam pelas aldeias, geralmente em dupla, não ficavam muito tempo em uma localidade e nem realizavam longas missões. Seguiam as indicações do livro “Exercícios Espirituais”, que falava sobre 1) os anjos que se rebelaram contra o criador; 2) o pecado original; e 3) o pecado particular de cada homem. A partir desses assuntos, montavam peças teatrais no estilo barroco¹⁷, a fim de dramatizar o pecado e levar os fiéis a se arrependem (CHÂTELLIER, 1995, p. 30; SANTOS, 1984, p. 37).

Essas dramatizações, como nos informa Eugênio dos Santos (1984), tinham o objetivo de reforçar sua ação de conversão:

Durante a pregação, usando de gestos espetaculares, de campainhas, de ossos, e caveiras, de quadros terríficos, bradando em altos gritos, ameaçando com o crucifixo em punho, interpelando diretamente o auditório. Os atores são os missionários, sem dúvidas, mas também os fiéis, homens, mulheres, crianças os quais assumem o duplo papel de atores-espectadores [...] *O fim destas representações é menos convencer do que impressionar a fim de se conseguirem resultados imediatos e espetaculares, conduzindo à confissão geral e comunhão* (p. 37) [Grifo meu].

O modelo missionário jesuíta inspirou algumas decisões tridentinas com relação às missões modernas, especialmente no tocante à sua organização e frequência nos locais de

¹⁷ Segundo José Maraval (1998), o barroco, para além de um estilo, que pode se repetir em várias fases da história humana, é um conceito que demarca uma época. Foi criado na Alemanha, espalhando-se pela Europa no século XVII. O barroco é caracterizado pelos contrastes presentes na sociedade absolutista da época. Os missionários católicos jesuítas e capuchinhos utilizaram os jogos do claro, escuro; anjo mau e bom; céu e inferno, em seus cortejos e peças teatrais, com o intuito de chocar a população. O penitencialismo também faz parte do estilo missionário barroco e, em muitas procissões, usava-se autoflagelação, *via crucis* etc.

atuação. Assim, o catolicismo operou mudanças nas missões europeias e elegeu como seus principais objetivos:

instruir e fazer praticar o cristianismo. Mas encontrava-se presente uma preocupação suplementar. Consistia em privilegiar os mais pobres, os mais negligenciados e os mais numerosos. O apostolado das massas transformava-se [...] no início do século XVII, num projeto divulgado entre homens e mulheres mais avançados na devoção. Considerava-se um dever realizá-los com grandes meios, e uma nova preocupação de eficácia (1995, p. 48).

A Igreja pós-tridentina se mobilizou para chegar às multidões camponesas e até a outros “marginais da cristandade”. Estes últimos eram também compostos por militares, condenados às galés e mendigos. A finalidade das missões a partir do século XVII passou a ser não apenas o ensino do catecismo, “mas mais amplamente o da piedade, tal como fora concebida pelo Concílio de Trento” (CHÂTELLIER, 1995, p. 48).

Assim, as missões católicas, estivessem ligadas a qualquer ordem, serviram para que a catequese chegasse a um maior número de europeus que não teriam acesso àquela religião. Isso foi uma ação considerada necessária pelos católicos, a fim de angariar um maior contingente de fiéis. Nas cidades, locais onde a Igreja estava bem desenvolvida, as ideias protestantes já haviam se disseminado e muitos se converteram.

Nos campos, por sua vez, os protestantes ainda estavam iniciando suas atividades de conversão. A fé protestante era incipiente nesses espaços. Portanto, mesmo que alguns missionários católicos se recusassem a combater diretamente o protestantismo, sua atuação no interior foi crucial para uma maior adesão à fé católica nesses locais (DELUMEAU, 1981, p. 160-162).

As Ordens religiosas fundadas nos anos seguintes ao Concílio de Trento foram suas maiores popularizadoras no interior. Atuaram nos países europeus e nas colônias americanas, auxiliando no processo de reforma da Igreja. O objetivo deste trabalho é analisar as missões da *Congregação da Missão*, que emergiu no cenário francês, marcado por disputas religiosas no início do século XVII.

Essa congregação concentrou seus trabalhos evangélicos nos campos, locais que mais careciam da presença institucional da Igreja. Vejamos a seguir mais detalhes sobre a França rural, o desenvolvimento da Congregação da Missão naquele contexto e as ações do seu fundador.

1.2 – A fundação da Congregação da Missão e as primeiras ações

A Congregação da Missão foi fundada em 1625, na França, por São Vicente de Paulo (1581-1660). A França era, à época, um país predominantemente rural, vivia momentos difíceis, pois passava por conflitos como a “Guerra dos Trinta Anos” (1618-1648), motins religiosos entre protestantes e católicos, além de revoltas camponesas (FRENCKEN, 2010, p. 21). O povo francês sofria bastante com a fome, a mortalidade nos campos e a negligência do clero (MARTINA, 2003, p. 91).

Como o próprio nome sugere, a Congregação da Missão é uma sociedade de vida apostólica masculina, que tem como objetivo primordial efetuar missões evangelizadoras entre os povos mais pobres, principalmente os dos campos. Seus membros, que ficaram conhecidos como “vicentinos”, “padres da Missão” ou “lazaristas”, faziam parte do clero secular e viviam em comunidade, quando não estavam missionando. Professavam *votos simples* de estabilidade, pobreza, castidade e obediência.

O fundador da Congregação da Missão, nascido Vicente de Paulo, nasceu na aldeia de Pouy, localizada na província francesa de Gasconha, no ano de 1576. Pertencia a uma pobre família de camponeses, por isso precisou trabalhar na infância como guardador de porcos, a fim de auxiliar nas despesas domésticas. Seu pai, Juan de Paul, decidiu investir os poucos recursos que detinha para que ele pudesse estudar. Então, em 1588, foi matriculado como pensionista no Seminário franciscano de Dax (ABELLY, 1994, p. 31-35).

Após quatro anos de estudos, foi contratado por um famoso advogado da região, conhecido como Sr. de Comet, para ser tutor de seus filhos. Alguns anos depois, seu patrão resolveu patrocinar a continuação de seus estudos teológicos. Recebeu, assim, as quatro primeiras tonsuras e partiu para Toulouse, em 1597, a fim de dar prosseguimento à sua formação religiosa. Nesse mesmo período, passou uma temporada na Universidade de Zagaroza, Espanha. Foi ordenado clérigo secular em 23 de setembro de 1600 e atuou na paróquia de Clichy (ABELLY, 1994, p. 35-36). Segundo seu biógrafo e contemporâneo Louis Abelly (1603-1691)¹⁸, ali “seguiu o prescrito nos santos cânones e, em particular, no último Concílio geral [Trento]” (ABELLY, 1994, p.48).

Para Abelly, era importante destacar esse fato, pois via em São Vicente um eclesiástico modelar, disciplinado e virtuoso, diferenciando-se da maioria dos padres de sua época. Para ele, a “indisciplina” eclesiástica teria sido o principal motivo que levou a maior parte das províncias

¹⁸ Foi um teólogo francês do século XVII, contemporâneo e biógrafo de São Vicente. Foi bispo de Rodez e adversário fervoroso das ideias jansenistas.

do reino francês a terem “pobres ovelhas dispersadas, sem pasto espiritual, sem sacramentos, sem instrução e quase sem nenhuma ajuda exterior para sua salvação” (ABELLY, 1994, p. 27).

No ano de 1613 aceitou ser preceptor dos filhos do casal de nobres Manuel de Gondi e Margarita de Silly, que tinham muitas terras sob seu domínio. Vicente de Paulo sempre acompanhava seus senhores aos campos e tinha contato com a pobreza vivida pelo povo. Por isso aproveitava suas horas livres para “instruir e catequizar os pobres, administrar os sacramentos e em particular, a penitência” (ABELLY, 1994, p. 36).

A grande mudança em sua vida ocorreu no ano de 1616, quando foi chamado a confessar um camponês à beira da morte, que nunca havia realizado tal sacramento. Vicente de Paulo se deu conta da ausência institucional da Igreja Católica nas zonas rurais e conseqüentemente, da dificuldade dos fiéis em se confessar antes da morte (ABELLY, 1994, p. 38 e 39).

A partir dessa experiência, com o incentivo de Margarita de Silly, o padre Vicente de Paulo realizou o sermão de Folleville, em 25 de janeiro de 1616, no qual pregou aos camponeses sobre [...] “a forma de fazer uma boa confissão geral e sobre a necessidade que havia de fazê-la ao menos uma vez na vida”.¹⁹ “A partir de então, Vicente começava a dirigir os seus trabalhos em favor dos pobres na França, especialmente os do campo”. [...] (FRENCKEN, 2010, p. 22).

O particular interesse de Vicente de Paulo em evangelizar os camponeses deveu-se à distância que havia entre eles e o catolicismo institucional. Segundo Jean Delumeau, até meados do século XVII, a Igreja pouco adentrava os campos franceses. Assim, havia vários grupos camponeses denominados pelo autor de “marginais da cristandade”, que viviam em suas vilas distantes, social e geograficamente, longe do sistema e vigilância da Igreja. Mesmo nas aldeias em que se tinha a presença de párocos, havia uma enorme ignorância religiosa que permeava o clero e conseqüentemente o laicato (DELUMEAU, 1989, p.17; 159).

Os párocos rurais tinham geralmente uma formação precária e lhes faltava a instrução necessária para repassar aos fiéis as bases da fé católica. Segundo Vicente de Paulo, a responsabilidade da situação de negligência religiosa nos campos era dos “maus” párocos, pois entre muitos deles prevaleciam “heresias, vício e ignorância” (ABELLY, 1994, p. 561). Em carta escrita por um bispo francês, no ano de 1640, Vicente de Paulo, os padres de sua Diocese foram apresentados como:

¹⁹ Tradução nossa: [...] “decidió mandar que predicase sobre la forma de hacer una buena confesión general y sobre la necesidad que había de hacerla al menos una vez en la vida”. Sobre los orígenes de la Congregación de la Mision - 25 de Enero de 1655 [112, XI, 169-172]. In: Obras Completas – Vicente de Paulo – Conferências, Tomo 11A, 1982, p. 95.

[...] padres ignorantes e viciosos que compõem meu clero e que não se poderão corrigir nem por palavras, nem por exemplos. Eu tenho horror quando penso que em minha diocese há quase sete mil padres beberrões e impudicos que sobem diariamente ao altar e que não têm vocação.²⁰

Como podemos observar no trecho acima, casos de padres bêbados, com mulheres ou envolvidos com outras questões seculares eram frequentes nas Dioceses europeias no século XVII. Além disso, segundo Delumeau, eles

não residiam nas paróquias e faziam-se substituir por serventuários mal pagos. Assim, frequentemente o padre tem de trabalhar para viver; por vezes ‘vende’ os sacramentos. Os lugares de culto são malcuidados, as bases da religião mal ensinadas, os sacramentos poucos e mal distribuídos (DELUMEAU, 2011, p. 111).

Outro ponto a ser destacado é que a maioria dos camponeses era iletrada. Por essa razão, os meios que eram utilizados para repassar os ensinamentos religiosos eram: oralmente, liturgicamente e com material iconográfico²¹. No entanto, poucos padres conseguiam interpretar as imagens e explicá-las de forma acessível ao público. O mesmo ocorria com as parábolas evangélicas e catecismos.

Nesse sentido, antigas tradições pagãs e o que os reformadores chamaram de “superstições” ainda estavam bastante presentes no cotidiano das vilas e aldeias. À época, o termo referia-se a toda prática mística ou “folclórica” que se opusesse ao catolicismo. Tais costumes, aos olhos dos reformadores católicos, deveriam ser seriamente reprimidos e não poderiam ser justificados por uma possível “simplicidade” ou “rudeza” do laicato rural (DELUMEAU, 1981, p. 51 e 52).

Para São Tomás de Aquino, seria um “vício que se opõe por seus excessos à virtude da Religião”. Para ele, o termo engloba, ainda, “não somente um culto injusto endereçado ao

²⁰ Tradução nossa: “Um buen prelado le comunico un día que trabajaba con sus vicários generales, cuanto podia, para el bien de su diócesis: Pero decía con muy poco éxito causa del grande y inexplicable número de sacerdotes ignorantes y viciosos que componen mi clero, que no pueden corregirse ni con las palabras ni con ejemplos. Me horrorizo cuando pienso que en mi diócesis casi siete mil sacerdotes borrachos, o impúdicos, que suben diariamente al altar y que no tienen vocación”. Carta de um Bispo a São Vicente de Paulo, Superior Geral da Congregação da Missão, 1640. In: ABELLY, 1994, cap. II, seção 1, Gran necesidad de trabajar en la reforma del estado eclesiástico, cuando el Sr. Vicente puso en marcha los Ejercicios de Ordenandos, p. 365.

²¹ Entre os séculos XVI e XVII, os católicos produziram um enorme conjunto de imagens religiosas, com teor pedagógico, a fim de ensinar sobre o pecado, os vícios e como alcançar o paraíso. Esse material foi utilizado pelos padres para educar seus fiéis. Podiam ser grandes pinturas ou desenhos. Seu conteúdo continha símbolos representativos dos vícios ou do inferno. Por exemplo: animais, mulheres, frutas geralmente significavam vícios específicos. Havia também a Besta apocalíptica e o inferno, a fim de imputar medo na população (DELUMEAU, 2003a, p.447-452)

verdadeiro Deus, mas também as honras rendidas ao falso Deus (idolatria): adivinhação, a magia e vaidosas observâncias” (*Idem*, p. 52).²²

A adoração aos elementos da natureza, como os astros, comuns nos campos, era, portanto, considerada idolatria. Adivinhações, evocação de “demônios”, remédios repudiados pelas ciências médicas, feitos com plantas, tudo isso deveria ser reprimido nos meios rurais. Dentro do universo católico da época, seriam práticas heréticas, passíveis de represálias e até julgamentos inquisitoriais (*Idem*, p. 51 e 52).

Ademais, os hábitos vindos de uma tradição pagã latina foram ressignificados nos campos, unindo-se a elementos do cristianismo. Nesses espaços, “a religião não está completamente separada da magia” (LADURIE, 1981, p. 446). O historiador Le Roy Ladurie, realizou uma ampla análise sobre a história dos camponeses franceses e destaca que entre as práticas religiosas de parte daquela população até meados do século XVII, havia:

um velho fundo de devoções folclóricas e pagano-cristãs vivo na região havia muito tempo. Constituíam-se da piedade em face dos santos locais, ou dos taumaturgos “antipeste” [...]; havia acompanhamentos de procissões para as capelas do território rural; e às vezes, nas regiões mais interiorizadas, ofertas aos mortos de pão, de vinho ou de leite sobre o túmulo, tradição vinda diretamente da antiguidade local, ou latina (LADURIE, 2007, p. 244).

Os camponeses do Sabarthès, que foram estudados pelo referido autor, em seu livro *Montaillou*, conheciam apenas o básico do cristianismo que seria passado oralmente. Sabiam o Pai Nosso, sobre a Virgem Maria e os jejuns impostos pela Igreja. Para eles, a cruz era vista como um instrumento vazio de sentido, em que não se via o crucificado (LADURIE, 1981, p. 464-498). Além disso, entre as práticas que mesclavam cristianismo e paganismo, podemos citar: um bom homem poderia contribuir para a fecundidade da terra, santos católicos curam doenças, buscam antes dos médicos e boticários, as curandeiras da aldeia (*Idem*, 1981, p. 446).

Com a Reforma Tridentina, procurou-se operar um reordenamento de tais costumes. Houve um investimento na educação clerical por meio dos seminários e nas missões religiosas nos campos. Esses dois foram os principais pilares da reforma religiosa do período. Assim, os sacerdotes teriam melhor instrução e deveriam exercer seu papel de religiosos, sendo um modelo para os fiéis. As missões religiosas também foram essenciais nesse processo, pois buscavam ensinar sobre o catolicismo e acabar com as práticas “mágicas” ou “supersticiosas”,

²² Tradução nossa para: “[...] celui-ci englobait dans l’appellation générale de ‘superstition’ non seulement un culte indu adresse au vrai Dieu, mais encore l’honneur rendu aux faux dieux (idolâtrie): la divination, la sorcellerie, la magie et les vaines observances [...]” (*Idem*, 1981, p. 52).

fazendo a distinção “entre folclore e magia, de um lado, e religião, do outro” (MARTINA, 2003, p. 83).

Os primeiros resultados da Reforma vieram nos campos entre os anos de 1660 e 1720, pois

sobreveio [...] a invasão devota, como um prolongamento, no meio rural, do impulso singular do século dos santos e dos místicos da Contra-Reforma. Desde essa época os homens do campo, ou pelo menos os mais ricos entre eles, mostraram-se decididos a enfeitar os enterros locais através de procissões barrocas [...]; mandavam dizer muitas missas pelo repouso da alma – a sua própria ou as de seus parentes mais próximos; e iriam aderir às confrarias de penitentes cujo recrutamento, salvo exceções locais ou da província de Dauphiné, era exclusivamente masculino; as igrejas rústicas adornavam-se de retábulos que mostravam a Madona, o fogo do purgatório, o menino Jesus (LADURIE, 2007, p. 244).

Tais mudanças foram em grande parte decorrentes das missões religiosas realizadas pela Congregação da Missão. Essa congregação foi fundada após os jesuítas terem se negado a aceitar fundar missões nos campos do casal Gondi. Aquela ordem, afirmou a São Vicente de Paulo que tal trabalho era “contrário a seu instituto”. Assim, por não encontrar nenhum grupo religioso que se disponibilizasse a desenvolver missões nos campos, São Vicente de Paulo resolveu juntar-se a “alguns bons sacerdotes” e iniciar atividades missionárias.

A oficialização da Congregação deu-se no dia 17 de abril de 1625, a partir de um contrato assinado pelos senhores de Gondi, para quem São Vicente de Paulo trabalhou. Eles queriam que o sacerdote continuasse a realizar missões em suas terras. Para tanto, destinaram 40 mil libras e, segundo as cláusulas do contrato, os

eclesiásticos [...] que queiram consagrar-se a esta santa obra se dedicarão inteiramente ao cuidado do pobre povo do campo, e [...] ficarão obrigados a não predicar, nem administrar nenhum sacramento nas cidades [...] viverão em comunidade sob a obediência ao Sr. de Paul e dos Superiores sucessores seus depois de sua morte com o nome de Companhia ou Congregação dos Sacerdotes da Missão (ABELLY, 1994, p. 65)

Além disso, o arcebispo de Paris cedeu um prédio conhecido como Colégio dos Bons-Enfant, na capital francesa para que os congregados pudessem receber instruções e treinamentos necessários para atuar nos campos. (ABELLY, 1994, p. 85-88).

É necessário destacar que apesar desta data ser comumente utilizada como fundadora, a Companhia da Missão só foi aprovada pelo Arcebispo de Paris, D. Juan Francisco de Gondi, em 14 de abril de 1626. Naquela ocasião “os primeiros missionários assinaram a ata de sua associação” (FRECKEN, 2010, p. 22).

Ademais, só foi reconhecida pelo Papa, que era à época Urbano VIII, a partir de uma Bula, no ano de 1632, após duas recusas. O Sumo Pontífice solicitou ao Superior da Congregação, São Vicente, que formulasse as Regras congregacionais (ABELLY, 1994, p. 101-105). Nesse mesmo ano, a sede da Congregação mudou-se para o Priorado de São Lázaro, em Paris. Por isso, os membros da Congregação da Missão passaram a ser conhecidos como lazaristas.

Em 22 de setembro de 1655, o Papa Alexandre VII emitiu um Breve, no qual estabeleceu que aquele grupo religioso não se tratava de uma ordem religiosa, mas de uma congregação de padres seculares, os quais se distinguiam do clero secular comum por estarem isentos da “submissão aos ordinários [bispos] do lugar *em todas as coisas*”. Por ser uma congregação com regimentos específicos e hierarquias próprias, seus membros deveriam reportar-se aos seus superiores quando estivessem nos seus seminários ou casas congregacionais, prestando obediência aos bispos apenas durante as missões ou em caso de administração de seminários diocesanos.²³

A Companhia tinha em seu princípio o intuito de

Instruir e catequizar os pobres, particularmente, nas aldeias e outros lugares mais abandonados; atender, socorrer e ajudar os [...] enfermos; preparar uns aos outros para fazer boas confissões gerais [...] (ABELLY, 1994, p. 101).

Em suas primeiras missões, São Vicente e seus congregados “trabalharam primeiro nos lugares onde a missão havia sido fundada, e depois iam realizá-las em outras paróquias, particularmente nas da Diocese de Paris” (*Idem*, 101). O Superior dos lazaristas deixou claro ao Estado francês e aos seus seguidores que aquela congregação não se destinaria a

uma obra de conversão sistêmica de protestantes. Também se opunha às discussões com os pastores e aos sermões de controvérsias. Era evidente, no seu espírito, que os seus padres deviam consagrar a sua ação aos católicos, fossem eles ‘antigos’ ou ‘novos’ (CHÂTELLIER, 1995, p. 46).

Tal posicionamento era importante naquele momento, pois como nos informa Certeau (1982, p. 163), “a possibilidade ou a efetividade de uma ‘conversão’ ao catolicismo, instrumento de unidade nacional”, tornou-se um interesse do Estado francês, já que a Igreja Católica obedecia diretamente ao Rei. Outras Ordens que realizaram missões, como a

²³ Breve por el que Papa Alejandro VII aprueba los votos emitidos en la Congregación de la Misión – 22 de septiembre de 1655; Breve sobre el voto de pobreza emitido en la Congregación de la Misión – 12 de agosto de 1659. In: DE PAÚL, San Vicente. *Obras completas*. Tomo X. Salamanca: 1974. p. 436-439 e 552, v. 2 Completas – São Vicente - Tomo 10, 1982, p. 436-439 e 552.

Congregação do Oratório, Congregação de Jesus e Maria, por exemplo, também se dedicaram à catequese e instrução das famílias camponesas. Assim como a Congregação da Missão, não se puseram a converter ou combater protestantes, destoando de ordens regulares, por exemplo.

A partir de 1645, os lazaristas iniciaram missões em outros países da Europa e fora dela. Atuaram em países como: Tunísia (1645), Itália, Irlanda, Escócia, Argel (1646) e Madagascar (1648) (FRECKEN, 2010, p. 23).

A fim de desenvolverem os preceitos específicos da congregação em outros locais, precisaram sistematizar regras e normas. Nos próximos tópicos, aprofundaremos a discussão acerca da normatização de sua conduta e dos elementos constituidores de uma cultura missionária vicentina.

1.3- A ortodoxia vicentina: regras e valores congregacionais

A Congregação da Missão foi criada, como visto anteriormente, pela necessidade de evangelização dos camponeses pobres e da formação de um clero instruído e moralizado. Neste tópico serão apresentados os valores e regras próprias da Ordem, que a caracterizam e definem. Foram exatamente essas especificidades que possibilitaram aos lazaristas um papel de destaque em contextos de reformas católicas²⁴.

Os documentos normativos que serão utilizados nessa investigação são: as *Règles ou Constitutions Comunes de la Congregation de la Mission* (1658) e as *Conferências de São Vicente* (1632-1659). Seguindo os estudos do historiador Nicola Gasbarro, conceituaremos esse conjunto documental, composto por *regras, normas e valores* congregacionais, como formadores da *ortodoxia* vicentina. É importante a apresentação desses documentos, pois o modelo congregacional que deveria ser aplicado pelos lazaristas em suas atividades está contido neles.

As *Regras ou Constituições Comuns da Congregação da Missão* é um documento escrito em 1658, em Paris, no qual São Vicente compilou os regulamentos que deveriam ser a base da Ordem lazarista. Esse é um documento essencial em nosso trabalho, pois ajuda a compreender as diretrizes de um modelo congregacional próprio dos vicentinos, que deveria ser respeitado e colocado em prática. As *Conferências de São Vicente*, por sua vez, são um conjunto de falas e ensinamentos do fundador aos seus congregados. Nelas encontramos as explicações das Regras e outras instruções dadas por Vicente referentes às missões e à formação do clero. Tal documentação, portanto, complementa a primeira.

²⁴ Reforma Tridentina no século XVII e Reforma Ultramontana no século XIX.

Essa parte ortodoxa/normativa, por sua vez, é uma das componentes de uma *cultura missionária* própria da congregação. Como discutido na introdução deste trabalho, a partir do conceito de “*cultura vicentina*”, de Lage (2011), buscamos pensar uma “*cultura missionária vicentina*”. Neste sentido, esses documentos indicam os valores que os missionários deveriam seguir e repassar para seus fiéis ou pupilos, interiorizando neles uma maneira de ser.

Será utilizado a seguir os conceitos de *ortodoxia* e *ortopráticas*, formulados por Nicolas Gasbarro. A partir deles, pensamos as regras e a prática lazarista, que resulta em uma cultura congregacional, a qual denominamos *cultura vicentina*. A ortodoxia lazarista, composta por normas e regras, intenciona reger e nortear os congregados. No entanto, a prática missionária nem sempre coincide com o proposto nos regimentos.

As regras da Congregação da Missão estão divididas entre as “especiais para o superior, para o assistente e para os demais oficiais; [...] Há outras que servem para todos, para os sacerdotes, para os estudantes e para os irmãos [leigos]”.²⁵ Apresentaremos os regulamentos destinados ao segundo grupo, pois tivemos acesso apenas a eles. Nesses documentos estão contidas todas as características que formam a Ordem, os valores e perspectivas teológicas fundamentais do seu fundador.

O documento está organizado da seguinte maneira:

- I – Sobre a finalidade e instituição desta Congregação
- II – Das Máximas Evangélicas
- III- Da pobreza
- IV – Da Castidade
- V- Da Obediência
- VI- Sobre o que concerne aos enfermos
- VII- Da Modéstia
- VIII- Da conversação entre nós outros/ Do trato mútuo entre os nossos
- XI – Da conversação com os externos/ Do trato com os externos
- X- Das práticas espirituais que são observadas na Congregação/ Dos pios exercícios que se devem observar na Congregação
- XII – Das Missões e outras funções da Congregação para com o próximo
- XIII- De alguns meios de auxílios necessários para fazer as sofredoras funções bem e frutuosamente²⁶

²⁵ Tradução nossa: [...] “hay dos clases de reglas: unas son especiales para el superior, para el asistente y para los demás oficiales; éstas sólo deben darse a los que tienen esos cargos, tal como se hace en todas las comunidades bien reguladas. Hay otras que sirven para todos, para los sacerdotes, para los estudiantes y para los Hermanos”. *Conferencia del 17 de mayo de 1658 – Sobre la observancia de las reglas* [180, XII, 1-14]. In: *Obras completas-San Vicente de Paúl – Tomo 11-A, 1982, p. 328.*

²⁶ *Regras ou constituições comuns da Congregação da Missão* (1658), traduzidas por Pe. Antônio Ferreira Viçoso, Superior da Província Brasileira da Congregação da Missão, em dezembro de 1839. “Arquivo D. Viçoso”, RPPN – Santuário do Caraça, 44 páginas. Agradeço ao colega Thales Contin Fernandes por ceder esse documento.

Cada um destes artigos traz várias outras subdivisões que complementam e explicam quais as obrigações e deveres do sacerdote pertencente àquela Congregação. Não iremos aqui apresentar cada ponto destes, mas eleger os que consideramos mais relevantes para a compreensão da problemática proposta neste trabalho.

Dessa forma, iremos discutir as bases do pensamento vicentino, presentes nessa documentação e que são formadores daquele grupo. Em seguida iremos traçar um *perfil missionário vicentino* idealizado pelo fundador, a partir das regras e valores congregacionais. Utilizando os artefatos visíveis (regras), os invisíveis (valores contidos nas Regras e Conferências) e delineando uma maneira de ser própria da congregação, nas páginas que seguem, buscaremos definir parte do que seria a *cultura vicentina*.

1.3.1 – Sobre a finalidade da Congregação da Missão

No primeiro artigo das Regras congregacionais, denominado “*Sobre a finalidade e instituição dessa Congregação*” ou “*Do fim e Instituto da Congregação da Missão*” [Art. 1], os objetivos da congregação e sua composição foram definidos. Faziam parte daquela comunidade religiosa, eclesiásticos e leigos. As determinações impostas pelas regras se dirigiam ao clero lazarista; cabia ao laicato auxiliar e dar suporte aos religiosos.

No primeiro ponto do artigo 1, estão elencados os principais preceitos da Congregação da Missão. São destacadas as três características fundamentais daquela congregação, que a constituíram e diferenciaram das demais. São elas:

- 1) Aplicar-se à sua própria perfeição; esforçando-se segundo suas forças a exercitar as virtudes, que aquele Grande Mestre se dignou a nos ensinar com palavras, e exemplos. 2) Pregar o evangelho aos Pobres, especialmente aos do campo 3) Ajudar os Eclesiásticos a adquirir as ciências e virtudes necessárias ao seu estado.²⁷

Tais são os fundamentos norteadores da Congregação da Missão, que, para São Vicente, teria sido criada a fim de fazer os padres trabalharem “para sua própria perfeição, pela *salvação* dos povos do campo e pelo progresso do estado eclesiástico em ciência e virtude”²⁸.

²⁷ *Regras ou constituições comuns da Congregação da Missão* (1658), traduzidas por Pe. Antônio Ferreira Viçoso, Superior da Província Brasileira da Congregação da Missão, em dezembro de 1839. “Arquivo D. Viçoso”, RPPN – Santuário do Caraça. [44 páginas]. p. 3.

²⁸ Tradução nossa para: “Y que tanto los unos como los otros, aunque de forma diferente, trabajarán por la salvación de las pobres gentes del campo y por el progreso del estado eclesiástico en la piedad y en la ciencia”. *Conferencia del 13 de diciembre de 1658 – Sobre los miembros de la Congregación de la Mission y sus ocupaciones* [196, XII, 94-114] In: *Obras completas- San Vicente de Paúl – Tomo 11 A, 1982, p. 400.*

Como nos indica o item 1 do Artigo, buscavam “continuar a missão do Cristo (que consiste, principalmente, em pregar aos pobres), [...] e até mesmo do Espírito de Cristo, e caminhar por seus passos”²⁹. Essa seria a essência da Congregação, todos os outros artigos expressos nas Regras estavam adequados a esta proposição. A intenção de São Vicente de Paulo era a busca pela *imitação da vida* de Cristo³⁰, guiando-se pelo evangelho no ensino e na vivência, almejando a santidade³¹.

Segundo São Vicente de Paulo, Jesus começou primeiramente a praticar, viver uma “vida de santidade” e só posteriormente deu aos apóstolos e discípulos a instrução necessária para que continuassem seu trabalho. Na Conferência do dia 17 de maio de 1658, ocasião em que as regras foram distribuídas no Priorado de São Lázaro, o fundador da congregação explicou aos congregados os motivos pelos quais as Regras só foram estruturadas após trinta e três anos de fundação da Congregação:

Já faz muito tempo que as esperavas e temos demorado muito em entregá-las por boas razões. Em primeiro lugar, para imitar a conduta de Jesus Cristo, que começou a fazer antes de ensinar. [...] Ele praticou as virtudes durante os trinta primeiros anos de sua vida e ocupou somente os três últimos em pregar e ensinar. Ademais, a companhia tem a tarefa de lhe imitar, não somente fazendo o que ele veio a terra fazer, como também fazendo da mesma forma que ele o fez; pois a companhia pode dizer que ela tem feito primeiro e tem ensinado depois [...] Faz mais ou menos trinta e três anos que Deus a iniciou e desde então até agora sempre tem cumprido, pela graça de Deus, as regras que agora vamos dar. Por isso não encontrareis nelas nada novo, nada que não viemos praticando com muita edificação desde há vários anos.³²

Com essa justificativa, São Vicente exemplificou aos seus irmãos que desde o início da Congregação procurou imitar a Cristo, inclusive na formulação das Regras. Assim como Jesus, apenas após trinta anos de práticas e vivências missionárias com outros membros da comunidade, é que organizou as regras que tinham como finalidade instruir os seus seguidores.

²⁹ *Regras ou constituições comuns da Congregação da Missão* (1658), p. 1. Arquivo do Caraça-MG.

³⁰ O livro do religioso Thomas de Kempis leva esse mesmo nome, *A imitação de Cristo* e foi utilizado nos seminários administrados pelos vicentinos.

³¹ *Regras ou constituições comuns da Congregação da Missão* (1658), p. 1. Arquivo do Caraça-MG.

³² Tradução nossa para: “Ya hace tiempo que las esperabais y hemos tardado mucho en entregárolas, por buenas razones. En primer lugar, para imitar la conducta de Jesucristo, que empezó a hacer antes de enseñar [...] El practicó las virtudes durante los treinta primeros años de su vida y ocupó solamente los tres últimos en predicar y enseñar. Además la compañía tiene la tarea de imitarle, no solamente haciendo lo que él vino a hacer a la tierra, sino además haciéndolo de la misma forma que él lo hizo; pues la compañía puede decir que ella ha hecho primero y ha enseñado después: *coepit facere et docere*. Hace más o menos treinta y tres años que la empezó Dios y desde entonces hasta ahora siempre ha cumplido, por la gracia de Dios, las reglas que ahora os vamos a dar. Por eso no encontraréis en ellas nada nuevo, nada que no llevéis practicando con mucha edificación desde hace varios años”. *Conferencia del 17 de mayo de 1658 – Sobre la observancia de las reglas* [180, XII,1-14]. In: *Obras completas-San Vicente de Paúl – Tomo 11 A*, 1982, p. 323.

Nota-se aqui um discurso que intenciona fazer um paralelo entre a trajetória da congregação e a de Jesus, segundo os evangelhos. É como se a própria Congregação da Missão representasse para a Igreja um retorno aos valores do cristianismo primitivo ou até mesmo de Cristo. O primeiro ponto destacado são os 30 anos de práticas missionárias, à semelhança de Jesus, para só depois compilar os ensinamentos. Dessa forma, São Vicente procura legitimar sua Congregação como aquela que mais se assemelha ao Cristo.

O padre São Vicente continua a elucidar que

[...] ao mesmo tempo que ia crescendo o número de missionários, se iam também introduzindo as boas práticas, a fim de poder viver todos juntos e levar certa uniformidade em nossas tarefas. Essas foram as práticas que se observaram sempre e que seguem sendo observado atualmente. Finalmente temos acreditado oportuno colocá-las por escrito e convertê-las em regras [...]³³

Ele experimentou na prática, formulou as regras e as testou em seus trabalhos, executando-as, a fim de saber as possíveis dificuldades que poderiam surgir ocasionalmente. Conforme o número de congregados foi crescendo, se fez necessário compilar as regras para que fossem entregues e seguidas pelos lazaristas. Assim, pôde notar ao longo dos anos os comportamentos dos seus seguidores e do laicato, escrevendo assim regras que sanassem possíveis “abusos” ou transgressões.

A proposta de São Vicente assemelhava-se a uma tentativa de aproximação com o cristianismo primitivo, no qual a comunidade deveria viver segundo as propostas evangélicas. Dessa forma, é a partir das experiências de São Vicente nas missões nos campos e na vida em comunidade, que as regras foram pensadas.

A fim de seguir o exemplo de Cristo e seus discípulos, “os lazaristas deveriam andar pelas vilas e aldeias pregando nelas e ensinando a doutrina”.³⁴ Assim, essa Congregação tinha como principal atividade a realização de *missões* de evangelização dos pobres, principalmente os camponeses.

Nunca houve nenhuma outra companhia, pois isto é inédito, que haja tido a finalidade de fazer o que nosso Senhor veio fazer no mundo: anunciar o

³³ Tradução nossa para: “al mismo tiempo que iba creciendo el número de misioneros, se iban también introduciendo las buenas prácticas, a fin de poder vivir todos juntos y llevar cierta uniformidad en nuestras tareas. Esas fueron las prácticas que se observaron siempre y se siguen observando hoy todavía. Finalmente hemos creído oportuno ponerlas por escrito y convertirlas en reglas” [...]. *Idem*, p. 328.

³⁴ *Regras ou constituições comuns da Congregação da Missão* (1658), p. 3. Arquivo do Caraça-MG.

evangelho aos pobres somente [...] abandonados: *Pauperibus evangelizare misit me!*³⁵

Motivado pela situação de “abandono” e descaso religioso dos campos, São Vicente resolveu executar missões evangélicas, “excluindo as cidades”.³⁶ Segundo ele, a *vocação*³⁷ daquela companhia era missionária e baseada na escolha de Cristo de “assistir e cuidar dos pobres” principalmente os do campo.³⁸ Os missionários deveriam, portanto, “estimar muito [a] vocação e apreciá-la mais que a todas as demais vocações do mundo”.³⁹

A própria denominação da Congregação e a forma como seus membros eram chamados, “Missionários” ou “Padres da Missão”, expressa bem a qual área aquele grupo dedicou-se. No capítulo 11 das *Regras*, São Vicente enfatiza que “as Missões são a [...] primeira e principal obra entre os outros exercícios para com o próximo; portanto nunca a Congregação as deve omitir debaixo do pretexto de outra obra pia”.⁴⁰

Foi exatamente essa vocação missionária que tornou os lazaristas fundamentais para os movimentos de reforma, já que se dedicavam integralmente às missões nos campos e atuaram em seminários. Com tais atividades, divulgaram uma nova cultura clerical e implementaram a reforma dos “costumes” da população.

Como visto anteriormente, não havia no século XVI missões católicas específicas para os campos antes da fundação da Congregação da Missão. Em uma conferência, São Vicente simula um diálogo com um missionário da Companhia para justificar o motivo pelo qual as missões lazaristas eram cruciais para sua época.

Mas, padre, não somos nós os únicos que instruímos aos pobres; não é isso que fazem os párocos? Que outra coisa fazem os pregadores, tanto nas cidades como no campo? O que é que fazem no advento e quaresma? Pregam aos pobres e pregam melhor que nós. É verdade, mas não há na Igreja de Deus uma companhia que tenha como lote próprio os pobres e que se entregue por completo aos pobres para não pregar nunca nas grandes cidades; e isto é o que

³⁵ Tradução nossa para: “[...] nunca ha habido ninguna otra compañía pues esto es inaudito, que haya tenido la finalidad de hacer lo que nuestro Señor vino a hacer al mundo: anunciar el evangelio a los pobres solamente, a los pobres abandonados: *Pauperibus evangelizare misit me!*” *Conferencia del 17 de mayo de 1658 – Sobre la observancia de las reglas* [180, XII, 1-14]. In: Obras completas- San Vicente de Paúl – Tomo 11 A, 1982, p. 323.

³⁶ *Idem*, p. 324.

³⁷ O termo vocação vem do latim *vocare*, que significa chamar. Essa denominação é utilizada pela Igreja católica, para designar uma espécie de “chamado” divino ao sacerdócio. Vicente de Paulo acreditava que sua companhia teria recebido um chamado de Deus para seguir os passos de Cristo na evangelização dos camponeses.

³⁸ *Conferencia del 29 de octubre de 1638 – Sobre la perseverancia em la vocación* [86, XI, 107-109]. In: Obras completas- San Vicente de Paúl – Tomo 11 A, 1982, p. 33.

³⁹ Tradução nossa para: “[...] “estimar mucho [a] vocación y apreciarla más que a todas las demás vocaciones del mundo”. *Consejos durante el retiro anual de 1635* [84, XI, 103-104]. In: Obras completas- San Vicente de Paúl – Tomo 11 A, 1982, p. 29.

⁴⁰ *Regras ou constituições comuns da Congregação da Missão* (1658), cap. 11, art. 10, p. 35. Arquivo do Caraça-MG.

fazem de profissão os missionários; sua especialidade é dedicar-se, como Jesus Cristo, aos pobres. Portanto, nossa vocação é uma continuação da sua ou, ao menos, pode relacionar-se com ela em suas circunstâncias.⁴¹

Com a intenção de estimular o “amor à vocação” missionária da Congregação, São Vicente elucida aos seus companheiros que apesar de existirem pregadores que ocasionalmente pudessem ir aos campos, não se dedicavam exclusivamente a isto. Ademais, não estariam devidamente preparados para este fim. Portanto, para ele, a sua companhia era essencial naquele contexto, pois abdicavam de missionar nas cidades, conquistar cargos eclesiásticos, a fim de “servir” aos camponeses e “salvar suas almas” do “pecado”.

Isso não impediu, entretanto, muitos vicentinos de ocuparem cargos de destaque, dirigindo seminários ou dioceses. Ademais, a Companhia acabava por acumular benesses materiais, pois ao entrar para a Congregação, seus membros deveriam professar o voto de pobreza e doar seus bens à comunidade.

No século XVII, a noção de pecado e suas consequências encontram-se bastante presentes no imaginário da população europeia. Esse ideário foi produzido por teólogos católicos ao longo do medievo e modernidade, a fim de levar os fiéis a repudiarem o que se passou a considerar pecaminoso e arrependem-se dos seus erros passados. Como nos aponta Delumeau (2003a, p. 13), “a dramatização do pecado e de suas consequências reforçou a autoridade clerical. O confessor tornou-se um personagem insubstituível”, pois é ele quem abre e fecha as portas do paraíso.

São Vicente de Paulo justifica, assim, aos seus seguidores que as missões eram necessárias para realização de confissões gerais, que nem sempre ocorriam com os párocos locais, por desconfiança ou vergonha:

outro motivo para assistir aos povos: é em relação com os que não fazem boas confissões e que calam propositalmente alguns pecados mortais; porque essas gentes não recebem a absolvição e, ao morrer nesse estado, se condenam para sempre. E quantos encontramos que se calam por vergonha!⁴²

⁴¹Tradução nossa para: “Pero, padre, no somos nosotros los únicos que instruimos a los pobres; ¿no es eso lo que hacen los párrocos? ¿Qué otra cosa hacen los predicadores, tanto en las ciudades como en el campo? ¿Qué es lo que hacen en adviento y cuaresma? Predican a los pobres y predicán mejor que nosotros. Es verdad, pero no hay en la Iglesia de Dios una compañía que tenga como lote propio a los pobres y que se entregue por completo a los pobres para no predicar nunca en las grandes ciudades; y de esto es de lo que hacen profesión los misioneros; lo especial suyo es dedicarse, como Jesucristo, a los pobres. Por tanto, nuestra vocación es una continuación de la suya o, al menos, puede relacionarse con ella en sus circunstancias”. *Conferencia del 6 de diciembre de 1658 – Sobre la finalidad de la Congregación de la Misión* [195, XII, 73-94]. In: *Obras completas - San Vicente de Paúl - Tomo 11 A*, 1982, p. 387.

⁴²Tradução nossa para: “[...]otro motivo para asistir a los pueblos: es en relación con los que no hacen buenas confesiones y que se callan adrede algunos pecados mortales; porque esas gentes no reciben la absolviación y, al morir en ese estado, se condenan para siempre. ¡Y cuántos encontramos que se callan por vergüenza!” *Conferencia*

Nessa perspectiva, a única forma de alcançar a “salvação” seria arrepender-se e confessar os pecados a um clérigo, para que fossem absolvidos. Todavia, muitos camponeses negavam-se a contar seus “crimes” e “malfeitos” durante a confissão ao padre da vila/aldeia, por desconfiança ou vergonha. Condenavam-se, assim, segundo os teólogos da época, ao “purgatório” ou “inferno”.

É importante ressaltar o fortalecimento dos sacramentos por meio da pregação da congregação. Muitos consideram a confissão uma maneira da Igreja ter mais poder sobre os fieis. Portanto, quanto maior a frequência aos sacramentos, mais fácil de manter a fidelidade do fiel com a ortodoxia.

Na Conferência vicentina do dia 11 de novembro de 1658, narrou-se o caso de um camponês

[...] que tinha um pecado horrível, sobre o qual nunca havia tido a força para confessar-se. Sucedeu que, durante uma enfermidade na qual estava a ponto de morrer, se confessou com seu pároco sem dizer-lhe esse pecado tão grave, apesar de que sabia que, ao não dizê-lo, cometia um sacrilégio e se condenaria se morresse dessa maneira; todavia, não quis dizê-lo. Havendo recuperado sua saúde, se celebrou uma missão perto do local em que estava e vindo a confessar-se nos disse tudo o que acabo de dizer-lhes.⁴³

Portanto, para o fundador da Congregação da Missão, as missões poderiam salvar ainda mais camponeses, posto que eles não teriam vergonha em confessar seus pecados ao missionário. Já que o considerariam um “enviado” de Deus e porque ele passaria apenas alguns dias em sua aldeia. Não haveria assim perigo de ter seus segredos expostos ou ser recriminado publicamente de alguma forma.

Ademais, outro motivo que incitou São Vicente a dedicar a seu grupo religioso primordialmente às missões foi a condenação da ignorância religiosa por teólogos católicos. Segundo Santo Agostinho, a ignorância seria “filha do pecado original [assim] como a

del 6 de diciembre de 1658 – Sobre la finalidad de la Congregación de la Misión [195, XII, 73-94]. In: Obras completas - San Vicente de Paúl - Tomo 11 A, 1982, p. 389.

⁴³Tradução nossa para: “[...] que tenía un pecado horrible, del que nunca había tenido la fuerza de confesarse. Sucedió que, durante una enfermedad en la que estaba a punto de morir, se confesó con su pároco sin decirle ese pecado tan grave, a pesar de que sabía que, al no decirlo, cometía un sacrilegio y se condenaría si moría de esa manera; sin embargo, no quiso decirlo. Habiendo recuperado la salud, se celebró una misión cerca del sitio donde estaba y vino a confesarse y nos dijo todo lo que acabo de decirlos”. *Conferencia del 6 de diciembre de 1658 – Sobre la finalidad de la Congregación de la Misión* [195, XII, 73-94]. In: Obras completas - San Vicente de Paúl - Tomo 11 A, 1982, p. 389.

concupiscência” (DELUMEAU, 2003a, p.492). Assim, o desconhecimento das coisas sagradas por si só já configuraria um pecado, apesar de que seria atenuado no “juízo final”.

Segundo Santo Agostinho,

a ignorância não desculpa um único homem a ponto de impedi-lo de queimar no fogo eterno, mesmo se a razão de sua ignorância é que ele nunca ouviu falar daquilo que era preciso crer; mas é possível que ele seja entregue a chamas mais suaves (SANTO AGOSTINHO *apud* DELUMEAU, 2003a, p. 492).

Algumas vezes esse rigorismo foi questionado por São Vicente em suas conferências, destacando o pensamento de Santo Agostinho, São Tomás e Santo Atanásio, segundo os quais

Os que não conhecem explicitamente os mistérios da Trindade e da Encarnação não poderão salvar-se. Essa é sua opinião. Sei muito bem que há outros doutores que não são tão rigorosos e que defendem o contrário, posto que – segundo dizem – é muito duro ver que um pobre homem, por exemplo, que tenha vivido bem, se condene por não haver se encontrado com ninguém que lhe ensinasse esses mistérios. Pois bem, na dúvida, padres e irmãos meus, será sempre um ato de muita caridade para nós, se instruímos a essas pobres pessoas, sejam quem forem; e não devemos perder ocasião alguma de fazer o que podemos.⁴⁴

Assim, São Vicente considera a opinião agostiniana, mas coloca sua ideia em xeque, destacando a visão de outros “doutores da Igreja” que seriam menos rigorosos. Havia muitos camponeses de áreas remotas que nunca teriam tido contato com o catolicismo, por exemplo. Conjeturamos que, para ele, não seria exatamente justa a condenação de pessoas que teriam tido uma vida com boas ações, mas que desconhecêssem as “verdades eternas”. Entretanto, o vicentino deixa a questão em aberto, exortando os seus seguidores a dar continuidade às missões aos “marginais da cristandade”, a fim prevenir possíveis condenações (DELUMEAU, 2003a, p. 492).

Em uma conferência, dois anos após a citada anteriormente, São Vicente encontra uma resolução para esta questão:

⁴⁴ Tradução nossa: “[...] los que no conozcan explícitamente los misterios de la Trinidad y de la Encarnación no podrán salvarse. Esa es su opinión. Sé muy bien que hay otros doctores que no son tan rigurosos y que defienden lo contrario, puesto que - según dicen —es muy duro ver que un pobre hombre, por ejemplo, que haya vivido bien, se condene por no haberse encontrado con nadie que le enseñe esos misterios. Pues bien, en la duda, padres y hermanos míos, será siempre un acto de mucha caridad para nosotros, si instruimos a esas pobres personas, sean quienes fueren; y no debemos desaprovechar ocasión alguna de hacer lo que podamos”. *Conferencia del 17 de noviembre de 1656 – Sobre la obligación de catequizar a los pobres* [161, XI, 381-384]. In: *Obras completas - San Vicente de Paúl - Tomo 11 A, 1982, p. 267.*

Conheceis a ignorância do pobre povo, uma ignorância quase incrível, e **já sabeis que não há salvação para as pessoas que ignoram as verdades cristãs necessárias**, pois segundo o parecer de Santo Agostinho, de São Tomás e de outros autores, uma pessoa que não sabe o que é Pai, Filho e Espírito Santo, nem a Encarnação nem os demais mistérios, não pode salvar-se. Efetivamente, como pode crer esperar e amar uma alma que não conhece a Deus nem sabe o que Deus fez por seu amor? E como poderá salvar-se sem fé, sem esperança e sem amor?⁴⁵ [Grifo meu]

Dessa maneira, São Vicente encerra a questão optando por concordar com o pensamento rigorista agostiniano, segundo o qual um ser humano que desconhece os ensinamentos católicos não poderia salvar-se, pois, para conquistar o paraíso, além de ter conhecimento dos preceitos catequéticos, seria necessário acreditar em Deus, ter fé e os seus pecados perdoados. A Congregação da Missão, portanto, teve como objetivo levar as “verdades cristãs” aos mais longínquos espaços, ampliando a ação da Igreja pós-tridentina e disputando com avanço do protestantismo nos campos.

Na mesma Conferência, São Vicente acrescenta que

[...] Deus, vendo esta necessidade e as calamidades que, por culpa dos tempos, ocorrem por negligência dos pastores e pelo nascimento das heresias, que têm causado um grave dano à Igreja, quis, por sua grande misericórdia, por remédio nisto por meio dos missionários, enviando-lhes para pôr essas pobres pessoas em condições de salvar-se.⁴⁶

O fundador dos lazaristas apresenta aqui uma queixa com relação ao clero de sua época, que para ele eram os verdadeiros culpados pelos reveses e “calamidades” que causaram “danos à Igreja”. Como já discutido anteriormente, no século XVII, muitos sacerdotes católicos não tinham uma boa instrução e estavam envoltos em assuntos seculares. Não se dedicavam exclusivamente à vida ascética e estavam distantes do modelo de santidade proposto por Trento. Isso levou muitos leigos a converterem-se ao protestantismo, mais atrativo por usar língua

⁴⁵ Tradução nossa: [...] “conocéis la ignorancia del pobre pueblo, una ignorancia casi increíble, y **ya sabéis que no hay salvación para las personas que ignoran las verdades cristianas** necesarias, pues según el parecer de san Agustín, de santo Tomás y de otros autores, una persona que no sabe lo que es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, ni la Encarnación ni los demás misterios, no puede salvarse. Efectivamente, ¿cómo puede creer, esperar y amar un alma que no conoce a Dios ni sabe lo que Dios ha hecho por su amor? ¿Y cómo podrá salvarse sin fe, sin esperanza y sin amor?” *Conferencia del 6 de diciembre de 1658 – Sobre la finalidad de la Congregación de la Misión* [195, XII, 73-94]. In: *Obras completas - San Vicente de Paúl - Tomo 11 A*, 1982, p. 387-388. [Grifo meu]

⁴⁶ Tradução nossa: [...] “Dios, viendo esta necesidad y las calamidades que, por culpa de los tiempos, ocurren por negligencia de los pastores y por el nacimiento de las herejías, que han causado un grave daño a la Iglesia, ha querido, por su gran misericordia, poner remedio a esto por medio de los misioneros, enviándolos para poner a esas pobres gentes en disposición de salvarse”. *Conferencia del 6 de diciembre de 1658 – Sobre la finalidad de la Congregación de la Misión* [195, XII, 73-94]. In: *Obras completas - San Vicente de Paúl - Tomo 11 A*, 1982, p. 387-388.

vernáculo durante os cultos e por distribuir exemplares da Bíblia aos fiéis, aproximando-os assim do sagrado.

O grande “remédio” para esses “males” eram os missionários, que levaram as instruções católicas aos campos. Devemos destacar que, durante o Concílio de Trento, os clérigos nele reunidos primaram pelo “esforço [...] na *obra de salvação*”. Só após essa decisão é que se ocuparam dos sacramentos etc. (DELUMEAU, 2003a, p. 469).

Assim, os missionários lazaristas conseguiram um papel de destaque no processo reformista, com a justificativa de “salvar almas”. Nesse sentido, esforçaram-se repetidas vezes para levar a fé católica aos campos, antes que seus moradores tivessem contato com as ideias protestantes. Já que, a esta altura, seitas protestantes já atuavam nas regiões rurais (*Idem*, 2011, p. 129-130).

No entanto, a fim de que missionários lazaristas fossem preparados para atuar nas zonas rurais e para que o clero secular fosse reformado, a Congregação da Missão optou por investir também na *formação clerical*. No início da Congregação, São Vicente não tinha intenção de atuar nos seminários diocesanos. Todavia, o contexto de reforma católica no qual estava inserido levou-o a “se dedicar a fazer bons sacerdotes”.⁴⁷ A formação do clero seria, portanto, um complemento das missões, uma “obra” dedicada ao “progresso” da Igreja:

Como devem entregar-se a ti os pobres missionários para contribuir para com a formação de bons sacerdotes, já que é a obra mais difícil, a mais elevada, a mais importante para a salvação das almas é o progresso do cristianismo.⁴⁸

Ao tratar também como missão a formação do clero, São Vicente assume para si a responsabilidade de formar “bons” sacerdotes para que eles “salvassem” a fé católica. Ou seja, a partir da educação nos seminários, o clero católico seria instruído em “ciências e virtudes”, segundo os preceitos tridentinos. Teriam ao mesmo tempo, uma preparação para interpretar, explicar textos bíblicos, como também aprenderiam um modelo de “santidade”, que deveriam aplicar e servir de exemplo aos fiéis. Segundo São Vicente:

⁴⁷ *Conferencia del 6 de diciembre de 1658 – Sobre la finalidad de la Congregación de la Misión* [195, XII, 73-94]. In: *Obras completas - San Vicente de Paúl - Tomo 11 A*, 1982, p. 391.

⁴⁸ Tradução nossa: “Cómo deben entregarse a ti los pobres misioneros para contribuir a la formación de buenos sacerdotes, ya que es la obra más difícil, la más elevada, la más importante para la salvación de las almas y el progreso del cristianismo!” *Resumen de una conferencia – Sobre la formación del clero* [4, XI, 7-8]. In: *Obras completas - San Vicente de Paúl - Tomo 11 B*, 1982, p. 702.

Dos sacerdotes depende a felicidade do cristianismo, já que os bons fiéis, quando vêm a um bom eclesiástico, a um pastor caritativo, o veneram e ouvem sua voz, procurando copiar-lhe.⁴⁹

A atenção dada pela Igreja da época de São Vicente à formação do clero mostrou a busca por preparar sacerdotes capazes de competir com o avanço protestante e a fim de conquistar uma maior credibilidade entre o laicato.

No próximo tópico, traçaremos o perfil de padre missionário que São Vicente buscou formar a partir dos estatutos congregacionais. Tal modelo clerical buscou elaborar “um jeito de ser vicentino”, que deveria combater as práticas dos sacerdotes contemporâneos a São Vicente e os quais ele tanto condenou (LAGE, 2011, p. 51).

1.3.2 – “Um jeito de ser vicentino”: elementos de um modelo missionário⁵⁰

Ao formular as Regras da Congregação da Missão, São Vicente pretendeu traçar um modelo missionário que deveria ser seguido pelos sacerdotes lazaristas. Os preceitos do regulamento teriam que ser lidos diariamente nos seminários ou durante as missões, a fim de que sempre estivessem sendo recordados e colocados em prática. Os padres nomeados como superiores nas missões precisavam garantir a observância e execução dos regulamentos.⁵¹ Buscava-se, assim, “a incorporação cotidiana de um modelo” de respeito às regras, obediência hierárquica e à piedade (LANGLOIS, p.237 *apud* AIRIAU, 2006, p. 29).

Os “artefatos visíveis” (regras e normas) tinham por finalidade “estruturar tanto quanto possível os comportamentos e as disposições psicológicas” dos missionários (AIURIU, 2006, p.29; LAGE, 2011). Os valores e hábitos próprios da Congregação da Missão precisaram ser uniformizados, para que fossem incorporados pelos lazaristas, por isso a necessidade do

respeito à regra, isto é, os hábitos repetidos cotidianamente. **Os hábitos são a fonte da santidade.** Eles estão em posição mediadora [...] assegurando a inscrição da sociedade eclesiástica (suas regras mentais e comportamentais) no indivíduo (quem vive os costumes, é determinado por eles) e do indivíduo para a sociedade eclesiástica (que se perpetua por ele, não existe somente por

⁴⁹ Tradução nossa: “De los sacerdotes depende la felicidad del cristianismo, ya que los buenos feligreses, cuando ven a un buen eclesiástico, a un pastor caritativo, lo veneran y oyen su voz, procurando imitarle”. *Resumen de una conferencia – Sobre la formación del clero* [4, XI, 7-8]. In: Obras completas - San Vicente de Paúl - Tomo 11 B, 1982, p. 702.

⁵⁰ O título desse tópico foi retirado do trabalho da historiadora Ana Cristina Pereira Lage (2011, p. 51).

⁵¹ *Consejos durante el retiro anual de 1635* [84, XI,103-104]. In: Obras completas- San Vicente de Paúl – Tomo 11 A, 1982, p. 28.

ele e seus semelhantes e pode assim lhe determinar) [...] (AIRIAU, 2006, p. 30).⁵² [Grifo meu]

Nesse sentido, o indivíduo (lazarista) e a comunidade (Congregação), na qual ele estava inserido, são interdependentes. A estruturação de um modo de ser vicentino precisou ser apresentado e reforçado cotidianamente, para que os indivíduos pudessem aderir a ele. Isso foi crucial também para a manutenção da Congregação da Missão, pois coube aos missionários lazaristas sua perpetuação a partir dos seus valores e hábitos fundamentais.

Caso os preceitos formadores da congregação não fossem reafirmados e não houvesse tentativas de colocá-los em prática, aquele grupo religioso se desfaleceria. Portanto, a continuação dos hábitos culturais do grupo assegurou sua sobrevivência. Os hábitos, por sua vez, são norteados pelos valores modelares de cada congregação ou ordem religiosa. Eles andam juntos, pois os valores são um hábito que vão sendo adquiridos pelo religioso. Dessa forma, os missionários vicentinos foram condicionados a seguir as “virtudes” referentes ao seu grupo (AIRIAU, 2006, p. 30).

Dessa maneira, pensamos a constituição de um modelo missionário, idealizado pelo fundador da congregação. Para tanto, utilizaremos os elementos normativos contidos nas regras e conferências. Nossa intenção não é designar de forma estática o que é ser um vicentino, ou afirmar que todos agiram conforme esse modelo. Na verdade, queremos demonstrar como uma congregação constrói um “espelho” a ser seguido. Com isso, procuramos refletir sobre o tipo de missionário que São Vicente pretendeu criar e difundir, a fim de ser continuador das missões populares.

Com este fim, recorreremos à análise das Regras e Conferências de São Vicente, constituídas por uma série de atributos e exortações vicentinas para a formação lazarista.

Esta formação visa “[...] unir estreitamente em um único indivíduo um ensinamento e uma educação, a transmissão de um saber e a formação de uma personalidade; [...] tornar estável, permanentes, co-naturais, para toda uma vida de padre, das atitudes e dos comportamentos, das formas de pensar, de dizer e de fazer, que caracterizam o clero e o diferencia do resto da humanidade. [...]” (AIRIAU, 2006, p. 28)⁵³

⁵² Tradução nossa para: [...] “le respect de la règle, c’est-à-dire des actes répétés quotidiennement. Les habitudes sont la source de la sainteté. Elles son ten position médiatrice, réalisant la commutation entre l’individu et la société, Assurant l’inscription de la société ecclésiastique (ses règles mentales et comportementales) dans l’individu (qui en vit les moeurs, est determine par elle) et de l’individu dans la société ecclésiastique (qui se perpétue par lui, n’existe que par lui et ses semblables et peut ainsi lhes déterminer) [...]”(AIRIAU, 2006, p. 30).

⁵³ Tradução nossa para: Cette formation vise à “[...] unir étroitement en un seul individu un enseignement et une education, la transmission d’un savoir et et la formation d’une personnalité; [...] [à] rendre stables, permanents, co-naturels, pour toute une vie de prêtre, des attitudes et des comportements, des façons de penser, de dire et de faire, que caractérisent le clerc et le différencient du reste de l’humanité” (AIRIAU, 2006, p. 28).

A formação do padre missionário vicentino, buscou apresentar-lhe, antes de tudo, o *modelo de santidade* inspirado em Jesus Cristo. Dessa forma, as especificidades que deveriam compor os atributos do missionário lazarista estão baseadas nos valores evangélicos. São Vicente via em Cristo o espelho pelo meio do qual os passos dos missionários deveriam guiar-se.

Entre os principais valores formadores da Congregação da Missão estão: a *Busca pela santidade, castidade, pobreza, piedade, obediência/humildade, modéstia e mortificação*. Além desses, encontramos incentivos à *instrução e adaptação* para lidar com situações diversas durante as missões. Lançaremos mão desses atributos, a fim de traçar um perfil de missionário lazarista, pois compõem as Regras Congregacionais e há muitas conferências vicentinas dedicadas a explicar sua importância para a formação dos padres missionários.

Para São Vicente, as “virtudes” seriam o caminho para o “aperfeiçoamento pessoal” e para a conquista da “santidade”. Assim, desejou formar padres que se distanciassem da “sabedoria do mundo” e vivessem unicamente para dedicar-se aos valores e tarefas da Congregação.⁵⁴ Ou seja, havia um estímulo à vida ascética para que os missionários vivessem de acordo com seu estado clerical.

Segundo o monge Thomas de Kempis (*s/d*, p.1), para se conquistar a vida espiritual, era preciso imitar a Cristo e desprezar todas as vaidades mundanas. O sacerdote deveria “trabalhar e sofrer”, lançar mão do “hábito e da tonsura”, modificar seus costumes e mortificar-se, abandonando suas “paixões”. Ademais, o padre que habitasse “em mosteiros ou congregações religiosas [teria que] viver ali sem queixas e perseverar fielmente até a morte” (KEMPIS, *s/d*, p. 14).

Nessa perspectiva, para se conquistar uma suposta perfeição e aproximar-se de Deus, o caminho do religioso não seria simples. Ele precisaria superar muitas dificuldades, para “vencer a si mesmo” e renegar o mundo. Isto é, derrotar os seus anseios e desejos, que poderiam levá-lo ao “pecado”. Tal deveria ser a batalha de toda uma vida, para os eclesiásticos que desejassem viver o ascetismo.

Ao adotar o hábito sacerdotal, viver-se-ia em comunidade, e era necessário o exercício constante de regras e obediência irrestrita aos superiores. Além do mais, o cotidiano dentro de um seminário ou mosteiro nem sempre é pacífico. Existem conflitos entre irmãos, admoestações e imposições para que o seminarista se distancie do mundo externo. O foco do

⁵⁴ *Consejos durante el retiro anual de 1635* [84, XI,103-104]. In: *Obras completas- San Vicente de Paúl – Tomo 11 A*, 1982, p. 28.

sacerdote pós tridentino deveria ser apenas os deveres para com a Igreja e Congregação, além do aperfeiçoamento pessoal.

Geralmente, o asceticismo católico se dava no afastamento total do mundo secular, um exemplo são as Ordens medievais, que se enclausuravam em mosteiros e de lá não saíam para tecer contato com o externo. Acreditava-se que assim estariam a salvo de possíveis tentações e poderiam dedicar-se ao próprio aprimoramento, a fim de seguir a Deus.

No caso dos lazaristas, a busca por distanciar-se do mundo não significou isolamento completo, pois o missionário vicentino passava a maior parte do seu tempo entre os leigos. Ao se formarem sacerdotes, logo saíam do Seminário para atividades missionárias externas, não ficavam reclusos em mosteiros ou vivendo em locais afastados. Ao final das missões, retornavam à Casa Mãe para viverem em comunidade e esperarem até receberem um novo chamado do Superior para voltar a campo.

O sociólogo Max Weber conceituou essa forma específica de asceticismo de *intramundano*. Define-se, assim, a ideia de religiosos que apesar de renegarem os “valores” mundanos, viviam no mundo com a intenção de transformá-lo.

A ascese cristã, que de início fugira do mundo para se retirar na solidão, a partir do claustro havia dominado eclesiasticamente o mundo, enquanto a ele renunciava. Ao fazer isso, no entanto, deixou de modo geral intacta a vida cotidiana no mundo com seu caráter natural espontâneo. Agora ele ingressa no mercado da vida, fecha atrás de si as portas do mosteiro e se põe a empregar com sua metódica justamente a vida mundana de todo dia, a transformá-la numa vida racional no mundo, não para este mundo (WEBER, p. 139 *apud* SELLL, 2013, p. 275).

O asceticismo intramundano encontra-se no cerne da Congregação da Missão, pois após se deparar com a situação de pobreza e marginalidade religiosa em que viviam os camponeses, São Vicente procurou edificar uma congregação, a fim de transformar aquela realidade. A Igreja seiscentista precisou reordenar alguns desses fundamentos e caminhos ascéticos, a fim de que pudessem ampliar seu domínio religioso.

Ora, as doutrinas protestantes foram uns dos maiores exemplos desta espécie de asceticismo. Viviam entre os seculares, casavam, convertiam e ensinavam sem deixar de procurar um contato mais profundo com o sagrado, servindo como exemplo aos demais. Os sacerdotes, por sua vez, não poderiam romper seu voto de castidade, questão que foi enfatizada em Trento.

Devotar-se-iam ao seu estado clerical, que deveria ser uniforme e distanciado da vida leiga. Todavia, no século XVII, já não poderiam fugir do mundo e fechar-se em mosteiros,

pois o catolicismo precisou agir para disputar adeptos e combater o avanço protestante. Era necessário transformar seu contexto e para isso a forma de desprezar o mundo precisou ser revista.

Por isso, Companhias e Congregações modernas, como a dos vicentinos, optaram por viver no mundo para influir nele, mas procuraram incutir a recusa do mundo. Deveriam estar entre os leigos, mas vivendo as regras da Ordem e os ensinamentos de Cristo, pois a “salvação” dos povos, que acreditavam operar, era uma das bases para sua santificação pessoal.

Para São Vicente, sua Congregação imitava os passos de Cristo em sua totalidade, pois ele e seus discípulos não se furtaram de viver entre o povo. Eles caminharam nas aldeias, pregaram, instruíram por onde passaram, mas continuaram a viver afastados do mundo, ao seguir “virtudes” do Cristo. Além disso, viver em contato com o mundo externo poderia ser um caminho mais difícil para o padre e por isso, “bem-aventurado”, pois exigiria mais “amor à Regra” e controle de si mesmo.

Sobre isto, Kempis destaca:

O viver na terra é verdadeira miséria. Quanto mais espiritual quer ser o homem, mais amarga lhe será a vida presente, porque conhece melhor e mais claramente vê os defeitos da humana corrupção. Porque o comer, beber, velar, dormir, descansar, trabalhar e estar sujeito a todas as demais grandes misérias e aflições para o homem espiritual que deseja estar isento disto e livre de todo pecado (KEMPIS, *s/d*, p. 21).

É nítido em tal narrativa o desprezo pelo mundo e o maior sofrimento acarretado pelo conhecimento da “miséria humana”. Nesse sentido, à medida em que o sacerdote adentrasse o caminho ascético, iria gradativamente distanciando-se dos seculares e enxergaria melhor as corrupções e erros humanos. Portanto, o sacerdote provaria os dissabores da vida para gradualmente libertar-se dos pecados humanos.

Ao ter contato cotidiano com seculares, os missionários lazaristas estariam mais “tentados” a “falhar” e envolver-se com assuntos mundanos. Acerca disto, São Vicente afirma que a congregação deveria [...] “desprender-se de todas as coisas da terra, de todo afeto aos bens, honras e comodidades [...] evitando tudo o que tenda à *impureza*, tanto do espírito quanto do corpo”.⁵⁵

⁵⁵ Tradução nossa para: [...]“desprenderse de todas las cosas de la tierra, de todo afecto a los bienes, honores y comodidades [...] evitando todo lo que tienda a la impureza, tanto de espíritu como de cuerpo”. *Conferencia del 8 de junio de 1658 – Sobre el desprendimiento de los bienes terrenos* [182, XII, 19-26]. In: *Obras completas - San Vicente de Paúl - Tomo 11 A*, 1982, p. 336-337.

Na Conferência de 8 de Junho de 1658, São Vicente reflete sobre o afastamento dos bens terrenos e os meios para conseguir tal fim. Nesse sentido, ele designa a submissão aos votos simples⁵⁶ de *castidade, pobreza e obediência*, como essencial para que o missionário alcançasse a vida ascética, pois em nossa visão, são também formas de *mortificação*⁵⁷:

pelo voto de *castidade*, temos prometido a Deus renunciar aos prazeres do corpo e do espírito, pelo de *pobreza* temos renunciado aos bens e comodidades desta vida, ao ouro, ao dinheiro e as riquezas da terra, e pelo voto de *obediência* temos renunciado às honras, dignidades e louvores do mundo.⁵⁸

A *castidade* é um dos valores mais relevantes para um missionário lazarista, segundo o pensamento vicentino, pois para o fundador da congregação, ela resguardaria a *pureza* do corpo e do espírito, contra a *impureza* do sexo. Durante os séculos da cristandade, a Igreja Católica repudiou veementemente o prazer sexual. Tal fato provém de uma “longa tradição neoplatônica, retomada por vários padres da Igreja, [que] julgou que a união carnal, [...] rebaixava o homem à condição de animal” (DELUMEAU, 2003a, p. 31).

Em Santo Agostinho, a origem para a “volúpia da carne” estava no *pecado original*⁵⁹, “que a tudo perverteu” e que antes dele, “as relações sexuais efetuavam-se sem volúpia”. Após comerem a maçã do pecado, Eva e Adão, “tornaram-se semelhante aos animais”, que procriam de forma irracional. Criou-se, assim, um ideal de homem angélico primitivo, assexuado e que perpassou várias correntes teológicas católicas ao longo do tempo. A partir de tais noções, formulou-se que a virgindade seria a origem da natureza humana e o sexo, “vício imundo”, a corromperia (SANTO AGOSTINHO, p.450-451 *apud* DELUMEAU, 2003a, p. 33).

⁵⁶ Os votos são compromissos que os sacerdotes católicos assumem em sua formação, o rompimento desses juramentos é considerado pecado e pode levar ao afastamento do religioso da Ordem a qual pertence. A Congregação da Missão adotou os votos mais básicos do catolicismo.

⁵⁷ Corroboramos para essa ideia, pois ao professar os votos de pobreza, obediência e castidade, o missionário lazarista teria que segui-los estritamente, o que poderia acarretar para ele um sofrimento ou luta interna, por sentir desejos e sentimentos opostos ao seu estado clerical. Assim, seguir esses votos também seria uma forma de mortificar-se, pois ocasionalmente estaria ocultando os próprios anseios e renegando a si mesmo.

⁵⁸ Tradução nossa para: [...] “por el voto de castidad, le hemos prometido a Dios renunciar a los placeres del cuerpo y del espíritu, por el de pobreza hemos renunciado a los bienes y comodidades de esta vida, al oro, al dinero y a las riquezas de la tierra, y por el voto de obediencia hemos renunciado a los honores, dignidades y alabanzas del mundo” *Conferencia del 8 de junio de 1658 – Sobre el desprendimiento de los bienes terrenos* [182, XII, 19-26]. *In: Obras completas - San Vicente de Paúl - Tomo 11 A, 1982, p. 336.*

⁵⁹ O pecado original é uma teoria doutrinária judaico-cristã, que buscou justificar o motivo do sofrimento humano e sua imperfeição. No Antigo Testamento bíblico, em Gênese (3:6), há a narrativa do que seria o primeiro casal humano terrestre, Eva e Adão. Ambos viviam no paraíso terreno, em harmonia com a natureza, até eles sucumbirem à curiosidade e comerem o fruto da árvore do conhecimento. Assim, conhecem o bem e o mal, são julgados por Deus e condenados por toda a eternidade.

Nesse sentido, o padre católico deveria aproximar-se da “pureza” primitiva e manter-se casto, por isso deveria fazer o voto de castidade. Guiando-se pela corrente rigorista agostiniana, São Vicente via na castidade, a “virtude”

que arranca do coração todos [...] os afetos relacionados às ações de impureza, [...] e da memória as lembranças de pessoas que foram conhecidas com demasiada familiaridade, com as que se pode ter cometido alguma ação má.
60

Percebe-se aqui a busca por exortar seus missionários a abandonarem seus afetos e lembranças relacionadas às paixões. Novamente, ligações amorosas e sexuais aparecem na fala vicentina como “ações de impureza”. Para São Vicente, o sexo seria uma “prática imunda”, por isso o lazarista teria que adquirir e “estimar” muito a castidade. Até porque “o exercício das missões [...] obriga estreitamente ao trato quase contínuo de seculares de ambos os sexos”.⁶¹

Ainda segundo São Vicente, o constante contato com mulheres nas Missões poderia levar os missionários a maiores “provações”, já que as mulheres teriam levado o homem ao pecado original e carregavam consigo a corrupção das paixões. Nessa perspectiva, estar em contato com o sexo feminino poderia levar seus seguidores ao pecado carnal. Assim, ele alerta que o “demônio” iria tentá-los a partir de “maus pensamentos” e “representações grosseiras” da imaginação.⁶²

O pecado contra a castidade poderia ser cometido por pensamentos, como falamos acima, por palavras, por obras e por omissões. Não se poderia dizer palavras tendenciosas e “nem tolerar nenhum pensamento sujo”. Jamais se poderia praticar sexo com outra pessoa. O lazarista que assim o fizesse seria expulso da Congregação, a exemplo dos jesuítas. Por último, as omissões também eram uma forma de pecado contra a castidade. Dentre elas estavam: [...] “tocar-se, olhar-se, ouvir [...] deitar-se indecentemente, ter antipatia pela mortificação, regalar-se, tratar-se bem em casa ou no campo, fazer servir-se os manjares melhores e mais delicados, o melhor vinho [...].”⁶³

⁶⁰ Tradução nossa para: [...] “que arranca del corazón todos [...] los afectos hacia las acciones de impureza, [...] y de la memoria el recuerdo de las personas que se han conocido con demasiada familiaridad, con las que quizás se ha cometido antiguamente alguna mala acción!” *Conferencia del 12 de Diciembre de 1659 – Sobre la castidade* [221, XII, 412-424]. In: Obras completas - San Vicente de Paúl - Tomo 11 B, 1982, p. 681 e 682.

⁶¹ *Regras ou constituições comuns da Congregação da Missão* (1658), p. 15. Arquivo do Caraça-MG.

⁶² *Conferencia del 12 de Diciembre de 1659 – Sobre la castidade* [221, XII, 412-424]. In: Obras completas - San Vicente de Paúl - Tomo 11 B, 1982, p. 681.

⁶³ Tradução nossa para: “Es una gran falta to- carse, mirarse, oír, etc., acostarse indecentemente, tener antipatía a la mortificación, regalar-se, tratarse bien en casa o en el campo, hacerse ser- vir los manjares mejores y más delicados, el mejor vino; todo esto son fal- tas contra esta santa virtud de la castidade”. *Conferencia del 13 de*

Dessa maneira, além de pensar e praticar ações sexuais, precisavam “guardar os sentidos” físicos, pois eles poderiam levar à “queda” do missionário. O corpo do vicentino, portanto, deveria ser resguardado e mortificado para permanecer casto. A “luxúria” foi colocada no século XVI, por exemplo, em um patamar acima dos outros pecados capitais, como roubo e homicídio, pois seria o “mais detestável” de todos. (DELUMEAU, 2003a, p. 403).

Outra forma de desobedecer a castidade para São Vicente seria faltar-se à mesa, comendo e bebendo as melhores comidas e bebidas. Segundo ele, já havia surgido “inconvenientes” para a Companhia por conta de tais excessos. A fim de evitar-lhes, sua recomendação era que o missionário misturasse vinho com água ou tomasse somente água. Ademais, deveriam comer pouco e adaptar-se às refeições oferecidas nos locais de missão.⁶⁴ Delumeau nos informa que os monges e outros padres eram aconselhados que a começarem “por vencer a gulodice e a luxúria” para depois preocuparem-se com os outros “sacrilégios” (2003a, p. 403).

Para um padre, ter relações sexuais e desobedecer aos seus votos seria ainda mais culpável do que a um leigo comum. São Vicente alertou que aquele “que falta contra ela, comete um duplo pecado”.⁶⁵ A “pastoral do medo”, difundida pela Igreja, atingiu mais amplamente os eclesiásticos, que desde o seminário eram constantemente lembrados das consequências “terríveis” de seus possíveis pecados (DELUMEAU, 2003a, p. 614-615).

Com a intenção de incentivar seus missionários a “adquirirem e conservarem” a castidade, São Vicente elenca algumas regras e procedimentos que deveriam ser efetuados na prática: não deveriam “falar a sós com as mulheres, nem escrever-lhes cartas”.⁶⁶ Apenas “quando a *obediência* ou a *necessidade* nos chamar”.⁶⁷ Além disso, se conversassem, teriam que utilizar um local público e “abreviar a conversação”.⁶⁸ Caso o diálogo ocorresse em um locutório⁶⁹ não fechariam a porta e

Noviembre de 1654 – Sobre la castidade [111, XI, 166-168]. In: Obras completas - San Vicente de Paúl - Tomo 11 A, 1982, p. 92.

⁶⁴ *Conferencia del 7 de Noviembre de 1659 – Sobre los votos* [216, XII, 365-377]. In: Obras completas - San Vicente de Paúl - Tomo 11 B, 1982, p.638

⁶⁵ *Conferencia del 13 de Noviembre de 1654 – Sobre la castidade* [111, XI, 166-168]. In: Obras completas - San Vicente de Paúl - Tomo 11 A, 1982, p. 92.

⁶⁶ *Conferencia del 13 de Noviembre de 1654 – Sobre la castidade* [111, XI, 166-168]. In: Obras completas - San Vicente de Paúl - Tomo 11 A, 1982, p. 92.

⁶⁷ *Regras ou constituições comuns da Congregação da Missão* (1658), cap. 9 - art.3 e 9, p. 25. Tradução: D. Antônio Ferreira Viçoso em dezembro de 1839. Arquivo D. Viçoso, RPPN – Santuário do Caraça-MG.

⁶⁸ *Conferencia del 12 de Diciembre de 1659 – Sobre la castidade* [221, XII, 412-424]. In: Obras completas - San Vicente de Paúl - Tomo 11 B, 1982, p. 683.

⁶⁹ Salas de conventos e mosteiros destinada a receber visitas. Geralmente tem uma grade ou vidro para separar os interlocutores.

[...] se não a conhece e há pouco que ser dito convém convidá-la a sair, falar-lhe de pé, descoberto [...]. Muitos por razão de seu cargo terão que falar com mulheres, mas lhes rogo que o façam assim, sem sentar-se ao seu lado, a não ser que sejam pessoas de condição e que tenham que ficar um longo tempo com elas, porque o assunto pede isso.⁷⁰

Dessa forma, o missionário vicentino tinha que esforçar-se nas missões para não conversar ou ficar sozinho com mulheres. Se fosse necessário falar-lhes, deveria ser algo rápido, para não levantar suspeitas “injustas”, principalmente se o colóquio fosse realizado em locutórios. A preocupação do fundador se dá pelo receio de que seus missionários, distantes do lar, pudessem estar sujeitos a vivenciar paixões, olvidando seus deveres.

O artigo 4 do item Castidade, das *Regras*, recomenda que caso surgissem suspeições com relação a algum missionário e mulheres, teria que se “fazer todo o possível para esclarecer”.

porque esta suspeita só ainda que de todo injusta seria mais nociva à Congregação, e a seus pios mistérios, do que outros crimes imputassem, principalmente porque poucos ou nenhum fruto se colheria por isto das nossas missões.⁷¹

Para São Vicente, as “mais leves suspeitas” sobre algum missionário poderiam arruinar todo o trabalho desenvolvido na aldeia, por isso recomenda esclarecer quaisquer dúvidas, delatar ao Superior local algum irmão que houvesse “falhado” e abster-se de “obras lícitas e até boas e santas” quando o “juízo do Superior ou Diretor” achasse conveniente.⁷²

Com relação às confissões, São Vicente recomendou que os missionários não aproximassem muito seus rostos dos das devotas. Não deveria se chegar muito perto, por conta de “reflexos”, que poderiam sair do “rosto, dos vestidos das penitentes [...], que mesclando-se com os que saem dos confesores dão fogo à tentação”.⁷³

⁷⁰ Tradução nossa para: [...] “que si no se la conoce y hay poco que decirle, conviene invitarla a salir, hablarle de pie, descubierto [...] Muchos, por razón de su cargo, tendrán que hablar con mujeres, pero les ruego que lo hagan así, sin sentarse a su lado, a no ser que sean personas de condición y que haya que estar largo tiempo con ellas por requerirlo así el asunto”. *Conferencia del 12 de Diciembre de 1659 – Sobre la castidade* [221, XII, 412-424]. In: Obras completas - San Vicente de Paúl - Tomo 11 B, 1982, p. 683.

⁷¹ *Regras ou constituições comuns da Congregação da Missão* (1658), cap. 4 - art. 4 e 9, p. 15 e 16. Tradução: D. Antônio Ferreira Viçoso em dezembro de 1839. Arquivo D. Viçoso, RPPN – Santuário do Caraça - MG.

⁷² *Regras ou constituições comuns da Congregação da Missão* (1658), cap. 4- art.4 e 9, p. 16. Tradução: D. Antônio Ferreira Viçoso em dezembro de 1839. Arquivo D. Viçoso, RPPN – Santuário do Caraça - MG.

⁷³ Tradução nossa para: “Otro medio, que atañe sobre todo a los confesores, es que no se acerquen demasiado a las penitentes ya que, como veis y sabéis mucho mejor que yo, todas las cosas envían sus reflejos. [...] de la cabeza, del rostro, de los vestidos de las penitentes salen ciertos reflejos que, mezclándose con los que salen de los confesores, dan fuego a la tentación y, si no se pone cuidado, hacen verdaderos estragos”. *Conferencia del 12 de Diciembre de 1659 – Sobre la castidade* [221, XII, 412-424]. In: Obras completas - San Vicente de Paúl - Tomo 11 B, 1982, p. 684.

Outra questão que segundo o fundador da Congregação poderia acarretar “muito dano” seria a explicação do sexto mandamento, sobre a luxúria. Isso porque poderia suscitar diálogos sobre a vida sexual das devotas, além de trazer ao padre “tentações [...] e imagens do que se [...] foi perguntado [...] o que nos disseram voltarão muitas vezes à nossa lembrança, despertando a concupiscência e fazendo verdadeiros estragos”.⁷⁴

Nas confissões, desenvolveu-se entre os séculos XIII e XVII uma “ciência da sexualidade”, pois os confessores precisavam estudar o tema, a fim de ensinar aos seus fiéis sobre as regras e limites do sexo. Assim, discutia-se sobre o pecado e suas consequências. Havia uma “censura dos costumes, mas não o silêncio sobre eles” (DELUMEAU, 2003a, p. 415).

Nesse sentido, o contato com fiéis durante a confissão poderia despertar nos padres o desejo sexual, pela proximidade, pelas formas corporais ou pelas conversações acerca do tema. Com isso, as imagens sensuais poderiam permanecer na mente dos clérigos, levando-os a possíveis atos considerados ilícitos, como masturbação⁷⁵, por exemplo.

As restrições no comportamento dos missionários não se limitaram ao contato com as mulheres leigas, pois as religiosas também representariam um perigo potencial. Assim, não era lícito frequentar as Casas das Filhas de Caridade nem as dirigir. Os missionários deveriam recusar-se a ser diretores espirituais das vicentinas, mesmo que o Bispo local solicitasse.

Não poderiam nem mesmo trocar cartas com elas, pois “isto acende o fogo, engendra o afeto” entre eles.⁷⁶ Por fim, foi recomendado que o missionário fugisse do ócio e dedicasse seu tempo ao trabalho e oração.⁷⁷ Há um silêncio nestes textos que devemos ressaltar: em nenhum momento São Vicente cita o possível afeto homossexual que poderia surgir entre seus irmãos e outros homens. Ora, nos seminários sempre havia intensa vigilância do comportamento dos alunos, para que não se aproximassem física ou emocionalmente. Nas missões não seria diferente, pois o contato entre homens também poderia significar “tentação” seguindo a lógica vicentina. Porém, o líder da Congregação opta por calar sobre o assunto.

⁷⁴Tradução nossa para: [...] “si nos pasamos de la regla, el diablo no dejará de ponernos grandes tentaciones contra esta virtud y las imágenes de lo que hayamos preguntado o nos hayan dicho volverán muchas veces a nuestro recuerdo, despertando la concupiscencia y haciendo verdaderos estragos”. *Conferencia del 12 de Diciembre de 1659 – Sobre la castidade* [221, XII, 412-424]. In: *Obras completas - San Vicente de Paúl - Tomo 11 B*, 1982, p. 684.

⁷⁵ Inclusive, no século XVIII, o medo de que os religiosos praticassem a masturbação ou admirassem sua nudez “levou várias congregações a proibir [...] os banhos não motivados por estritas razões médicas” (DELUMEAU, 2003b, p. 210).

⁷⁶ Tradução nossa para: “Otro medio es también no escribir nunca con mucho cariño; esto engendra el fuego, engendra el afecto y compromete a los demás a que respondan también con cariño, cada vez más, pues a nadie le gusta dejarse vencer por el otro”. *Conferencia del 12 de Diciembre de 1659 – Sobre la castidade* [221, XII, 412-424]. In: *Obras completas - San Vicente de Paúl - Tomo 11 B*, 1982, p. 686 e 687.

⁷⁷*Regras ou constituições comuns da Congregação da Missão* (1658), p.16. Tradução: D. Antônio Ferreira Viçoso em dezembro de 1839. Arquivo D. Viçoso, RPPN – Santuário do Caraça - MG.

Mudando a esfera de análise da sexualidade para a materialidade, temos o *voto de pobreza*. Este foi estabelecido para os lazaristas, a fim de que abrissem mão de qualquer “apego” material que entravasse seu aperfeiçoamento e a “entrega” nas missões. Ao entrar na Congregação e professar os votos, o missionário que tivesse “bens imobiliários e benefícios simples”, ou os possuísse no futuro, “embora tenham domínio de todos eles, não terão, porém seu uso livre, de forma que não poderão reter os frutos que provenham desses bens”.⁷⁸

Assim, o vicentino “renunciaria” ao uso dos seus bens terrenos e os entregaria à comunidade religiosa. Tal voto servia como um símbolo do abandono do mundo material, para “entregar-se a Deus” em sua jornada pelo asceticismo. A vida do missionário estaria dessa forma liberta das prisões do luxo e da avareza. Deveriam seguir o exemplo de Cristo, que abraçou de “tal modo a pobreza, que não tinha [sequer] onde reclinar a cabeça” em suas “Missões” e levou seus apóstolos a trabalharem com ele, a fim de “vencerem o amor das riquezas”.⁷⁹

Segundo São Vicente, a pobreza não seria uma obrigação a todo sacerdote, mas um “conselho sobre o estado de perfeição”⁸⁰, ao qual os apóstolos e os primeiros cristãos aderiram, alcançando a santidade. Entende-se, portanto, que o fundador viu nesse voto uma possibilidade de distanciar seus missionários do envolvimento com riquezas e negócios.

Ele recomendou que todos se livrassem “de executar legados testamentários, [...] de tratar comércios e matrimônios e outras semelhantes ocupações do século [...] Ninguém que milita para Deus se embarça com negócios seculares”.⁸¹ Nesse sentido, devemos destacar que o lazarista em missão não deveria se envolver em assuntos financeiros de outros e nem receber alguma quantia por isso.

Em seu livro “O pecado e o medo”, Jean Delumeau destaca que os *sermões* produzidos entre os séculos XVII e XVIII tiveram entre suas prioridades exortações relativas ao “amor ao dinheiro” e seus “perigos” (2003b, p. 191-193). Para os pregadores da época, “as riquezas são contrárias à religião”, já que levariam as pessoas a pecar, serem avaros e irem para o inferno.

⁷⁸ Tradução nossa para: “Todos y cada uno de los que hayan sido recibidos en nuestra congregación después de haber emitido estos cuatro votos, que tengan bienes inmuebles o beneficios simples, o los posean en el futuro, aunque retengan el dominio de todos ellos, no tendrán sin embargo el uso libre de los mismos [...]” *Breve sobre el voto de pobreza emitido en la Congregación de la Mision - 12 de agosto de 1659* [120,XIII,406-409]. In: *Obras Completas - San Vicente de Paúl*, Tomo 10, p. 553.

⁷⁹ *Regras ou constituições comuns da Congregação da Missão* (1658), p. 12 e 13. Tradução: D. Antônio Ferreira Viçoso em dezembro de 1839. Arquivo D. Viçoso, RPPN – Santuário do Caraça - MG.

⁸⁰ Tradução nossa para: “Es verdad que no se trata de un mandamiento, sino de un consejo en cuanto al estado de perfección, tal como lo abrazaron los apóstoles”. *Conferencia del 21 de Noviembre de 1659 – Sobre la pobreza* [218,XII,386-398]. In: *Obras Completas – San Vicente de Paúl*, Tomo 11 B, 1982, p. 658.

⁸¹ *Regras ou constituições comuns da Congregação da Missão* (1658), cap. 9, art. 2, p.25. Tradução: D. Antônio Ferreira Viçoso em dezembro de 1839. Arquivo D. Viçoso, RPPN – Santuário do Caraça - MG.

A pobreza, todavia, era “bem-aventurada” e permitia aos pobres escaparem às “redes” do mundo, em um “caminho reto de salvação” (DELUMEAU, 2003b, p. 194-196).

Por isso, São Vicente enaltece o “estado de pobreza” que as missões ofereciam, pois, muitas vezes, os missionários ficavam “mal alojados, mal alimentados” e dormindo em péssimas condições. Ao invés de reclamarem, os lazaristas deveriam regozijar-se com essas situações, pois estariam assemelhando-se ao “pobre” Jesus e seus “atos de pobreza”.⁸²

Vivendo em dificuldades, o vicentino não poderia esmolar e nem mesmo cobrar missões, diferindo-se de pobres párocos que cobravam pelas missas. O líder da Congregação explica que, mesmo em pobreza, o trabalho missionário deveria realizar-se de forma gratuita. Esse era um “meio muito importante para produzir frutos entre os povos”, já que viam nos lazaristas homens santificados por serem “desinteressados”.⁸³

Pelo olhar vicentino, o missionário que assim o fizesse estaria mais preparado para tornar-se “um homem que só pensa em Deus, em sua salvação e na do próximo, [...] que não tem mais apego além do que pode unir-lhe mais intimamente a Deus”,⁸⁴ realizando seu ofício de evangelização campesina com maior “zelo” e dedicação.

O sustento dos missionários ficava a cargo da própria Congregação e todas as coisas eram repartidas igualmente. Alguns Irmãos eram escolhidos para perguntar a cada um sobre suas necessidades materiais. Distribuía uma quantia pequena para executarem as missões, livros, roupas e calçados “a cada oito dias”. O supérfluo seria excluído da vida dos vicentinos e eles não poderiam “dispor” de algo que não fosse próprio da comunidade.⁸⁵

Caso algum missionário necessitasse de algum suprimento em missão e não pudesse esperar os oito dias, deveria se “dirigir a um encarregado de atender as necessidades [...] que ninguém vá a alfaiataria ou a sapataria”. No entanto, se “algo [...] molestasse [...] a alguns, como o frio [...] deve-se dirigir [...] ao encarregado disto”. Nesse sentido, em casos de extrema urgência ou risco de vida por falta de algum mantimento, o lazarista poderia recorrer a algum encarregado da paróquia para oferecer-lhe o necessário.⁸⁶

⁸² *Conferencia del 21 de Noviembre de 1659 – Sobre la pobreza* [218, XII, 386-398]. In: Obras Completas, Tomo 11 B, 1982, p. 655.

⁸³ *Conferencia del 21 de Noviembre de 1659 – Sobre la pobreza* [218, XII, 386-398]. In: Obras Completas, Tomo 11 B, 1982, p. 655 e 656

⁸⁴ Tradução nossa para: [...] “un hombre que sólo piensa en Dios, en su salvación y en la del prójimo, [...] que no tiene más apego que a lo que puede unir- le más íntimamente con Dios”. *Conferencia del 8 de junio de 1658. Sobre el desprendimiento de los bienes terrenos*. In: Obras completas - San Vicente de Paúl - Tomo 11 A, 1982, p. 341.

⁸⁵ *Conferencia del 21 de Noviembre de 1659 – Sobre la pobreza* [218, XII, 386-398]. . In: Obras completas - San Vicente de Paúl - Tomo 11 B, 1982, p. 661.

⁸⁶ Tradução nossa para: [...] “se puede y se debe dirigir uno al encargado de atender a las necesidades de cada uno, y no a otro; por eso, que nadie y aya a la sastrería o a la zapatería. Si hubiese algo que molestase especialmente a algunos, como el frío a los frioleros, y no pueden esperar los ocho días, se puede y se debe dirigir uno solamente

Por fim, São Vicente afirma que “nas Missões não seremos de peso a alguém; mas todos os nossos exercícios faremos de graça e sem alguma retribuição, ou sustento temporal, podendo só usar da necessária habitação e alfaias”.⁸⁷ Dessa forma, os lazaristas nada cobrariam dos outros, mas poderiam utilizar habitações, caso necessário.

A *vida piedosa* do missionário também foi organizada nas regras vicentinas. Assim como Jesus e seus discípulos, os missionários vicentinos teriam que “retirar-se algumas vezes à solidão, dar-se à oração e outras semelhantes”.⁸⁸ Em seus sermões, exortavam o povo sobre a importância dos sacramentos e sua assiduidade neles. Por isso, São Vicente considerou que os missionários precisavam exemplificar tal ensino.

Assim, todos os missionários deveriam se confessar “duas vezes, ao menos uma em cada semana, a um dos confesores da casa, para isto determinados, e não a outros [...] e celebrarão a Missa todos os dias a não haver nenhum obstáculo”.⁸⁹ Essa atitude de piedade do lazarista levaria ao povo segurança e respeito por ele, o que faria com que aceitassem as missões e admirassem a figura do missionário.

Todos os dias teriam que ler algum “livro espiritual” e um capítulo evangélico do Novo Testamento “e terão uma veneração a este livro, como a Regra da perfeição cristã” a fim de cumprir seus “conselhos e preceitos [...] e imitar os exemplos das virtudes” [de Cristo].⁹⁰ Como tinha Jesus como modelo da Congregação, era necessário ler diariamente seus ensinamentos para exercitá-los no cotidiano.⁹¹

Outro item destacado nas *Regras* é a *mortificação*, que deveria ser realizada pelos missionários. A mortificação seria indispensável ao lazarista, no pensamento de São Vicente de Paulo. Em suas conferências, ele ressalta a importância do que chamou de “mortificação exterior” e “interior”, que deveriam ser indissociáveis. A primeira diz respeito às “austeridades corporais”⁹², como uso de cilícios e autoflagelação.

al encargado de ello”. *Conferencia del 21 de Noviembre de 1659 – Sobre la pobreza* [218,XII,386-398]. In: Obras completas - San Vicente de Paúl - Tomo 11B, 1982, p. 661.

⁸⁷ *Regras ou constituições comuns da Congregação da Missão* (1658), cap. 11, art. 7, p. 35. Tradução: D. Antônio Ferreira Viçoso em dezembro de 1839. Arquivo D. Viçoso, RPPN – Santuário do Caraça - MG.

⁸⁸ *Regras ou constituições comuns da Congregação da Missão* (1658), cap. 10, art. 1, p. 27. Tradução: D. Antônio Ferreira Viçoso em dezembro de 1839. Arquivo D. Viçoso, RPPN – Santuário do Caraça - MG.

⁸⁹ *Idem*, cap. 10, item 6, p. 29 e 30.

⁹⁰ *Idem*, cap. 10, item 8, p. 30.

⁹¹ *Capítulo del 19 de Enero de 1642* [88, XI, 112-113]. In: Obras completas - San Vicente de Paúl - Tomo 11A, 1982, p.37.

⁹² *Regras ou constituições comuns da Congregação da Missão* (1658), cap. 10, art.14, p. 32. Tradução: D. Antônio Ferreira Viçoso em dezembro de 1839. Arquivo D. Viçoso, RPPN – Santuário do Caraça - MG.

Além disso, deveriam abandonar as “ vaidades”, privando-se “ das coisas que poderiam dar-lhes alguma satisfação [física], sofrendo de bom grado as inclemências do tempo”.⁹³ Não era recomendado que o missionário se importasse com vestuário ou qualquer outra coisa relativa à sua aparência física. Com o passar dos anos, as mudanças físicas, as dores, doenças e outros dissabores da velhice teriam que ser recebidos com resignação.

Nesse sentido, o clérigo aplicar-se-ia a “tratar o corpo como inimigo declarado, e domá-lo pelo trabalho, pelo jejum, pelos cilícios e outras mortificações” (DELUMEAU, 2003b, p. 210). Ao despojar-se dos cuidados corporais, estariam seguindo um dos preceitos ascéticos para alcançar o paraíso. Ademais, serviam como penitência por algum pensamento, desejo ou “erros” que pudessem ter sido cometidos.

Sobre isso, São Vicente de Paulo afirma que o progresso dos lazaristas “na vida espiritual está [...] [no] progresso da virtude da mortificação”, pois “é inútil que preguemos a penitência aos demais, se nós estamos vazios dela”.⁹⁴ Nas *Regras*, São Vicente exorta seus missionários a realizarem mortificações físicas, quando lhes fosse possível, por conta dos trabalhos das missões:

Ainda que os trabalhos contínuos dos Missionários não permitem que eles sejam onerados por alguma regra com mortificações [...]; com tudo faça cada um muito apreço delas, e seja a elas propenso com afetos do coração; e mesmo poderá usar delas conforme a sua saúde e sérias ocupações lhe permitirem, a exemplo de Cristo e dos primeiros cristãos [...] mas ninguém as use sem consultar o Superior ou Diretor, exceto as que foram impostas na confissão.⁹⁵

Apesar da recomendação, nem sempre o missionário vicentino poderia fazer uso de mortificações físicas nas missões, até mesmo por conta de limitações físicas. Porém, necessitariam utilizá-las conforme suas condições assim possibilitassem. Para tanto, precisariam pedir permissão aos Superiores e confessores. Essa seria uma forma de vigilância por parte da hierarquia, a fim de obter um controle individual dos padres. Isso porque, ao saber

⁹³ Tradução nossa para: “[...] de las cosas que pudieran darles alguna satisfacción, sufriendo de buena gana las inclemencias del tempo [...]” *Diversas formas de mortificar-se*. In: Obras completas - San Vicente de Paúl - Tomo 11B, 1982, p. 818.

⁹⁴ Tradução nossa para: “Y estemos seguros de que la medida de nuestro progreso en la vida espiritual está en nuestro progreso en la virtud de la mortificación, que es especialmente necesaria para los que han de trabajar en la salvación de las almas; pues es inútil que prediquemos la penitencia a los demás, si nosotros estamos vacíos de ella [...]”. *Extracto de un conferencia sobre la mortificación* [52, XI, 70]. In: Obras completas - San Vicente de Paúl - Tomo 11B, 1982, p.759.

⁹⁵ *Regras ou constituições comuns da Congregação da Missão* (1658), cap. 10, art. 15, p. 32. Arquivo D. Viçoso, RPPN – Santuário do Caraça - MG.

o tipo de mortificação corporal que o sacerdote iria impor a si, os diretores teriam noção do tipo de “tentação” ou “pecado” que o acometia.

Além da mortificação exterior, havia a *interior*, que seria a resposta interna do padre aos seus impulsos, vontades ou sentimentos de orgulho, vaidade, egoísmo etc. O lazarista necessitaria se desligar de todos os seus desejos, apegos ou amor próprio. Ao fazer parte de uma comunidade, deveria esquecer-se de si como indivíduo e aderir à uniformidade do grupo. Dessa maneira, conquistaria virtudes contrárias às “paixões”.

Por isso, a *obediência* e a *modéstia* faziam parte do rol das mortificações interiores, pois o lazarista teria que retirar de si o amor à pátria, à família e estar pronto a obedecer quando fosse escolhido para missões em países distantes. A resignação, portanto, era também uma forma de mortificar-se e lutar contra si mesmo.

O missionário vicentino deveria praticar a modéstia em todas as suas ações. Para São Vicente, tal virtude se caracterizava pela sutileza dos gestos físicos, como andar e falar. Deveriam comportar-se em público e nas casas da Congregação de maneira delicada, sem “afetações”. Era recomendado aos lazaristas que evitassem as abstrações, principalmente “na Igreja, na mesa, nas ações públicas”, não poderiam ter nada de “mundano” no olhar ou falar.⁹⁶

Assim, para seu fundador, precisariam distinguir-se dos homens carnais, tendo “certa compostura exterior”, humildade, recolhida e devota. Todas essas atitudes refletiriam nas missões, dando confiança e exemplo aos fiéis.⁹⁷

Ademais, teriam que abster-se do orgulho, principalmente no que concerne à sua instrução e ensinamentos. Apesar de terem uma boa formação, com estudos de teologia, ciências e línguas, não seria prudente que o

missionário que só pensasse na ciência, em pregar bem, em dizer maravilhas em uma província, em mover a todo um povo à compunção e a todos os demais bens que se levam a cabo nas missões [...] **esse homem, que descuida da sua oração e dos demais exercícios de sua regra é um missionário?** Não, falta-lhe o principal, que é sua própria perfeição.⁹⁸

⁹⁶ *Regras ou constituições comuns da Congregação da Missão* (1658), cap. 7, art. 2, p. 20. Arquivo D. Viçoso, RPPN – Santuário do Caraça - MG.

⁹⁷ Tradução nossa para: “De igual modo los siervos de Dios tienen sus especies, que los distinguen de los hombres carnales: cierta compostura exterior, humilde, recogida y devota, que procede de la gracia que llevan dentro, y que produce sus efectos en el alma de quienes los miran”. *Sobre la obra de los ordenandos - Mayo de 1658* [181, XII, 14-19]. In: *Obras completas - San Vicente de Paúl - Tomo 11 A*, 1982, p.33.

⁹⁸ Tradução nossa para: [...] “un misionero que sólo pensase en la ciencia, en predicar bien, en decir maravillas en una provincia, en mover a todo un pueblo a la compunción y a todos los demás bienes que se llevan a cabo en las misiones, o mejor dicho, por la gracia de Dios: ese hombre, que descuida su oración y los demás ejercicios de su regla, ¿es misionero? No, falta a lo principal, que es su propia perfección”. *Conferencia del 6 de diciembre de 1658 - Sobre a finalidade de la Congregación de la Misión*. In: *Obras completas - San Vicente de Paúl - Tomo 11A*, p. 385.

A fim de realizar missões em outros países, os missionários estudavam várias línguas para melhor adaptar-se nos locais e poderem exercer seu ofício com mais facilidade. Eles recebiam instruções de como deveriam pregar para alcançar “bons resultados”, que esse era o objetivo da sua instrução. Por este motivo, São Vicente não os incentivava a pensar na superficialidade de sua retórica ou unicamente na ciência. Para ele, isso estimularia seus missionários a serem orgulhosos e ao invés de executarem suas ações pensando na comunidade, focariam em si mesmos, demonstrando sua inteligência e oratória.⁹⁹

Dessa forma, São Vicente volta-se novamente ao tema “aperfeiçoamento pessoal” do lazarista. Segundo ele, o missionário que só se ocupa em falar bem ou louvar-se pelos seus conhecimentos adquiridos, estaria afastando-se da própria perfeição. Isso retiraria o foco do cumprimento das regras, da oração, penitência etc.

Por isso, ele incentivou seus missionários ao exercício da humildade a partir de humilhações impostas pelos superiores ou por si mesmo. Deveriam obediência irrestrita às imposições dos Superiores, adquirindo o “costume de nada pedir, nada recusar”. Nesse aspecto, para São Vicente, os superiores saberiam exatamente os “remédios” para os “males” que acometiam seus missionários. Portanto, quaisquer imposições em confissão ou no cotidiano deveria ser obedecida cegamente, contanto que não aparecesse “pecado”¹⁰⁰.

Os lazaristas tinham que aceitar de maneira submissa tudo o que lhes era ordenado e o respeito à hierarquia era constantemente reforçado. Deveriam obedecer aos seus Superiores, fosse em Missão ou nas Casas congregacionais. Caso não procedessem dessa forma, eram punidos. Todavia, quando estavam em Missão nas Dioceses, teriam que obedecer primeiramente aos Bispos.

Pelo caráter missionário, que levou os lazaristas a várias partes do mundo dentro e fora da Europa, precisavam renunciar ao [...] “excessivo amor dos parentes”, pois [...] “a carne e o sangue” poderiam servir de “embaraço à perfeição cristã”. Assim, durante sua estadia nos seminários, os lazaristas seriam treinados para “não sentir nenhum apego, nem sequer a parentes e amigos, [...] a seus interesses [...]”. Para São Vicente, o verdadeiro missionário seria um homem [...] “que só pensa em Deus, em sua salvação e na do próximo”¹⁰¹.

⁹⁹ *Repetición de la oración del 9 de Junio de 1658 - Sobre o dom de línguas* [183, XII, 26-29]. In: *Obras completas - San Vicente de Paúl - Tomo 11A*, p. 340.

¹⁰⁰ *Regras ou constituições comuns da Congregação da Missão* (1658), cap. 5, art. 1, 2 e 4, p. 16 e 17. Arquivo D. Viçoso, RPPN – Santuário do Caraça - MG.

¹⁰¹ Tradução nossa para: “[...] no sentir ningún apego, ni siquiera a parientes y amigos; sí, hermanos míos, os lo repito, hemos de despegarnos del afecto excesivo a los parientes y amigos, a sus intereses, y así con todo lo demás. En una palabra, el que dice misionero (me refiero a un misionero de verdad) dice un hombre que sólo piensa en

Os padres vicentinos eram preparados primordialmente para missionar, deveriam estar preparados para partir em missão a qualquer momento. A decisão de quem iria aos campos evangelizar cabia ao Superior e o clérigo deveria apenas aceitar. Os padres vicentinos poderiam realizar outros trabalhos, como ensinar nos seminários, cuidar de asilos, dirigir as Irmãs de Caridade etc. Todavia, só com a permissão do Superior e se já tivessem missionado anteriormente. Ademais, deveriam estar prontos a deixar suas tarefas para ir às missões quando fossem escolhidos.

O apego e a preocupação com os familiares eram considerados um perigo para a vocação do missionário. Sua vida deveria estar plenamente dedicada ao sacerdócio e suas atividades missionárias. Não poderiam ocupar-se com problemas familiares ou mesmo recusar-se a partir para longe por medo da distância. Assim, aqueles que decidissem tornar-se lazaristas deveriam abandonar toda sua vida passada, a fim de entregar-se inteiramente às tarefas de sua congregação.

Outro entrave à dedicação e obediência do missionário seria o amor à pátria. Precisariam tornar-se indiferentes aos ministérios e a lugares específicos. Necessitariam estar “dispostos e prontos a deixar isto tudo de boa vontade [...] ao aceno do superior”¹⁰². Poderiam ser enviados para atuar em qualquer parte do mundo e teriam que estar preparados para isso. O apego à pátria e aos parentes deveria ser mínimo, pois quando partiam em missão para outros países ou províncias, quase nunca retornavam ao seu local de origem. Geralmente passavam a vida dedicando-se a sua atividade missionária, fosse nos seminários ou entre as populações carentes.

Expusemos, portanto, um modelo de missionário vicentino, baseado nos valores e regras vicentinos. No próximo tópico, destacaremos a estrutura das missões lazaristas e sua prática missionária em diferentes contextos e lugares da Europa, focando principalmente na França e Portugal, entre os séculos XVII e XVIII.

Dios, en su salvación y en la del prójimo, dice un hombre que no tiene más apego que a lo que puede unirle más íntimamente con Dios”. *Conferencia del 8 de junio de 1658 – Sobre el desprendimiento de los bienes terrenos* [182, XII, 19-26]. In: *Obras completas - San Vicente de Paúl - Tomo 11 A*, p. 341.

¹⁰² *Regras ou constituições comuns da Congregação da Missão* (1658), cap. 2, art. 10, p. 11. Arquivo D. Viçoso, RPPN – Santuário do Caraça - MG.

1.4 – Uma cultura missionária: estrutura, ortoprática e metodologia das missões vicentinas

No presente item, pretende-se refletir sobre a estrutura modelar missionária utilizada pela congregação da Missão, durante a prática das missões, tais como os métodos empregados para evangelizar e aplicar os sacramentos. Ademais, apresentaremos alguns exemplos do que seria a ortoprática lazarista em cidades da França e Portugal, entre os séculos XVII e XVIII (GASBARRO, 2006).

Esta análise permite apresentar as regras e recomendações dos Superiores para as Missões, assim como a aplicação das atividades nos campos. Nesse sentido, as ações cotidianas, comportamentos, conflitos, diferenças no roteiro missionário de cada local são levados em consideração.

Utilizamos como base os trabalhos de Jean Delumeau¹⁰³, François Lebrun (1982)¹⁰⁴ e Eugênio dos Santos¹⁰⁵, que dedicaram alguns de seus estudos às missões lazaristas na Europa.¹⁰⁶ Além dessas obras, apresentaremos documentos inéditos, como as *Regras* e o primeiro tomo das *Cartas Circulares* dos Superiores gerais da Congregação da Missão.

A prática missionária de uma congregação é o ponto alto de sua formação. É o momento em que o sacerdote irá exercitar tudo o que foi aprendido durante os anos de preparação. Nas missões, o padre recém-formado seria testado pelos seus dirigentes, a fim de julgarem se estava realmente pronto para o trabalho pastoral. Todo o conjunto de valores e regras elencados no tópico anterior deveria ser seguido pelo missionário. Todavia, muitas vezes a prática destoava do que lhes era imposto.

Os lazaristas eram enviados para os campos, geralmente um ou dois anos após formados. Eram mandados aos mais diferentes locais, por interesse da própria congregação da Missão ou por solicitações de Bispos e autoridades civis. No primeiro caso, as despesas ficavam a cargo

¹⁰³ O texto usado foi “Missions de l’intérieur au XVIIe siècle”¹⁰³, no qual Delumeau analisou as missões lazaristas nos campos franceses a partir de hagiografias sobre Vicente de Paulo, 224 conferências e sermões. Este é o oitavo capítulo do livro “Um chemin d’Histoire- Chrétiénte et christianisation” (1981).

¹⁰⁴ Em seu artigo intitulado “Les missions des lazaristes en Haute-Bretagne au XVIIe siècle” de 1982, Lebrun faz um estudo até então inédito sobre as missões lazaristas na Alta Bretanha entre os anos de 1645 a 1700. Para tanto, utiliza um *Diário de Missões* encontrado por ele no arquivo da Diocese local. Tal documento traz relatos minuciosos sobre as missões, acerca das atividades dos missionários, as dificuldades, a situação religiosa da localidade, se ao final conseguiram desenvolver seus trabalhos.

¹⁰⁵ Usamos os trabalhos sobre os vicentinos em Portugal do historiador Eugênio dos Santos: “Missões no interior de Portugal na Época Moderna: agentes, métodos e resultados” e “Missões e missionários no interior da Região de Guimarães (Século XVIII)”. A documentação usada pelo autor é composta por relatórios de missões, assim como os sermões utilizados por eles.

¹⁰⁶ Deve-se destacar primeiramente, que tais textos nunca foram utilizados no Brasil para pensar os vicentinos.

da companhia e os missionários não dependiam das finanças das paróquias visitadas. Quando eram chamados por externos à congregação, os custos das missões geralmente eram pagos por eles (LEBRUN, 1982, p. 20; 24; SANTOS, 1984, p. 31 e 32).

Ao sair para as missões, os vicentinos eram obrigados a levar “sempre consigo o mandado dos Bispos, em cujas as Dioceses” fossem atuar. O intuito era que mostrassem “aos párocos e outros Superiores das Igrejas, para onde” [...] iriam.¹⁰⁷ Deve-se destacar que uma das decisões do Concílio de Trento foi que os missionários precisariam de autorização diocesana para praticar suas atividades. Assim, a Igreja pretendia ampliar seu controle institucional e utilizar também os missionários como vigilantes nas paróquias.

Nesse sentido, São Vicente recomenda que ao fim das missões nas Dioceses, os lazaristas tinham que contar “o que nela[s] se tem passado aos ditos Bispos”.¹⁰⁸ Assim, o prelado teria uma noção dos problemas ou eventuais “desvios” locais. Um dos pontos que chama a atenção nas regras é que São Vicente se preocupa bastante com o relacionamento entre os párocos locais e os missionários. Ele recomendou que:

Na entrada e saída da Missão, todos pedirão a benção aos párocos e na sua ausência, a seus vigários; e nada farão de importância, sem primeiro lhe terem comunicado, nem obrem alguma coisa contra sua vontade.¹⁰⁹

São Vicente sabia que os conflitos com o clero local poderiam acarretar impedimentos e disputas durante as missões. Por isso, exortava seus “filhos” a obedecer e respeitar os párocos e vigários. Não poderiam fazer ou modificar nada na aldeia sem a permissão do pároco local. Sobre isso, Giacomo Martina (2003, p. 92) elucida que os missionários [...] “nem sempre eram acolhidos com entusiasmo pelo clero local, que em síntese, se via suplantado”. Outra recomendação é que não deveriam “dirigir os outros”, apenas aqueles do seu próprio grupo, pois estavam ali como visitantes.¹¹⁰ Isso demonstra as várias nuances do poder episcopal, pois além da direção dos padres seculares locais, os bispos ficavam responsáveis por coordenar os lazaristas. Qualquer problema que viesse a ocorrer entre esses grupos, seria de inteira responsabilidade do prelado.

¹⁰⁷ *Regras ou constituições comuns da Congregação da Missão* (1658), cap. 11, art. 5, p. 35. Arquivo D. Viçoso, RPPN – Santuário do Caraça - MG.

¹⁰⁸ *Regras ou constituições comuns da Congregação da Missão* (1658), cap. 11, art. 5, p. 35. Arquivo D. Viçoso, RPPN – Santuário do Caraça - MG.

¹⁰⁹ *Regras ou constituições comuns da Congregação da Missão* (1658), cap. 11, art. 6, p. 35. Arquivo D. Viçoso, RPPN – Santuário do Caraça - MG.

¹¹⁰ *Idem*, art. 2, p. 34.

Segundo Eugênio dos Santos, os vicentinos saíam para as atividades nos campos portugueses, geralmente em uma equipe formada por três a cinco missionários, sem auxiliares. Nesse grupo, “havia sempre um diretor e cada um dos membros tinha tarefas específicas a cumprir, porque a missão implicava trabalho árduo e contínuo”. (1984, p. 41). Na Alta Bretanha francesa, por sua vez, eram apenas dois ou três lazaristas, mas levavam uma comitiva maior, composta por “um clérigo do seminário, diácono e subdiácono, o que assegura o catecismo e a ‘leitura na mesa’ e um irmão coadjutor, que se encarrega do ‘temporal’ e especialmente da cozinha” (LEBRUN, 1982, p. 24)¹¹¹.

Algo semelhante ocorria com jesuítas e oratorianos, no século XVIII, em Portugal, pois saíam em duplas, mas eram acompanhados por uma comitiva maior, formada por “meninos órfãos, adestrados no catecismo e cânticos da paixão, ou então irmãos coadjutores” (SANTOS, 1984, p. 41). Percebe-se então alguns pontos diferentes no grupo que acompanhava os vicentinos, nesses dois locais. Na França, ainda no século XVII, havia um maior investimento da própria Diocese para a realização das missões. Isso mobilizava, portanto, padres seculares e leigos, que deveriam contribuir para os trabalhos. Devemos salientar que o Concílio de Trento era recente e os esforços dos bispos para reformar as Dioceses¹¹² justificam esse fato.

As missões duravam em média um mês em cada aldeia, “muito raramente menos, muitas vezes mais”. O ritmo da atividade lazarista foi de três missões ao ano na Alta Bretanha, no final do século XVII e duas vezes ao ano em Portugal, no século XVIII (LEBRUN, 1982, p. 17; SANTOS, 1984, p. 41). Todavia, enquanto jesuítas e oratorianos “fortemente empenhados em tarefas domésticas, só episodicamente podiam partir por períodos longos [...] os vicentinos [...] saíam de casa por períodos às vezes superiores a dois anos, itinerando permanentemente” (SANTOS, 1984, p. 41).

Apesar de seu fundador ter recomendado que as missões fossem realizadas apenas nas zonas rurais, o Diário das Missões, analisado por Lebrun, mostra que [...] principalmente no início da sua instalação na Alta Bretanha, não pregaram apenas nos campos, mas também em pequenas cidades. Tal adaptação do modelo se deveu às demandas religiosas locais, pois a situação dessas paróquias estava semelhante à do campo. O número de fiéis que compareceram as missões foi maior que nas aldeias, foram em busca de ouvir as pregações e confessar-se (LEBRUN, 1982, p. 23).

¹¹¹ Tradução nossa para: “Généralement, les lazaristes ne sont que deux, parfois trois, presque toujours accompagnés par un clerc du séminaire, diacre ou sous-diacre, qui assure le petit catéchisme et la ‘lecture à table’, et par un frère coadjuteur (23) qui se charge du « temporel » et notamment de la cuisine” (LEBRUN, 1982, p. 24).

¹¹² Em Portugal, os lazaristas iniciaram suas missões apenas em 1744 (OLIVEIRA, 2016).

Os períodos escolhidos para efetuar os trabalhos missionários eram embasados nos calendários litúrgico e agrário. O calendário litúrgico¹¹³ regia as solenidades religiosas como advento e quaresma; e o agrário, os períodos das sementeiras, colheitas e vindimas nos campos (SANTOS, 1984, p. 33).

Os lazaristas que atuaram na Alta Bretanha optaram por seguir o calendário agrário, evitando cuidadosamente os meses de verão e outono (julho, agosto, setembro, junho e outubro). Além das chuvas que “incham os rios e tornam as estradas intransitáveis”, não queriam que os trabalhos coincidisse com “as tarefas campestres”, que dificultavam a reunião de um grande número de pessoas. Dessa forma, os meses mais propícios para os trabalhos vicentinos eram de novembro a maio, na Alta Bretanha¹¹⁴. Em Portugal, outro entrave às missões eram os “espetáculos públicos, como comédias, coros, touros”. Era necessário o fim dessas festividades para o início das incursões nas aldeias (LEBRUN, 1982, p. 17 e 19; SANTOS, ANO, p. 43).

Ao chegarem nas vilas, se hospedavam

em conventos, na misericórdia, na residência paroquial ou em outra casa, se aquelas não existissem, e como se alimentavam do que lhes era oferecido, pouco dispendiam. Mas esse levavam-no já de casa, sem nada poderem aceitar para si. Era à comunidade como tal que competia assumir tais encargos (SANTOS, p. 1984, p. 44)

Assim, não aceitavam doações diretas e nem empréstimos para se hospedar em albergues. Os jesuítas e oratorianos, por sua vez, aceitavam doações ou fundações pias para isso e com seus rendimentos pagavam transportes, instalações” etc (SANTOS, 1984, p. 44).

Segundo Lebrun, os vicentinos que analisou relatam diversas vezes em seu diário “os problemas que eles encontram para viver no local por várias semanas”. (LEBRUN, 1982, p. 25). Optaram por evitar ficar muito tempo no Seminário local, “para o bem maior da missão e da conveniência e liberdade de seus trabalhadores”¹¹⁵ (Saint-Juvat, 1682). Assim, buscavam manter um certo distanciamento do Reitor, também lazarista, a fim de terem liberdade nas ações da missão. Para aquele grupo, a melhor solução seria “uma casa cedida gratuitamente ou

¹¹³ Esse calendário era mais utilizado nas missões urbanas; nas missões de interior, era usual o calendário das colheitas.

¹¹⁴ No Diário das Missões, os vicentinos analisam a geografia local, o cotidiano da vida rural, o clima, as chuvas e como tais fatores podem afetar o desenvolvimento das ações. Esse relatório servia para elucidar os seus sucessores do que encontrariam e como deveriam lidar com as intempéries locais

¹¹⁵ Saint-Juvat, 1682 *apud* LEBRUN, 1982, p. 25.

alugada a um preço modesto por um piedoso secular”¹¹⁶. É interessante destacar que em certa medida destoava do recomendado por São Vicente nas Regras.

Ao se instalarem em alguma casa da vila, os vicentinos iniciavam suas atividades missionárias com a licença do bispo, tais como *confissões gerais, catecismos, batismos, casamentos, pregações e sermões*. Esses exercícios durariam no máximo cinco semanas e se encerravam com uma “comunhão e procissão geral, e alguns dias depois a despedida dos habitantes” (LEBRUN, 1982, p. 25)¹¹⁷.

Os exercícios das missões na Alta Bretanha ocorriam

todos os dias, exceto um dia da semana, chamado de “recreação”, geralmente na quinta-feira, e consistem principalmente em pregações, catecismos e confissões. Os sermões acontecem na igreja, de manhã, bem cedo, às quatro ou cinco horas, e à tarde às seis horas” (LEBRUN, 1982, p. 25)¹¹⁸.

Passado algum tempo de pregação, os padres lazaristas perceberam que os sermões da manhã não reuniam tantas pessoas, pois era “mais conveniente” para os camponeses ir assistir as pregações à noite. Isso porque o horário matutino era usado para realizarem suas tarefas rurais ou domésticas (*Idem*, p. 26).

Enquanto os sermões eram reservados aos adultos, o catecismo era destinado às crianças. Aplicavam-se dois tipos de catecismos: um para crianças prestes a realizar a comunhão e ou outro para as menores, entre sete e dez anos. O primeiro era aplicado pelo padre secular que acompanhava os missionários e o segundo, por seminaristas. Tais atividades eram realizadas no início da tarde e muitas vezes os adultos iam participar da atividade (LEBRUN, 1982, p. 27).

Em 1613, São Vicente proferiu um sermão sobre a importância do catecismo nas missões, quando ainda atuava nos campos da família Gondi. Para ele,

O catecismo é esse livrinho [...] onde se contém o que o cristão está obrigado a saber e a crer, e que foi escrito para a instrução do povo, para que conheça o que tem que saber e fazer. Ensina quem é o que merece o título de cristão, a finalidade pela qual foi criado o homem, como existe um só Deus em três pessoas e três pessoas em um só Deus, os mandamentos de Deus e de sua Igreja, os sacramentos e o exercício do cristão; enfim, tudo o que estamos

¹¹⁶ Guilliers, em 1682 *apud* LEBRUN, 1984, p. 25.

¹¹⁷ Tradução nossa para: [...] “la procession générales, puis quelques jours après l'adieu aux habitants” (LEBRUN, 1984, p. 25).

¹¹⁸ Tradução nossa para: “Les exercices ont lieu tous les jours, sauf un jour par semaine, dit de ‘récréation’, généralement le jeudi, et consistent essentiellement en prédications, catéchismes et confessions. Les prédications ont lieu dans l'église, le matin, très tôt, à quatre ou cinq heures, et le soir à six heures” (LEBRUN, 1982, p. 25).

obrigados a saber, reduzido todo ele a um pequeno volume e com um método que possibilita aprendê-lo em pouco tempo.¹¹⁹

Assim, São Vicente define o que para ele seria o catecismo e estimula seus missionários a seguirem esse trabalho durante as missões. O catecismo teve uma função central no catolicismo dos séculos XVII e XVIII: a de instruir as crianças das aldeias sobre a fé católica, disputando espaço com o protestantismo. Mas também auxiliou na conversão de protestantes na Europa e dos “infiéis”¹²⁰ nos países conquistados pelas nações europeias.

Os sacramentos do batismo e casamento também poderiam ser realizados ao lado dos párocos, quando fossem necessários nas paróquias. Nesses locais, em particular, não foram executados, provavelmente porque não houve necessidade.

As pregações, por sua vez, eram as atividades de maior relevância nas missões lazaristas. Delas dependia a compreensão e o arrependimento dos pecados, o que levaria à confissão. Os sermões usados nas prédicas podiam ter sido escritos por São Vicente ou estar em manuais de missões¹²¹. No entanto, o mais comum era que o próprio missionário escrevesse seus sermões, inspirando-se no evangelho, nas falas vicentinas e nas de outros missionários (SANTOS, 1984, p. 46).

Segundo Delumeau, as homilias mantinham questões e discussões bíblicas, davam exemplos da época de Jesus e geralmente eram preparadas na capital Paris. Todavia, consegue-se ter uma ideia do cotidiano dos campos franceses a partir da leitura desses documentos, pois os lazaristas escreviam os seus textos a partir de experiências concretas no meio rural. Assim, adaptavam sermões estereotipados à realidade camponesa da época (1981, p. 154).

Em carta circular do ano 1739, os dirigentes da Congregação solicitaram àqueles lazaristas que trabalhavam como professores que tirassem um tempo para se dedicar às missões, a partir da elaboração de Sermões.

Ninguém é mais apto [a ter um sermão] usado nas missões do que aqueles que, tendo ensinado teologia, estão em bom estado e resolvem casos com mais luz

¹¹⁹ Tradução nossa para: “El catecismo es ese librito que veis, donde se contiene lo que el cristiano está obligado a saber y a creer, y que se ha escrito para la instrucción del pueblo, para que sepa lo que tiene que saber y hacer. Enseña quién es el que merece el título de cristiano, la finalidad para la que ha sido creado el hombre, cómo existe un solo Dios en tres personas y tres personas en un solo Dios, los mandamientos de Dios y de su iglesia, los sacramentos y el ejercicio del cristiano; en fin, todo lo que estamos obligados a saber, reducido todo ello a un pequeño volumen y con un método tal que es posible aprenderlo en poco tiempo”. Sermón de San Vicente sobre el catecismo, Doc. 17 [14, XIII, 25-30]. In: Obras Completas de S. Vicente, Tomo 10, p. 35.

¹²⁰ Forma como eram chamados os povos ameríndios, que não conheciam o cristianismo. O empenho da Propaganda Fide foi crucial para conversão os indígenas brasileiros e de outros territórios ao cristianismo.

¹²¹ Podemos citar os manuais: Regulamento para os que vão à missão; “Semons de Saint Vincent de Paul, de ses coopérateurs et successeurs immédiats pour las missions des campagnes” (1712) (SANTOS, 1984, p. 40; DELUMEAU, 1981, p. 154).

e segurança, e pregam com maior força e menos perigo de ferir dogmas, como às vezes acontece com aqueles que não estudaram o suficiente.¹²²

Dessa forma, a direção da Congregação preocupou-se com a formulação e o conteúdo dos sermões que seriam levados aos campos. A fim de evitar problemas com relação a erros ou discordâncias teológicas, precisaram que os padres mais instruídos em *Moral e Dogma*, no caso, professores dos seminários, escrevessem os textos e repassassem aos missionários. Queriam, dessa maneira, a segurança de que a Congregação teria pregações alinhadas às diretrizes tridentinas.

Outra recomendação foi a de preparar cursos sobre pregação nos seminários da Congregação, para que os jovens missionários pudessem conduzir as missões de maneira mais “sólida” e “segura”:

[...] a Assembleia julgou aconselhável dar um certo número de métodos [de pregações] [...] aos sacerdotes recém-ordenados [...] Seria muito útil para a Companhia ter um curso perfeito de pregação para as missões, e assim que Deus nos desse alguém que tivesse tempo de realizar, nós faríamos isso imediatamente; mas este trabalho é ir longe, se você tem padres que ainda são jovens e inexperientes, peço-lhe, senhor, que lhes empreste, enquanto isso, a melhor pregação que você tem, para que eles possam tirar cópias e estudar.¹²³

Para que os jovens missionários pudessem saber escrever os sermões, era necessário que tivessem uma preparação ainda nos seminários da Congregação da Missão. Portanto, precisavam aprender os métodos próprios da Congregação para elaborar suas pregações ao estilo vicentino. Assim, os futuros missionários deveriam ser treinados desde cedo na pregação e no exercício das atividades em missão¹²⁴.

O assunto dos sermões e pregações era bastante recorrente entre os dirigentes da Congregação. Isto porque precisavam preparar bem os missionários recém-formados para que

¹²² Tradução nossa para: [...] “Nul n’est plus propre à faire utilement les missions, que ceux qui, ayant enseigné la théologie, sont en état et de résoudre les cas avec plus de lumière et d’assurance, et de prêcher avec plus de solidité et moins de danger de blesser les dogmes, comme il arrive quelquefois à ceux qui n’ont pas assez étudié”. Carta circular do Superior da Congregação da Missão de 25.01.1738. In: Circulares, vol. 1: 1642-1762. Cartas circulares do Superior Geral, p. 544. Disponível em: http://via.library.depaul.edu/cm_clsg/3.

¹²³ Tradução nossa para: “[...] l’Assemblée a jugé à propos que l’on en donnât un certain nombre de solides et méthodiques aux prêtres nouvellement ordonnés, sur lesquelles ils se puissent former. Il serait très utile à la Compagnie d’avoir un cours parfait de prédications pour les missions, et sitôt que Dieu nous aura donné quelqu’un qui ait le temps d’y vaquer, nous y ferons travailler incessamment ; mais ce travail étant pour aller loin, si vous avez chez vous des prêtres encore jeunes et non expérimentés, je vous prie, monsieur, de leur prêter, en attendant, les meilleures prédications que vous ayez, afin qu’ils en tirent des copies et qu’ils les étudient”. Carta circular do Superior da Congregação da Missão de 27.08.1673. In: Circulares, vol. 1: 1642-1762. Cartas circulares do Superior Geral, p.148. Disponível em: http://via.library.depaul.edu/cm_clsg/3.

¹²⁴ Carta circular do Superior da Congregação da Missão de 27.08.1673. In: Circulares, vol. 1: 1642-1762. Cartas circulares do Superior Geral, p.148 e 149. Disponível em: http://via.library.depaul.edu/cm_clsg/3.

pudessem pregar de modo útil, de maneira que todos entendessem e pudessem aproveitar os ensinamentos¹²⁵.

Nesse sentido, os missionários deveriam escrever seus sermões ou basear-se em textos escritos por outros missionários. [...] “Para uma primeira campanha, [bastava] ter meia dúzia de sermões”, que seriam apresentados e possivelmente aprovados pelo qualificador¹²⁶.

Ademais, a pregação precisava seguir as normas e métodos estabelecidos por São Vicente. Tal método de pregação era próprio daquela congregação e diferia-se dos que eram utilizados por outros grupos de missionários. Pensamos esse modelo de pregação como uma adaptação feita por São Vicente para levar a mensagem evangélica aos campos.

O “método” de pregação lazariana consistia em “pregar como Jesus e os apóstolos”, com “simplicidade, familiaridade e sensibilidade”. A ideia do fundador era que a linguagem deveria ser clara, de modo que todos os camponeses pudessem entender. A oratória, portanto, deveria ser adaptada ao público, para que pudessem retirar dela os ensinamentos.¹²⁷

São Vicente afirma que seu método se contrapõe à “ostentação de oratória” rebuscada e cheia de aparatos. Para ele, os pregadores que assim entoam seus sermões, ansiavam pregar para si mesmos, alimentando sua vaidade e orgulho. Sem praticar o mais importante, a caridade de auxiliar os pobres em sua salvação¹²⁸.

Nesse sentido, seu método seria o “mais eficaz”, pois permitia que “as pessoas enxergarem os motivos para detestar os pecados e vícios”. Os missionários seguiriam três etapas na pregação: 1) falar os *motivos* pelos quais as pessoas deveriam amar as virtudes e rejeitar os pecados; 2) ensinar *no que consistiam* as virtudes e vícios, suas obras, funções e consequências; 3) explicar os *meios* que deveriam seguir para conquistar certas virtudes ou afastar-se do pecado¹²⁹.

Apesar do ensinamento do “método” nos seminários, houve aplicações divergentes da recomendada nos anos posteriores à morte de São Vicente. Na Assembleia do dia 01 de janeiro

¹²⁵ *Repetición de la oración del 16 de agosto de 1655*. In: Obras Completas de S. Vicente, Tomo 11 A, 1982, p. 164.

¹²⁶ “Or, il suffit, pour une première campagne, d’avoir une demi-douzaine de sermons”. *Carta circular do Superior da Congregação da Missão de 01.01.1739*. In: Circulares, vol. 1: 1642-1762. Cartas circulares do Superior Geral, p.544. Disponível em: http://via.library.depaul.edu/cm_clsg/3.

¹²⁷ “¿Y cómo predicaban los apóstoles? Con toda llaneza, familiaridad y sencillez. Esa es también nuestra forma de predicar: con un discurso común, llanamente, con toda sencillez y familiaridad”. *Conferencia del 20 de agosto de 1655 - Sobre el método que hay que seguir em las predicaciones* [134,XI, 257-287]. In: Obras Completas, Tomo 11 A, 1982, p. 165.

¹²⁸ *Conferencia del 20 de agosto de 1655 - Sobre el método que hay que seguir em las predicaciones* [134,XI, 257-287]. In: Obras Completas, Tomo 11 A, 1982, p. 165.

¹²⁹ *Conferencia del 20 de agosto de 1655 - Sobre el método que hay que seguir em las predicaciones* [134,XI, 257-287]. In: Obras Completas, Tomo 11 A, 1982, p. 168-172.

de 1712, relatou-se um caso de jovens missionários que pregaram as missões de forma “não proporcional à capacidade das pessoas pobres do campo, e muito distantes da simplicidade, clareza e método introduzidos na Companhia por M. Vicente” [...] ¹³⁰. Para solucionar tal querela, alguns membros da Congregação trabalharam

[...] durante quase três meses, para revisar e corrigir cerca de cinquenta peças de missões, seguindo o método e o estilo da Congregação. Esperamos [...] transcrevê-los e enviar uma ou duas cópias para cada uma de nossas casas, para que nossos jovens sacerdotes possam ver modelos de treinamento na composição de sermões missionários, e que aqueles os que não são capazes de compor solidamente de si mesmos podem pelo menos aprender um número suficiente de peças para trabalhar efetivamente nas missões. Este trabalho certamente não será na última perfeição, mas será sólido, e proporcional ao fim proposto pela Companhia, e ao alcance dos pobres, sem, no entanto, ficar muito rasteiro [...] ¹³¹.

Na perspectiva vicentina, ao agir dessa forma, corriam perigo os [...] “pregadores que se detêm em belos conceitos, em corrigir seus pensamentos e empregar as palavras que inspira a moda, sem levar em conta o mais proveitoso” ¹³². Os lazaristas, portanto, deveriam “ensinar os elementos fundamentais do cristianismo” em seus sermões, sem grandes aparatos ou fala rebuscada (MARTINA, 2003, p.92).

Os sermões duravam em média uma hora e meia. Os missionários que extrapolassem esse período poderiam ser advertidos pelos superiores por “desobediência formal” ¹³³. As

¹³⁰ Tradução nossa para: “Notre dernière Assemblée générale s’étant plainte que nos jeunes prêtres prêchaient quelquefois en mission des pièces peu proportionnées à la capacité des pauvres gens des champs, et fort éloignées de la simplicité, de la clarté et de la méthode introduite dans la Compagnie par M. Vincent” *Carta circular do Superior da Congregação da Missão de 01.01.1739*. In: Circulares, vol. 1: 1642-1762, p. 357. Disponível em: http://via.library.depaul.edu/cm_clsg/3.

¹³¹ Tradução nossa para: [...] “nous nous sommes appliqués, avec messieurs les assistants et MM. Duplein, Delanion, Capperon et Calos, durant près de trois mois, à revoir et à corriger une cinquantaine de pièces de missions, suivant la méthode et le style propre de la Congrégation. Nous espérons les faire mettre incessamment au net, les faire transcrire, et en envoyer un ou deux exemplaires à chacune de nos maisons, afin que nos jeunes prêtres y puissent voir des modèles pour se former à la composition des sermons de missions, et que ceux qui ne sont pas en état de composer solidement d’eux-mêmes puissent au moins apprendre un nombre de pièces suffisant pour travailler utilement dans les missions. Cet ouvrage ne sera pas sans doute dans la dernière perfection, mais il sera solide, et proportionné à la fin que se propose la Compagnie, et à la portée du pauvre peuple, sans pourtant trop ramper, et c’est tout ce que l’Assemblée a désiré de nous”. *Carta circular do Superior da Congregação da Missão de 01.01.1739*. In: Circulares, vol. 1: 1642-1762, p. 357. Disponível em: http://via.library.depaul.edu/cm_clsg/3.

¹³² Tradução nossa para: “Corren mucho peligro esos pobres predicadores que se detienen en hermosos conceptos, en arreglar sus pensamientos y en emplear las palabras que inspira la moda, sin tener en tanta cuenta lo más provechoso”. *Conferencia del 20 de agosto de 1655 - Sobre el método que hay que seguir em las predicaciones* [134,XI, 257-287]. In: Obras Completas, Tomo 11 A, 1982, p. 175.

¹³³ *Carta circular do Superior da Congregação da Missão às duas Províncias da Itália de 01.01.1749*. In: Circulares, vol. 1: 1642-1762. Cartas circulares do Superior Geral, p. 640. Disponível em: http://via.library.depaul.edu/cm_clsg/3.

práticas e sermões deveriam variar nas missões, pois dependendo das circunstâncias locais, os temas das pregações eram modificados. Os missionários teriam que enfatizar os pontos mais importantes para cada local.

Havia três formas de sermão para São Vicente: uma para ensinar as coisas da fé católica, outra para exortar sobre virtudes e vícios, e a outra mista, para ensinar e exortar ao mesmo tempo. O primeiro tipo deveria ser aplicado aos que não conhecessem as diretrizes cristãs; o segundo para os que conhecessem, mas não seguissem os ensinamentos e o terceiro para os que não estivessem bem instruídos e precisassem afastar-se do “vício”¹³⁴.

Os conteúdos dos sermões variavam conforme as necessidades específicas do local de atuação. Pretendiam desenvolver ao longo das semanas um ensinamento global, sem causar um grande choque inicial pelo medo do inferno. Evitavam ainda ser teatrais, sem “sermões [...] espetaculares” para atemorizar, como faziam capuchinhos e jesuítas (CHÂTTELIER, 1995, p. 62).

Entretanto, segundo Delumeau, os missionários do interior também “utilizaram voluntariamente uma pastoral do terror, a fim de melhor converter os pecadores” (2003, vol. 2 p. 16). Em suas prédicas, eram recorrentes falas sobre: pecados, a morte, juízo final, purgatório, inferno, necessidade da confissão e penitência para salvar-se (DELUMEAU, 2003, vol. 2, p. 16 e 17).

Nesse sentido, segundo Louis Abelly, o lazarista deveria enfatizar nas prédicas:

Sobre a penitência, os fins últimos do homem, a enormidade do pecado, os rigores da justiça de Deus em relação aos pecadores, o endurecimento do coração, a impenitência final, a pouca vergonha, as recaídas do pecado, a maledicência, a inveja, os ódios e inimizades, as injúrias e blasfêmias, a intemperança no beber e comer, e outros pecados semelhantes que se comentem mais comumente entre as pessoas do campo (ABELLY, 1994, p. 12-13).

¹³⁴ Tradução nossa para: “Aun cuando la finalidad de toda predicación consiste en llevar las almas al cielo, todos los que han escrito algún tratado sobre esto señalan tres maneras: una para enseñar, otra para exhortar y la otra mixta, para enseñar y exhortar al mismo tiempo. Cuando se trata de enseñar, se toman como materia las cosas de la fe; cuando se trata de exhortar, se escoge como tema la virtud y el vicio; cuando se buscan las dos cosas, enseñar y exhortar, se enseñan las cosas que pertenecen a la fe y se incita a amar la virtud y aborrecer el vicio. La primera forma es para los que no saben lo que necesitan saber; la segunda, para los que saben, pero tienen necesidad de ser buenos; la tercera, para los que no están bien instruidos y necesitan apartarse del vicio y animarse a la virtud. La primera se llama catequizar y atiende a los niños y a los infieles; la segunda y la tercera se preocupa de los católicos que son ya mayores y tienen cierta instrucción”. *Sermón de San Vicente sobre el catecismo*. In: *Obras Completas de São Vicente*, Tomo 10, p. 35.

Todos esses temas eram abordados de maneira adaptada à realidade rural. Os preceitos cristãos eram unificados às demandas cotidianas dos camponeses. Como nos aponta Delumeau (1981, p. 155), foram incluídos nas homilias lazaristas questões como não roubar por necessidade, pois era uma prática comum em certas localidades. Ou mesmo, não dormir com os filhos bebês na mesma cama para não os sufocar.

Com relação aos cortejos lazaristas que ocorriam ao fim de cada missão, “não se usava o teatro nem procissões penitenciais à luz de archotes. Também não existam as impressionantes cerimônias de encerramento com ‘implantação da cruz’” (CHÂTELLIER, 1995, p. 61-62). O fundador da Congregação recomendou que os cortejos ocorressem sempre sem aparatos ou crianças trajadas de anjinhos (DELUMEAU, 1981, p. 169).

Percebem-se com isso traços da *cultura vicentina* que rompem com alguns elementos da tradição barroca, recorrente nesse período. A esse respeito, Delumeau afirma que “a festa do tipo barroco nem sempre era facilmente imposta e os lazaristas foram ordenados a não chocar acerca disso, as mentalidades e suscetibilidades locais dos sacerdotes” (*Idem*).¹³⁵

Além disso, pudemos perceber que a cultura vicentina é primordialmente missionária e adaptável. Os elementos ortodoxos, como, regras, valores, modelos e estruturas são readequados à situação do local de atuação. Portanto, essa cultura é construída no cotidiano dos vicentinos, pelo contato com o outro e tem como pano de fundo os princípios congregacionais.

Por fim, este capítulo nos possibilitou pensar como a Congregação da Missão atuava durante seus trabalhos missionários. Há um conjunto de regras que deveriam ser seguidas pelos lazaristas, no entanto, muitas vezes foi necessário moldá-las. Foi assim na Europa e nos espaços atlânticos. Nesse caso, observaram-se alguns traços da ortodoxia que foram modificados pelos missionários em diferentes lugares, para atender as insurgências locais.

Mais adiante, quando tratarmos do caso específico do Ceará, essa plasticidade dos lazaristas ficará ainda mais evidente. Adaptavam-se aos espaços de ações por necessidade, mas também para a eficiência do trabalho missionário.

¹³⁵ Tradução nossa para: [...] “la fête de type baroque ne s'est donc pas toujours imposée facilement et les lazaristes avaient ordre de ne pas choquer à cet égard les mentalités locales et les susceptibilités des curés” (DELUMEAU, 1981, p. 169).

CAP. 2 – OS PADRES LAZARISTAS E A REFORMA ULTRAMONTANA NO CEARÁ

2.1 – A Reforma Ultramontana no Brasil

No século XIX, as relações estabelecidas entre o Estado e a Igreja no Brasil foram marcadas por tensões e disputas pelo poder. Segundo a historiografia tradicional sobre a Igreja, isso se deu por conta do modelo de governo adotado pela Coroa Portuguesa, em que “o monarca luso torna-se chefe efetivo da Igreja no Brasil” (AZZI, 1981, p. 2). Tal perspectiva vem sendo contraposta e relativizada a partir de novos estudos na área¹³⁶. Para Marta Bastos, em seu livro “Católicos e cidadãos” (1997), havia uma relação de interdependência entre essas duas instituições, que extrapolava os limites ideológicos e era regido por questões da própria burocracia estatal. Tais práticas governamentais ficaram conhecidas como *Padroado* e *Regalismo*, modelos típicos da monarquia lusitana, mas que no Brasil independente tiveram seus discursos adaptados à influência liberal do período.

O Padroado era um regime no qual os Papas e a monarquia portuguesa podiam favorecer-se mutuamente e legitimarem seu poder. A partir de tais alianças, a Igreja era sustentada financeiramente pelo Estado e o catolicismo era a religião oficial do país. Por sua vez, o Estado tinha o direito de nomear cargos eclesiásticos e usufruir dos dízimos ultramarinos. Ao clero, “foi delegada [...] uma série de funções civis que praticamente os integraram ao funcionalismo público, ao mesmo tempo que lhes dava [...] influência política nas comunidades em que atuavam” [...] (SANTIROCCHI, 2013, p. 01).

Diferindo-se do Padroado, o Regalismo que se desenvolveu em Portugal, intensificou-se sob a influência do *pombalismo*¹³⁷ e significou mudanças realizadas unicamente pelo Estado na estrutura das leis e funções dos poderes civis e espirituais (*Idem*, 2013, p. 16-17). O intuito da Coroa era aumentar seu controle sobre a estrutura eclesiástica. Dessa forma, o rei passou a intervir diretamente nas ações da Igreja nacional, com o Beneplácito Imperial ou *placet*, e o

¹³⁶ Para maiores informações sobre o assunto ver: BASTOS, Ana Marta Rodrigues. *Católicos e cidadãos: a Igreja e legislação eleitoral no Império*. Editora Lumen Juris, 1997. SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Império (1840-1889)*. (Tese de doutorado). Roma: UNIGRE, 2010. VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de Reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*. Editora Santuário, Aparecida, 2007.

¹³⁷ Reforma instituída pelo Marques de Pombal, que se caracterizou pelo seu antijesuitismo e pela tentativa de centralização do governo português, na figura do monarca D. José I. A expulsão dos jesuítas do território brasileiro em 1759 foi um dos principais momentos desse governo, pois expressa a autoridade do Estado sobre a Igreja. Ver: VAZ, Francisco Antonio Lourenço. *Jansenismo e regalismo no pensamento e na obra de D. Frei Manoel do Cenáculo*. In: <http://home.uevora.pt>.

Recurso à Coroa. O primeiro tratava-se do direito do monarca de aceitar, ou não, as bulas, encíclicas papais e outros documentos vindos de Roma, em território nacional. O Recurso à Coroa era usado quando algum clérigo sentia-se injustiçado pela perda de direitos ou cargos eclesiásticos por parte de chefes religiosos e recorriam ao Estado, considerando que tais decisões só poderiam ser legitimadas com a autorização real (CARVALHO, 2007b, p.150; SANTIROCCHI, 2010, p. 28-43).

Após a Independência do Brasil (1822) e o fechamento da Assembleia Constituinte em 1823,¹³⁸ o Imperador D. Pedro I outorgou a primeira Constituição do Brasil (1824). Neste documento foi demonstrado oficialmente o caráter Regalista do governo e foi instituído o Padroado civil. Segundo este documento, o catolicismo continuaria a ser a religião oficial do país, e o monarca teria o direito de:

[...] II. Nomear Bispos, e prover os Benefícios Ecclesiasticos. [...] XIV. Conceder, ou negar o Beneplacito aos Decretos dos Concilios, e Letras Apostolicas, e quaesquer outras Constituições Ecclesiasticas que se não oppozerem á Constituição; e precedendo aprovação da Assembléa, se contiverem disposição geral [...].¹³⁹

Para o historiador Dilermando Vieira (2007), “ali se legitimava a tutela que o Estado estava impondo sobre a Igreja em nome da legitimação de um [...] ‘direito’” (2007, p.50). Ademais, os clérigos tornaram-se agentes imperiais, fazendo parte do corpo burocrático estatal, distribuídos em cargos públicos e trabalhando nas mesas eleitorais durante as eleições. Os párocos cuidavam das mesas e podiam alterar a votação a favor do seu partido político, fazendo parte do corpo burocrático estatal (SANTIROCCHI, 2013, p. 03).

O Clero nacional teve na primeira metade do século XIX uma maior tendência liberal e revolucionária¹⁴⁰, pela “influência das ideias racionalistas e liberais” [...] importadas da Europa, principalmente da França e de Portugal (AZZI, 1981, p. 9). Após a expulsão dos jesuítas do Brasil pelo Marquês de Pombal (1699-1782) em 1759, essas tendências conseguiram entrar no

¹³⁸A Assembleia constituinte foi formada por cem deputados, sendo que dezenove deles eram clérigos. Essa assembleia deliberou e aprovou medidas para a organização do Império, no entanto, defendia posições por vezes liberais. O imperador, portanto, decidiu desfazer a assembleia e assinar uma constituição que atribuía a ele maiores poderes sobre o Brasil (VIEIRA, 2007, p. 48-49).

¹³⁹Constituição Política do Brasil Império (1824).

Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm. Acesso em: 10/01/19.

¹⁴⁰ Ao destacar uma maior tendência liberal e revolucionária, queremos enfatizar que o clero no Primeiro Reinado e Regência, envolveu-se em revoltas, política e outras questões seculares.

território brasileiro, devido à precariedade da disciplina eclesiástica e à administração dos Seminários pelos *jansenistas*¹⁴¹ (CARVALHO, 2007a, p. 183).

O Seminário de Olinda (1800), por exemplo, foi um dos maiores centros formadores de um clero liberal, revolucionário e de ideias regalistas. Os clérigos formados nessa instituição tiveram uma participação bastante ativa na política e passaram a ser vistos como uma ameaça à estabilidade do Governo Imperial. Isso se deveu à participação de vários deles em revoltas de caráter emancipatório, como a Revolução Pernambucana de 1817 e a Confederação do Equador (1824) (VIEIRA, 2007, p. 34-37; SANTIROCCHI, 2013).

O avanço dos padres ultramontanos no Brasil ocorreu de forma vagarosa, entre Primeiro Reinado e o Período Regencial (1831-1840), vindo a ascender de fato apenas no Segundo Reinado (1840-1889). Segundo Santirocchi (2010), as ideias reformadoras se desenvolveram no Brasil, sendo posteriormente consolidadas pelos bispos diocesanos, em conjunto com os padres europeus que vieram ao Império e brasileiros que foram estudar na Europa. Além disso, o próprio clero nacional que fez parte da Constituinte (1823) e foi eleito para o Parlamento em 1826, “tornaram-se mais conservadores, ao passo que a Igreja e o papado iam sendo atacados” (VIEIRA, 1980, p. 34). Foram chamados para o Brasil, Núncios e Internúncios Apostólicos (1829),¹⁴² assim como missionários de ordens religiosas: lazaristas em 1819, capuchinhos e os jesuítas que retornaram em 1840¹⁴³.

Durante a Regência, a vinda dessas ordens para o Brasil provocou um enfrentamento direto entre liberais e ultramontanos no Parlamento, pois o partido liberal alegou que os jesuítas estavam entrando no país disfarçados de lazaristas e capuchinhos. As leis pombalinas antijesuíticas legitimavam o projeto que ficou conhecido como “antifrades” e expressava o desejo de afastar o clero conservador do país. Os mais conservadores se uniram contra tal ideia. Liderados por D. Romualdo Antônio de Seixas (1787-1860), Arcebispo da Bahia e D. Marcos Antônio de Sousa (1771-1842), Bispo do Maranhão, opuseram-se a esta deliberação (*Idem*, p. 32-37).

¹⁴¹ O jansenismo foi uma doutrina reformista católica do Século XVII, criada por Fleming Cornelius Otto Jansen (1563-1638), Bispo francês. Esse movimento incentivava a mudança da teologia católica tomista, para a agustiniana. Os preceitos jansenistas, apesar de combaterem o protestantismo, são semelhantes aos do Calvinismo, como a ideia de predestinação. Outra característica jansenista importante é a oposição aos jesuítas, por isso que o Marquês de Pombal os enviou ao Brasil para administrar os Seminários (VIEIRA, 1980, p. 29-32).

¹⁴² Os Núncios apostólicos eram representantes da Santa Sé, posto ocupado geralmente por Arcebispos experientes que já tinha cumprido outras funções pontifícias como Encarregado Pontifício e Internúncio. Os Internúncios eram representados por Arcebispos com menos experiência que os Núncios (Cf. ACCIOLY, 1949 *apud* SANTIROCCHI, 2010, p. 337-338).

¹⁴³ Cabe ressaltar que os padres capuchinhos estavam no Brasil desde a colonização e os jesuítas retornaram de forma clandestina após sua expulsão da Argentina em 1840.

No início do Segundo Reinado, em 1840, o jovem imperador D. Pedro II amadureceu e efetivamente tomou as rédeas do seu governo. O maior esforço empreendido pelo monarca foi em favor da unidade do território nacional. Isto se deveu à crescente centralização do poder imperial, o que divergiu sobremaneira dos movimentos “autonomistas” da Regência (FRAGOSO, 2008, p. 149).

Para enfraquecer a influência exercida pelo clero liberal sobre a população e assim despolitizá-lo, o governo imperial reformulou as leis eleitorais de 1824. Estas foram substituídas pelas leis de 1842 (decreto 157 de 04/05/1842) e 1846 (lei 347 de 19/08/1846) que diminuíram a importância do clero no processo eleitoral, tirando-lhe várias das funções vitais antes exercidas. (SANTIROCCHI, 2010).

Outra medida crucial para desvincular o clero liberal da política foi o crescente apoio imperial à Reforma Ultramontana. O imperador e seus conselheiros perceberam o esforço do clero para manter a ordem e a unidade, como ocorreu na Revolução Liberal de 1842¹⁴⁴. Assim, durante o Segundo Reinado, vários bispos ultramontanos foram nomeados, já que eram vistos como “disciplinados e apolíticos”¹⁴⁵ (*Idem*, 201, p. 190).

Dessa maneira, o Estado pretendeu estabelecer a ordem e se favoreceu com a postura ortodoxa dos ultramontanos. Não obstante, é importante deixar claro que esses religiosos não tinham exatamente a pretensão de ajudar o Estado a se fortalecer. Suas convicções partiram de suas próprias formações religiosas.

Graças à ação do episcopado reformador, movimentos insurrecionais, com ampla adesão de sacerdotes praticamente desapareceram na segunda metade do século XIX, e também a presença de padres no parlamento caiu drasticamente (VIEIRA, 2007, p. 179).

No início, o ultramontanismo foi usado pelo Estado a seu favor. Todavia, acabou por sair do controle e desencadeou uma tentativa de autonomia da Igreja perante o Estado. O Clero ultramontano passou a lutar contra o Regalismo e algumas decisões do Padroado Régio. Nesse período, a Igreja brasileira tomou uma maior “autoconsciência” e “autonomia” com relação ao Estado (FRAGOSO, 2008, p. 143-144).

¹⁴⁴ Movimento ocorrido em São Paulo e Minas Gerais em uma tentativa de sedição. Houve um confronto entre os revoltosos e os conservadores, que tentavam manter a ordem. O clero participou ativamente desse movimento de ambos os lados. Padres liberais, como Diogo Antônio Feijó apoiaram o movimento. Enquanto isso, os futuros bispos D. Viçoso e Joaquim de Mello tiveram uma postura contra o movimento, apoiando a “ordem e a autoridade instituída” pelo governo (SANTIROCCHI, 2013, p. 5).

¹⁴⁵ Podemos citar os bispos D. Antônio Ferreira Viçoso, D. Joaquim de Mello, D. Luís Antônio dos Santos, D. Pedro Maria de Lacerda, entre outros.

A Igreja brasileira não aceitou mais estar relegada a uma parte do aparelho burocrático estatal, percebeu-se como um órgão separado do secular. O fim do padroado não foi aceito por todo o clero, pois não pretendiam desvincular-se totalmente do Estado. Queriam apenas exercer seu poder nas questões religiosas.

Essas ideias foram possíveis no Brasil pela influência do Papa Pio IX (1792-1878), que teve a fama entre os liberais, [...] “de ter sido o mais reacionário e ultramontano dos papas até então” (CARVALHO, 2007b, p. 151). Com o ultramontanismo, o Sumo pontífice passou a ter “uma maior concentração do poder eclesiástico nas mãos”, principalmente depois da publicação do dogma da infalibilidade papal (VIEIRA, 1980, p. 33).

O Papa Pio XI publicou documentos como a Encíclica *Quanta Cura* e o *Syllabus Errorrum* (1864), na tentativa de criticar os “erros” do mundo moderno e promover uma maior aproximação dos fieis com relação à Igreja ¹⁴⁶ (SANTIROCCHI, 2010, p. 200). Esses documentos foram de encontro à forma de governo nacional, pois consideravam o *placet* régio ilegal, rejeitavam a subordinação da Igreja pelo Estado e condenavam a maçonaria.

Além disso, trouxeram várias ideias que se contrapunham aos costumes do mundo moderno, como jansenismo, racionalismo, comunismo, liberalismo, deísmo, laicização do Estado etc. Essas ideias culminaram com o Concílio Vaticano I (1869/70) ¹⁴⁷ que reuniu eclesiásticos de todo o mundo e no qual foram reafirmados alguns dogmas tridentinos e traçadas as metas para a Reforma ultramontana (MARTINA, 2005, p. 240).

Para a Igreja brasileira, muitas questões deveriam ser revistas e corrigidas. Uma das discussões mais presentes entre os ultramontanos eram as causas do “afrouxamento da disciplina clerical”. Em documento pertencente à Nunciatura Apostólica e localizado no Arquivo Secreto do Vaticano, isso se deveu:

à extinção e à ruína dos institutos religiosos que davam a tempera ao clero secular; ao regalismo, o padroado, à influência enervante e muitas vezes corruptora do antigo regime; à imperfeição da instrução e educação eclesiástica bebidas nos Seminários; à impureza do meio social que

¹⁴⁶ Documentos formulados pelo Papa Pio IX, a fim de evidenciar os erros e desvios contidos no mundo moderno. A *Quanta Cura* seria uma síntese dos “problemas” enfrentados pela sociedade. Enquanto o *Syllabus* era uma lista detalhada dos erros da modernidade, que complementava a *Quanta Cura*. Assim, Pio IX buscava se opor e reagir à secularização da sociedade que ocorria desde a Revolução Francesa (1789-1799) (MARTINA, 2005, p. 239-240).

¹⁴⁷ O Concílio Vaticano I (1868-1870) organizado pelo papa Pio XI significou uma reafirmação dos dogmas católicos discutidos em Trento, mas agora com relação ao mundo moderno laicizado que após a Revolução Francesa foi levado a se afastar da Igreja, “os deveres fundamentais do cristianismo e os [...] de um católico [...]” (*Idem*, p. 257).

respiramos; ao isolamento em que vivem nossos Párocos; a quase nenhuma vigilância e ação do Episcopado, impedidas pelas grandes distâncias¹⁴⁸.

Devemos levar em consideração que o processo de reforma no Brasil foi se desenvolvendo aos poucos por toda a segunda metade do Século XIX. Conhecendo a realidade da Igreja brasileira, os ultramontanos projetaram várias medidas para reformar o clero e as formas de culto laicas. Algumas medidas foram a construção de Seminários, o recrudescimento da hierarquia, maior intervenção do clero na devoção leiga. A proposta da Igreja era executar “uniformemente em todas as dioceses, no sentido de restaurar a disciplina do Clero, sanar males, reformar abusos, dar todo o decoro e lustre ao culto de Deus, e d’este modo [...] reflorescer a fé, a piedade e os bons costumes entre os fiéis confiados ao nosso zelo pastoral” [...] (*Idem*, p. 60)¹⁴⁹.

Os precursores do ultramontanismo no Brasil foram o bispo de Mariana, D. Ferreira Viçoso (1787-1885)¹⁵⁰ e o bispo de São Paulo, D. Antônio Joaquim de Melo (1791-1861)¹⁵¹. Os seminários construídos durante suas administrações foram os principais centros reformadores. De lá saíram futuros bispos e clérigos que disseminaram a reforma religiosa pelo Brasil. Nesse caso, podemos citar o Colégio do Caraça, administrado por D. Viçoso e o Seminário de São Paulo, construído durante o episcopado de D. Joaquim de Mello.¹⁵²

Para reformar a doutrina e a moral do clero, alguns deles, ao se ordenarem, foram mandados para a Europa, a fim de continuarem seus estudos. No decorrer da Segunda metade dos oitocentos, um longo processo levou à criação de novas dioceses e seminários, reforma na cultura clerical e conseqüentemente uma mudança nos costumes do laicato.

Esse movimento de reforma ultramontana e de uma maior “autoconsciência” da Igreja com relação ao Estado culminou na “Questão Religiosa” ou “Questão dos bispos”. Esse conflito

¹⁴⁸ Busta 67, Fasc. 323, Doc. 4. Alguns pontos da reforma da Igreja do Brasil, *s/d*. Nunziatura Apostolica. ASV. p. 61. Compilado e traduzido por: NOBRE, Edianne. (Acervo Particular). A quem agradeço gentilmente.

¹⁴⁹ Busta 67, Fasc. 323, Doc. 4. Alguns pontos da reforma da Igreja do Brasil, *s/d*. Nunziatura Apostolica. ASV. p. 63. Compilado e traduzido por: NOBRE, Edianne. (Acervo Particular).

¹⁵⁰ Antônio Ferreira Viçoso nasceu em Peniche, Portugal em 1787, teve formação Lazarista na Europa e veio para o Brasil como missionário em 1819. Foi um dos primeiros e principais precursores do ultramontanismo no Brasil, administrou o Colégio do Caraça e foi sagrado bispo da mesma cidade. Atualmente existem inúmeros estudos sobre esse Bispo, tais como: CAMELLO, Maurílio José de Oliveira. *Dom Antônio Ferreira Viçoso e a reforma do clero em Minas Gerais no século XIX*. 1986. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1986; OLIVERIA, Gustavo de Souza. *Aspectos do ultramontanismo oitocentista: Antônio Ferreira Viçoso e a Congregação da Missão em Portugal e no Brasil (1811 – 1875)*. Tese de Doutorado apresentada ao Depto. de História da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2015.

¹⁵¹ Tornou-se bispo da Diocese de São Paulo em 1852, reformou aos ditames ultramontanos, a Diocese paulista. Uma das suas primeiras medidas foi a criação de Seminário diocesano de onde saíram vários futuros bispos ultramontanos brasileiros, inclusive o segundo bispo cearense, D. Joaquim José Vieira (1836-1912). (VIEIRA, 2007, p. 128-136)

¹⁵² Sobre o assunto ver SANTIROCCHI (2010); VIEIRA (2007).

teve seu ápice nas tensões desenvolvidas entre Estado e Igreja no Brasil no Século XIX. Ocorreu em 1872, envolvendo a Igreja brasileira, a maçonaria e o Estado, quando o Pe. Almeida Martins realizou um discurso em homenagem ao maçom Visconde do Rio Branco, por conta da aprovação da Lei do Ventre Livre. Este padre foi suspenso de suas funções eclesiásticas pelo bispo D. Pedro Maria de Lacerda, pois a Igreja condenava as sociedades secretas.

Essa querela repercutiu no Pará e em Pernambuco, regiões que tinham lojas maçônicas tradicionais. Os bispos das referidas dioceses, D. Macêdo Costa e D. Vital, solicitaram que as ordens terceiras e irmandades expulsassem os maçons que estivessem entre os seus membros. Algumas irmandades não obedeceram e por isso foram suspensas de suas funções religiosas. Inconformados, seus participantes utilizaram o Recurso à Coroa para revogar as decisões dos bispos. O imperador acatou, todavia, os bispos não aceitaram a deliberação imperial e continuaram defendendo suas posições. O resultado dessa querela foi a prisão dos bispos por desobediência, sendo condenados a quatro anos de trabalhos forçados. Por conta de pressões do próprio governo e da Santa Sé, o imperador concedeu-lhes anistia em 1875 (FRAGOSO, 2008, p.186-188; SANTIROCCHI, 2010, p.14-15).

Foi nesse contexto de tensões entre a Igreja e o Estado, envolvendo lideranças políticas, ideologias liberais e lojas maçônicas que os padres lazaristas atuaram na Província do Ceará. Todavia, antes de tratarmos dessas questões, é necessário compreender a atuação desses padres no Brasil.

2.2 – Os filhos de São Vicente no Brasil Oitocentista

As tentativas de trazer a Congregação da Missão para o Brasil foram iniciadas em 1640, quando surgiu a proposta feita a São Vicente, por um dos dirigentes da *Propaganda Fide*¹⁵³. A ideia era levar as missões vicentinas aos “países infieis”, como Pernambuco das Índias,¹⁵⁴ a fim de catequizar os nativos. Em resposta à proposta, São Vicente diz que não podia confirmar nada, mas que faria “o possível para abraçá-la”. Todavia, após tais negociações, a solicitação de missionários acabou por ser silenciada (PASQUIER, *s/d*, p. 23).

¹⁵³A Propaganda Fide foi criada em 1622, pelo Papa Gregório XV, com o objetivo da “propagação da Fé [católica] pelo mundo inteiro, com a específica competência de coordenar todas as forças missionárias, de proporcionar diretas para as missões, de promover a formação do clero e das hierarquias locais, de incentivar a fundação de novos Institutos missionários e de prover às ajudas materiais para as atividades missionárias”. Fonte: Congregação para evangelização dos povos. Disponível em:

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cevang/documents/rc_con_cevang_20100524_profile_po.htm

1. Acessado em: 10/06/19

¹⁵⁴Assim era chamado o Brasil no período.

Em 1739, já após a morte de São Vicente, D. Botelho de Mattos¹⁵⁵, arcebispo da Bahia, assistiu a um retiro dos lazaristas em Portugal e solicitou à Congregação que enviassem alguns missionários para a sua Diocese. O arcebispo conseguiu recursos, ofereceu um prédio para a instalação da Ordem, pois acreditava que esses padres poderiam realizar missões junto aos índios e clérigos. No entanto, mais uma vez as expectativas foram frustradas, já que não houve resposta da Congregação (PASQUIER, *s/d*, p. 24-25; SOUZA, 1999, p. 13).

Deve-se considerar que entre o final do século XVII e a primeira metade do século XVIII, a Congregação da Missão consolidou sua posição na França e monopolizou a formação dos sacerdotes franceses (CONTIN, 2019, p. 65).

O século das luzes, entretanto,

marcou o início da derrocada lazarista na França, especialmente após a morte do padre Couty, em 1746. Os ideais iluministas conseguiram penetrar em um grande número de congregados, especialmente nas duas últimas décadas desse século, causando um duplo efeito negativo: a retração para os claustros e a secularização. Além dos prejuízos causados pelos ideais libertários iluministas, as casas lazaristas foram vitimadas durante a Revolução Francesa como foi o caso do saque a São Lázaro em 13 de julho de 1789. Além de São Lázaro alguns conventos foram queimados e muitos congregados perderam a vida. A Congregação só viria a se recuperar novamente durante o superiorato do padre João Batista Étienne, eleito superior em 1843. Conhecido como “o segundo fundador” Étienne esteve à frente de importantes avanços da Congregação ao longo do século XIX (HERRERA, 1949 *apud* CONTIN, 2019, p. 65).

Assim, a instalação da Congregação da Missão no Brasil ocorreu de fato no início do Século XIX, com a vinda de dois padres portugueses, convidados por D. João VI. Os lazaristas eram muito prestigiados pelo monarca português, pois “não criavam obstáculos à ação colonialista da coroa” e nem se envolviam em questões políticas (SOUZA, 1999, p. 14).

A vinda desses missionários para o Brasil seria bastante benéfica à Coroa portuguesa, porque com o padroado e o regalismo, D. João IV poderia interferir diretamente nas suas ações e utilizá-los para acalmar os ânimos políticos de outras Ordens¹⁵⁶. Nesse período, o rei

¹⁵⁵Nasceu em Lisboa, Portugal em 1678, tornou-se sacerdote e bacharel em filosofia e cânones, pela Universidade de Coimbra. Teve uma carreira eclesiástica crescente, marcada por altos cargos. Em 1741 foi sagrado arcebispo da Bahia. Ficou conhecido pela historiografia como “herói da resistência”, durante o período pombalino, por ter de certa forma ficado ao lado dos jesuítas, quando foram expulsos. Para mais informações sobre o assunto ver: VIVAS, Rebeca C. Sousa. *Aspectos da ação episcopal de D. José Botelho de Mattos sob a luz das relações Igreja-Estado (Bahia, 1741-1759)*, Bahia: UFBA, 2011 (Dissertação de mestrado) e SOUZA, Evergton Sales. D. José Botelho de Mattos, arcebispo da Bahia, e a expulsão dos jesuítas (1758-1760), Belo Horizonte, *Varia História*, vol. 24, n. 40, jul-dez 2008, p. 729-746.

¹⁵⁶Alguns membros de ordens como “Mercedários”, “Carmelitas descalços” e “Padres Capuchinhos” foram expulsos do país por realizar pregações que ataçavam o espírito revolucionário.

Precisava de uma pregação que ajudasse a acalmar o ódio dos brasileiros contra os portugueses e pacificar os movimentos pela independência. Era preciso contrapor às pregações revolucionárias das Ordens independentes, congregações mais submissas e obedientes à Coroa, que cuidassem só da pregação da [...] fé católica e só ensinassem a [...] doutrina (SOUZA, 1999, p. 22).

Em 7 de dezembro de 1819, chegaram ao Brasil os padres lazaristas Leandro Rebello Peixoto e Castro (1781- 1841),¹⁵⁷ e seu discípulo Antônio Ferreira Viçoso (1787-1885). Vieram por conta do pedido real para realizar missões junto aos indígenas na província do Mato Grosso. Todavia, ao chegarem ao Rio de Janeiro, souberam que o rei D. João VI, havia desistido de enviar-lhes para esta missão. Seu destino seria então a Serra do Caraça, na província de Minas Gerais. Dessa maneira, sua tarefa era a fundação de um Colégio e um Seminário para a Congregação (PASQUIER, *s/d*, p. 33-37; SOUZA, 1999, p. 21-25).

Essa mudança ocorreu por conta de um testamento em que o eremita Irmão Lourenço¹⁵⁸:

[...] nomeava Sua Majestade herdeiro de todos os seus bens e lhe rogava com instâncias para estabelecer na capela e na casa que acabara de lhe entregar, um hospício de missionários, que não somente se empregassem nos exercícios da missão, como também se aplicassem no importante ministério da educação da juventude [...] (PASQUIER, *s/d*, p. 33-34).

O rei passou à Congregação “as terras e os bens deixados pelo Irmão Lourenço: gado, móveis, Irmandade e Romaria”. Os dois padres chegaram ao Caraça em 15 de abril de 1820, com mais dois acompanhantes, um padre secular e um leigo que decidiu unir-se a eles na missão. As primeiras ações dos lazaristas na província mineira foram as missões populares de evangelização em Catas Altas e Barbacena (SOUZA, 1999, p. 22; 24-25).

O Colégio do Caraça foi aberto com quatro alunos em 1821. Com o passar dos anos, o número de alunos do Colégio foi aumentando. Esse fato se deveu às missões que os padres iam fazendo que chamavam a atenção das pessoas e estas levavam seus filhos para estudar no Colégio e no Seminário. O Pe. Viçoso ficou responsável pela direção da instituição, porém, em 1822, foi chamado por D. Pedro I para assumir a administração do Seminário de Jacuecanga, no Rio de Janeiro (PASQUIER, *s/d*, p. 69-71; SANTIROCCHI, 2010, p. 326-327).

¹⁵⁷Leandro Rabello Peixoto e Castro nasceu no Minho, Portugal em 1781. Formou-se como padre da Congregação da Missão, foi professor de Ferreira Viçoso, com quem veio para terras brasileiras. Foi reitor por duas vezes entre os anos 1820 e 1837. Ao ser transferido para a corte em 1837, tornou-se Vice-Reitor do Colégio Pedro II e passou o resto de sua vida trabalhando em prol da instrução da juventude (ANDRADE FILHO, 2012, p. 74).

¹⁵⁸Foi um eremita que construiu várias capelas em Minas Gerais, inclusive o Santuário do Caraça. Sempre sonhou em criar um Seminário e Colégio para a juventude. Morreu em 1819, legando seus bens ao rei D. João VI e pedindo-lhe em testamento que tornasse seu desejo realidade.

O Pe. Ferreira Viçoso passou 16 anos na direção do Seminário de Jacuecanga, dedicando-se à educação da juventude. Segundo o Pe. Pasquier, para ele, aquela posição era um exílio, pois estava longe dos seus co-irmãos no Caraça. Só em 1837, quando foi nomeado Superior da Congregação da Missão Brasileira é que D. Viçoso retornou ao Caraça (SANTIROCCHI, 2010, p. 327; SOUZA, 1999, p. 26).

A expansão dos Seminários liderados pela Congregação no Brasil iniciou-se nas cidades de Campo Belo e Congonhas do Campo, ambas em Minas Gerais. Em Campo Belo, atual Campo Verde, localizada no Triângulo Mineiro, a Congregação fundou uma casa e um Colégio, que foram doados por populares. Durante a Revolução de 1842 em Minas, os lazaristas fugiram do Caraça e Campo Belo passou a ser a sede da Congregação da Missão até o ano de 1854 (SANTIROCCHI, 2010, p. 327).

Os vicentinos tomaram posse em 1827 do Santuário e da Irmandade do Sr. Bom Jesus de Congonhas do Campo, também em Minas. O Pe. Leandro Rebello foi enviado para lá a fim de fundar o Colégio de Congonhas, que durante os anos de funcionamento adquiriu grande prestígio, “formando muitos personagens importantes para a história da Igreja [...] do Brasil” (*Idem*, p.328).

Durante todo o Primeiro Reinado (1822-1831) e a Regência (1831-1840), o clima de desconfiança contra estrangeiros no Brasil foi aguçado pelo nativismo dos liberais. Além disso, o anticlericalismo e o “antijesuitismo”, presentes no Parlamento, impulsionaram a criação de leis que dificultaram a permanência das Ordens religiosas no país. Os padres lazaristas só conseguiram manter a Congregação no Brasil por terem se desligado dos seus Superiores, tornando-se uma Ordem autônoma (*Idem*, p. 328-329; SOUZA, 1999, p. 30-31).

As relações da Congregação da Missão com o Estado brasileiro, primeiramente a beneficiou, pois com o regime de padroado e o título de Casa Real, os padres ficaram isentos de pagar impostos. Logo após a Proclamação da Independência (1822), a Congregação tornou-se Casa Imperial, a fim de demonstrar que haviam aderido ao movimento emancipatório. No entanto, as concessões governamentais recebidas pelos lazaristas agitaram os ânimos dos liberais mais patriotas, que demonstraram toda sua hostilidade e desconfiança por meio da imprensa, e as principais acusações contra a Congregação era por

Serem estrangeiros, [...] serem **jesuítas falsificados**, [...] das doações feitas ao colégio do Caraça e Congonhas, [...] de não prestar contas de sua administração; e [...] bens imensos que cresciam à vontade [...] os professores eram acusados de ensino defeituoso; de alimentação insuficiente; e os missionários de abusar da simplicidade do povo, de serem pouco reservados

na linguagem, contra incrédulos e libertinos (PASQUIER, *s/d*, p.123). [Grifo nosso]

Com a Constituição de 1824,¹⁵⁹ os lazaristas do Caraça foram obrigados a desfazer os laços de obediência para com os seus superiores em Lisboa (SOUZA, 1999, p. 31). Por conta desta situação, o Pe. Leandro Rebello se tornou o responsável pela Congregação no Brasil e passou a estabelecer relações diretas com a Casa Mãe em Paris. Apenas em 1827 foi nomeado o primeiro Superior Visitador no Brasil, o Pe. Jerônimo Gonçalves de Macedo, criando, assim, a Província Brasileira da Congregação da Missão (SOUZA, 1999, p.31-32).

No ano de 1828, a Assembleia Geral Legislativa optou por proibir a vinda de congregados para o Império e a criação de novas ordens religiosas. Não seria mais permitida a vinda de membros pertencentes às Ordens religiosas europeias e nem poderiam ser criadas novas Congregações em território nacional. Além disso, a publicação dos artigos 79, 80, 81, referentes a crimes públicos, presentes no Código Criminal de 1830, atingiram particularmente as Congregações (*Idem*, p.32). O Código Criminal decretava que era proibido:

Recorrer a uma autoridade estrangeira, quer resida no Império, quer resida fora, sem uma autorização legal, para obter favores especiais, distinções ou privilégios na hierarquia eclesiástica ou a autorização de algum ato religioso, pena de prisão de 3 até 9 meses (CÓDIGO CRIMINAL, 1830 *apud* SOUZA, 1999, p. 32).

A Congregação da Missão brasileira relatou ao Superior Geral em Paris, Pe. Wallye, as novas configurações jurídicas do Império, a fim de conciliar sua obediência à Casa Mãe e sua posição política. Neste sentido, ficou decidido que o Pe. Jerônimo de Macedo teria todos os poderes de um Superior Geral, “exceto o de dispensa de votos, mas podia até nomear o seu substituto”. Não suportando as pressões, esse padre pediu demissão do cargo e nomeou o Pe. Ferreira Viçoso como seu sucessor em 1837 (PASQUIER, *s/d*, p. 131; SOUZA, 1999, p. 33).

Durante o período regencial, os ataques aos lazaristas aumentaram, sendo acusados de estarem burlando a lei do Código Civil, por continuarem mantendo contato com a Casa Mãe em Paris. As denúncias partiram dos próprios alunos, que aos poucos foram deixando o Caraça, assim como seus professores (SANTIROCCHI, 2010, p. 330).

O Governo passou a solicitar da Congregação ofícios das cópias de seus estatutos e o número de alunos do colégio, assim como dos bens imóveis e seus valores; orçamentos,

¹⁵⁹Segundo a Constituição de 1824, recomendava-se “a obtenção de providências para desligar as Ordens Religiosas de seus Superiores em Portugal” (SOUZA, 1999, p.33).

despesas e direito à propriedade. Além disso, passou a cobrar impostos aos padres lazaristas, mesmo eles tendo sido isentados pelo Império. A Congregação se esforçava para dar satisfações plausíveis aos governantes, enviando toda a documentação exigida (PASQUIER, *s/d*, p. 150-154, SANTIROCCHI, 2010, p. 330).

Tendo em vista essa situação, os Superiores da Congregação no Brasil tomaram a decisão de romper com a Casa Mãe em Paris, no ano de 1838. A separação foi necessária, no sentido de manter firme o estabelecimento da Congregação no Brasil. (SOUZA, 1999, p. 34-35). A ruptura com a sede em Paris desagradou a todos os congregados e foi preciso que Afonso de Moraes Torres, Superior Geral no Brasil, na época, formulasse estratégias políticas posteriores, a fim de reatar com Paris.

Para tanto, ele enviou “um requerimento à Câmara, em 1844, que provocou muito tumulto e uma resposta negativa” (*Idem*, p.34). Logo depois, dirigiu-se diretamente ao Imperador D. Pedro II e entregou-lhe um segundo documento que sugeria uma reinterpretação do Código Civil.¹⁶⁰ O pedido foi acatado pelo imperador e em 1845 a ligação com Paris foi reestabelecida, instaurando um período próspero para a Congregação no Segundo Reinado.

Iniciou-se, então, o período conhecido como a Fase Francesa, em que a Casa Mãe de Paris passou a formar e enviar os padres lazaristas para o Brasil. Esse fato possibilitou a expansão da Congregação no território nacional, que passou a atuar em várias províncias do Império, por meio da administração de seminários diocesanos e das missões populares. Vejamos como se deu esse processo no Ceará.

2.3- Poder e religião no Ceará oitocentista

A entrada do catolicismo no Ceará se deu de forma bastante esparsa. Em meados de 1607, durante o processo de colonização, os padres Francisco Pinto e Luís Figueira, pertencentes à Companhia de Jesus, chegaram à cidade de Ibiapaba para catequizar os indígenas. No entanto, esses jesuítas passaram pouco tempo nestas terras, pela recusa dos nativos em serem cristianizados (GIRÃO, 1985, p.40; REIS, 2000, p.26).

Somente a partir de 1695, quase um século depois, é que as terras cearenses foram de fato aldeadas pelos jesuítas, servindo “para marcar a presença portuguesa na região, e para quebrar os últimos focos de resistência indígena criando-se desta forma uma comunicação por

¹⁶⁰ Esse documento sugeria uma possível mudança para o artigo 79 do Código Criminal. Pretendia que com uma autorização governamental prévia fosse permitido “recorrer a uma autoridade estrangeira para dela obter graças espirituais, distinções, ou privilégios na hierarquia eclesiástica ou autorização de qualquer ato de religião” (SOUZA, 1999, p.35).

terra entre o Maranhão e Pernambuco”. Até a expulsão dos jesuítas (1759), o Ceará permaneceu controlado pela Companhia de Jesus na política e religião, com sua economia baseada nas charqueadas (REIS, 2000, p. 28).

Aventa-se que as terras cearenses tiveram uma cristianização tardia, com relação às outras regiões brasileiras, por ser um lugar de passagem, que na visão dos colonos apenas ligava o Maranhão ao Pernambuco, portanto, teve uma povoação lenta. Só em meados de 1730 é que os primeiros núcleos de povoamento foram formados¹⁶¹ e a economia começou a ser movimentada (*Idem*, p. 25).

O Ceará fez parte da Província Eclesiástica da Diocese de Olinda durante os séculos XVIII até a primeira metade do XIX. Esteve, dessa forma, subordinado às decisões eclesiásticas daquele prelado¹⁶². Além da província cearense, o poder religioso e político da Diocese pernambucana se estendeu sobre as antigas províncias de Alagoas, Paraíba e Rio Grande do Norte. Nesse período, sediar uma Diocese significava desenvolvimento e destaque para uma Província, nos aspectos econômicos, políticos e socioculturais. Dessa forma, podemos afirmar que Pernambuco era uma das principais regiões do Norte, detendo grande prestígio social e poder político-econômico.

Em contraposição à Pernambuco, a situação da Igreja cearense em meados de 1840 era bastante precária. Contava com poucas freguesias e era administrada pelos padres visitantes e procuradores da província eclesiástica de Pernambuco. No Relatório de Presidente de Província do mesmo ano, é demonstrada a condição do catolicismo no Ceará:

O culto prestado ao Todo-Poderoso em conformidade com a santa religião que professamos parece estar em decadência nesta Província, como está nas outras províncias do Império. Algumas das igrejas paroquiais acham-se num estado de completa ruína; outras necessitam de reparos consideráveis para que nelas possam celebrar os sacrossantos mistérios da nossa Religião. *Muitas delas não têm os panos do altar nem as vestimentas necessárias para a celebração dos sacramentos e outros ritos. Os párocos (com raras e honrosas exceções) não se preocupam muito com a instrução de seus paroquianos, e, se às vezes lhes propagam a Palavra, não os edificam com o exemplo e a prática das virtudes cristãs que sem dúvida teriam mais efeito do que as frases arrumadas dos sermões.* A esperança da próxima criação de uma Prelazia na Província e a vinda de um Pastor Apostólico que esteja abrasado do zelo religioso e que inicie a reforma dos costumes do clero e do povo deverão consolar-nos¹⁶³.
[Grifo meu]

¹⁶¹ Esses núcleos formaram posteriormente as principais redes urbanas do Ceará Oitocentista como Fortaleza, Aracati, Icó, Baturité, Viçosa e Quixeramubim. (REIS, 2000, p. 25)

¹⁶² É importante ressaltar que o até o ano de 1779, o Ceará foi subordinado politicamente a Olinda, quando conseguiu sua emancipação.

¹⁶³ *Relatório do Presidente de Província*, Francisco de Sousa Martins, 01.08.1840, p. 04. Disponível em: <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/169/>. Acessado em: 29/03/2015.

É visível neste relato que o setor religioso no Ceará precisava de uma maior atenção. A província contava apenas com 30 igrejas e grande parte delas precisava de reparos urgentes, o que mostra o descaso com que eram tratadas. O mesmo pode-se dizer sobre a instrução intelecto-moral do clero que em sua maioria havia ido estudar no Seminário de Olinda e estava envolvido, como ocorria no resto do país, com questões seculares. É nítida, na citação acima, a emergência e expectativa que já se tinha acerca da criação de uma Diocese que reformasse a Igreja cearense, reordenando o clero e o povo.

Outro problema exposto no Relatório de Província do ano de 1841 se refere à indiferença das autoridades com as questões eclesiais cearenses e ao não pagamento dos párocos. Segundo o relatório, a culpa da calamidade religiosa na Igreja do Ceará se devia não só aos clérigos, mas também ao Estado, que não dava a devida atenção às coisas sagradas.

Assim, uma das formas de sanar tais problemas “seria a de criar maior número de freguesias [...] não só para cômodo dos Fieis, como para tirar aos indiferentes o pretexto com que fogem ao cumprimento dos deveres de Cristãos” [...].¹⁶⁴ A Província cearense nesse período tinha cerca de 200.000 habitantes em um extenso território, e havia regiões em que o catolicismo não havia penetrado.

No ano de 1845, o Visitador apostólico, Pe. Antônio Alves de Carvalho, enviado pelo bispado de Olinda respondeu negativamente aos apelos de criação de novas freguesias. Um dos principais motivos para a recusa foi o estado de pobreza que o Ceará enfrentava por conta da seca decorrida naquele ano. Essa seca provocou a morte dos rebanhos bovinos que moviam a economia cearense, pondo fim às charqueadas e estimulando o avanço da agricultura de exportação (REIS, 2000, p. 32-33).

Faz-se necessário ressaltar que na província do Ceará, o poder político local estava concentrado nas mãos de famílias latifundiárias. Os grandes fazendeiros, conhecidos como coronéis, passaram a integrar os partidos políticos das vilas e aldeias, utilizando de seu prestígio econômico e autoridade para dominar a região e se perpetuar no poder por gerações. Assim, foram se organizando em dois principais partidos políticos: liberal e conservador (CORDEIRO, 2000, p. 140 e 141).

Entre os anos de 1850 e 1875, o Ceará deu um grande salto no que concerne ao desenvolvimento político, econômico, social e cultural ocorridos na capital da província, Fortaleza, que se tornou o principal centro político-administrativo. Segundo Ponte (1999, p.24),

¹⁶⁴ Relatório de Presidente de Província do Ceará, 1841, p.6.

esse crescimento econômico da capital se deu pela [...] “exportação da produção algodoeira para o mercado externo, verificado a partir de 1860”. O que se deveu à

interrupção da economia Norte americana do algodão, produzida pela Guerra de Secessão nos Estados Unidos (1861-1865), a cultura desse produto expandiu-se com rapidez nos sertões nordestinos. A província do Ceará transformou-se em um dos principais exportadores de algodão, e a colheita desse gênero espalhou-se por quase todos os seus diferentes espaços climáticos (SANTOS, 2010, p. 53).

A inserção da província no capitalismo agroexportador favoreceu os grandes proprietários rurais (os coronéis) e transformou Fortaleza no principal entreposto comercial cearense. Com tais recursos financeiros, a capital foi modernizada, passando a ter:

[...] calçamentos em algumas ruas centrais, linhas de navios a vapor para a Europa e Rio de Janeiro a partir de 1866, instalação de oficinas na Cadeia Pública, sistema de canalização d’água e Biblioteca Pública (todos de 1867), e a Santa Casa de Misericórdia (1861) [...] (*Idem*).

Em 1875, Fortaleza passou por um remodelamento urbano baseado nas reformas feitas em Paris, promovendo uma disciplinarização urbana que atendia à noção de progresso e civilização almejada pela elite.¹⁶⁵ Para aquele grupo, sua cidade era motivo de orgulho e “modernidade”:

A nossa capital, [...] sem dúvida nenhuma, hoje mesmo é uma das cidades novas do país mais bela pelas suas largas e formosas praças, seu arruamento em linha reta, suas ruas e travessas espaçosas, seus belos e modernos edifícios¹⁶⁶.

Assim como as ruas, a criação de edifícios modernos, que se tornaram símbolos de distinção social, os hábitos da sociedade cearense também foram se modificando, buscando uma aproximação com a modernidade europeia. A elite urbana provincial era letrada e voraz consumidora das ideias ilustradas europeias.

¹⁶⁵ Durante o século XIX, Paris, capital da França, passou por um período de reforma e higienização urbana, planejada pelo imperador Napoleão III (1808-1873) e pelo Barão de Haussmann (1809-1891). Essa reformulação urbana consistiu na substituição de ruas estreitas e desordenadas, por amplas avenidas que ligavam toda a cidade, os *boulevards*. Proporcionou também uma vigilância policial mais eficiente e dificultou a formação de guerrilhas urbanas. Essas reformas francesas “mais do que copiadas, serviram como orientação e respaldo para as diversas reordenações urbanas levadas a efeito nas sociedades ocidentais no século XIX” (PONTE, 1999, p. 25).

¹⁶⁶ *Jornal O cearense*, 13. 01. 1847, n. 16, p. 2. Arquivo: Biblioteca Nacional Digital – Hemeroteca Digital–BND/HD (Brasil) nas próximas citações usaremos a sigla para identificá-lo.

Em contraposição a esse cenário de “aformoseamento da capital”,¹⁶⁷ as aldeias e vilas do interior do Ceará estavam em completa ruína. Faltavam os itens básicos para a sobrevivência das populações sertanejas, além da estrutura material de Igrejas, casas, cemitério, açudes e poços.

Nos jornais, era constantemente denunciado o “cruel abandono” em que se encontravam as vilas interioranas e suas principais construções. As Igrejas eram pequenas e apertadas, muitas vezes precisavam de reparos urgentes. Os cemitérios eram improvisados e a seca de 1877, que se avizinhava, exigia que fossem construídos poços para aplacar a sede da população¹⁶⁸.

Entretanto, o poder político investia os recursos provinciais em obras públicas de grande porte na capital, como por exemplo, faróis e reparo de fortaleza de N. S. de Assumpção, que carecia de “reparos”¹⁶⁹. Os clamores populares só se elevavam com os problemas estruturais vilas interioranas, eram em sua maioria, negligenciados pelos presidentes de província.

As camadas livres e pobres da população rural cearense viviam dos seus trabalhos nas grandes fazendas algodoceiras ou como pequenos proprietários em “minúsculas roças”. Praticavam a agricultura familiar, cultivando mandioca, algodão, feijão e outros gêneros alimentícios que eram consumidos por eles e vendidos nas feiras livres (SANTOS, 2010, p. 54; PINHEIRO, 1989).

Dessa forma, entre o descaso do poder público e as pressões dos coronéis locais, essas pessoas

continuaram a viver em estado de pobreza e miséria, que vieram a ser magnificados na seca de 1877. Com a configuração da estiagem, os sertanejos que não contavam mais com a proteção dos proprietários rurais e antigos compadres tornaram-se retirantes, enquanto outros se utilizaram da violência e do crime para tentar sobreviver ao flagelo (SANTOS, 2010, p. 54).

Nesse contexto de carência institucional no interior e prosperidade econômica na capital, a Diocese do Ceará foi fundada no ano de 1860. Seguindo os apelos do clero cearense na Câmara, como o do Pe. Tomaz Pompeu de Souza Brasil, que escreveu ao Ministério da Justiça do Império sobre a necessidade da criação de uma Diocese para o Ceará. Após o governo imperial ter autorizado a criação de duas novas dioceses no Brasil (Ceará e Diamantina) em 1853, a Santa Sé fez uma série de exigências, dentre elas, a criação de um seminário na

¹⁶⁷ *Jornal O Cearense*, 13. 01. 1847, n. 16, p. 2. Arquivo: (BND/HD)

¹⁶⁸ *Jornal O Cearense*, Santa Quitéria

¹⁶⁹ Tais informações foram retiradas do Relatório de Presidente de Província de 1873, *Obras públicas*, p. 13.

província diocesana. Nessas negociações, o Império brasileiro acabou por atender a todas as deliberações do Vaticano (REIS, 2000, p. 34; 51-58).¹⁷⁰

A Diocese do Ceará foi instituída pela bula papal *Pro Animarum Salute* (1854) e recebeu o *placet* régio no mesmo ano em que foi enviada, sendo executada apenas em 1860. No ano de 1859, o imperador indicou para o cargo de bispo cearense o clérigo Luís Antônio dos Santos (1817-1891), um dos ex-alunos mais destacados Colégio do Caraça e que tinha ido doutorar-se em Roma. A notícia da nomeação do novo bispo teve destaque no jornal *O Cearense*, pois era algo que gerava grande expectativa entre a sociedade daquela província.

Damos parabéns a nossa Diocese, aos nossos patrícios por vermos aproximar-se o termo desse interdito, que até hoje privava a igreja Cearense do seu pastor. Acreditamos que a escolha do governo deverá ter recaído, em um varão respeitável por suas luzes, e costumes, e só fazemos votos para que se realize quanto antes o feliz momento da inauguração do Bispado [...]¹⁷¹.

Em 14 de abril de 1861, D. Luís Antônio dos Santos foi sagrado como bispo em Mariana, pelo seu mestre D. Viçoso e no dia 16 de julho do mesmo ano, [...] “teve lugar na igreja catedral, com todas as solenidades civis e religiosas, o aparatoso ato da posse do Bispo” daquela Diocese¹⁷². O primeiro bispo do Ceará operou visíveis transformações na diocese, reformou a Igreja, o clero e reordenou as práticas religiosas leigas. Todas essas medidas fizeram parte do projeto ultramontano que ele desenvolveu em solo cearense. Isso se deveu à formação moral, intelectual e religiosa desse bispo, como veremos mais amiúde a seguir.

2.4- D. Luís Antônio dos Santos: um bispo ultramontano no Ceará

Dom Luís Antônio dos Santos nasceu em Angra dos Reis – RJ, em 17 de março de 1817 filho de Salvador dos Santos Reis e Maria Antônia dos Reis. Aos quinze anos foi estudar na Casa Pia da Santíssima Trindade de Jacueganga, fundada por Joaquim do Livramento e que era destinada a meninos pobres. “Ali esperava-o um mestre, destinado por Deus a ser o guia, o protetor e o modelo do jovem estudante. Era o virtuoso Padre Antônio Ferreira Viçoso, da

¹⁷⁰ Para mais informações sobre a criação canônica da Diocese cearense, ver Reis (2000).

¹⁷¹ *Jornal O Cearense* de 18.02.1859, Ano XIII, n. 1201, p. 1. Arquivo: Biblioteca Nacional Digital – Hemeroteca Digital – BND/HD (Brasil) nas próximas citações, usaremos a sigla para identificá-lo.

¹⁷² *Jornal O Cearense* de 20.08.1861, Ano XV, n. 1468, p.1. (BND/HD)

Congregação da Missão, modelo dos varões apostólicos” [...] ¹⁷³. Tornou-se então discípulo do Pe. Ferreira Viçoso, que pouco tempo depois foi chamado para dirigir o Colégio do Caraça, no qual também ele estudou:

No Caraça o jovem Luís sentiu-se atraído para a vida mais austera chegando a entrar no noviciado da Congregação da Missão; como porém lhe sobreviesse uma grave moléstia, foi forçado a sair do Noviciado e do clima frio da serra, em busca de um clima mais favorável à sua saúde. Não logrou a enfermidade desviá-lo de seu propósito de consagrar-se a Deus. Curado que foi dos achaques da doença, voltou ao Caraça, onde prosseguiu até o termo os estudos teológicos, não mais como Lazarista, mas como clérigo diocesano ¹⁷⁴.

O Colégio do Caraça juntamente com o Seminário de São Paulo foi o principal centro formador do clero ultramontano brasileiro. Os principais bispos ultramontanos dessa época iniciaram lá sua vida eclesiástica. Antônio Viçoso, lazarista e posteriormente bispo de Mariana, foi o mais importante formador das primeiras gerações de clérigos reformados de acordo com os ditames tridentinos. As ordens religiosas tiveram grande participação nessa mudança de costumes, inclusive a Congregação da Missão, que iremos estudar neste trabalho.

Apesar de não ter concluído os estudos eclesiásticos como lazarista por conta de uma doença, D. Luís tornou-se clérigo diocesano no Caraça, tendo sido ordenado no dia 21 de setembro de 1841 (CÂMARA, 1981, p.54). No entanto, seu contato com a educação instituída pela Congregação da Missão influenciou muito na sua atuação como bispo cearense.

Quando D. Viçoso foi nomeado bispo de Mariana (1844), confiou ao padre Luís Antônio [...] “a direção de seu Seminário, o fez professor de Moral e seguidamente Cônego de sua Catedral” ¹⁷⁵. Podemos observar a confiança e estima que D. Viçoso tinha para com seu ex-aluno. Além disso, a escolha de Luís Antônio como seu sucessor no reitorado do Seminário indicava que este estava apto para tal tarefa e poderia repassar o que ali havia aprendido.

Em 1851, o Pe. Luís Antônio foi para Roma, a fim de cursar doutorado em Direito Canônico junto com seus “futuros colegas de episcopado, os Padres Pedro Maria de Lacerda e João Antônio dos Santos, o primeiro tornou-se bispo do Rio de Janeiro; e o segundo, de Diamantina” (CÂMARA, 1981, p. 55). A Igreja e o Estado brasileiro investiram na formação de um clero instruído e que tivesse contato direto com Roma.

¹⁷³ Álbum Histórico do Seminário Episcopal do Ceará, 1914, p.01. Arquivo: Biblioteca Pública Menezes Pimentel – BPMP (Fortaleza – CE).

¹⁷⁴ *Idem*, p. 02. (BPMP).

¹⁷⁵ Álbum Histórico do Seminário Episcopal do Ceará, 1914, p. 02 (BPMP).

Ao retornar ao Brasil, em 1855, “reassumiu seus antigos cargos [no Caraça]. [...] Além das aulas, acompanhou os lazaristas em várias missões” populares em Minas Gerais (SANTIROCCHI, 2010, p. 250). Ademais, é importante destacar que participou do jornal:

[...] *O Romano*, periódico dogmático, moral e histórico publicado em Mariana sob a direção de D. Viçoso (1851) e seu escrito intitulado *Direitos do padroado no Brasil ou reflexões sobre os pareceres do procurador da coroa e da sessão do conselho de estado de 18 de janeiro e de 10 de março de 1856, por um padre da província do Rio de Janeiro (Idem)*.

Ao tornar-se bispo do Ceará, D. Luís promoveu uma série de mudanças naquela província para efetivar o plano de reforma da Igreja. Podemos destacar as inúmeras Visitas e Cartas pastorais, que foram de suma importância para conhecer as condições em que se encontravam as freguesias cearenses e reorganizá-las. Fundou o Seminário Episcopal do Ceará (1864) e o Colégio da Imaculada Conceição (1865), ambos dirigidos por membros da Congregação da Missão vindos da Europa. Construiu novas Igrejas, freguesias e até o fim do seu episcopado. O Ceará contou com 208 sacerdotes reformados (CÂMARA, 1981, p.57).

A fim de atender às necessidades da sociedade do interior, D. Luís criou o Seminário São José, no Crato, “cuja construção o levou repetidas vezes ao Cariri” (*Idem*, p. 56)¹⁷⁶. Edificou também um Orfanato para as jovens desvalidas, que durante a epidemia de varíola e abrigou um número considerável de meninas que haviam perdido seus parentes.

Durante a Seca de 1877-1879, segundo o Álbum do Seminário, o bispo D. Luís [...] “ia pessoalmente visitar os enfermos, os miseráveis, o Lazareto [...], os abarracamentos, as pocilgas, onde morriam os filhos [...] em busca dos Socorros do Governo Imperial” [...] ¹⁷⁷. Para aplacar os malefícios da seca, consagrou a Diocese ao Sagrado Coração de Jesus, reordenando o antigo culto ao Bom Jesus ou Senhor dos Passos.

O álbum histórico do Seminário Episcopal do Ceará foi produzido para comemorar os 50 anos de existência do Seminário da Prainha e construiu a imagem desse bispo como um verdadeiro redentor e pai do clero cearense. Apesar dos excessos com relação às infinitas virtudes de seu prelado, temos que concordar com o destacado papel que esse bispo representou para a religião católica no Ceará.

Com relação à Questão Religiosa (1875), o bispo D. Luís teve uma posição conciliadora com o governo. Não se envolveu muito no conflito, para não se opor a D. Pedro II, todavia

¹⁷⁶ O Cariri é uma região localizada ao sul do Ceará, composta pelos municípios de Crato, Juazeiro, Barbalha, Missão Velha, Milagres, Mauriti, Brejo Santo, Jardim etc (PINHEIRO, 1950/2010, p.7).

¹⁷⁷ Álbum Histórico do Seminário Episcopal do Ceará, 1914, p. 05 (BPMP).

realizou proibições matrimoniais a membros da maçonaria. Tal atitude pode denotar sua solidariedade para com os bispos D. Vital e D. Macêdo Costa. Obviamente, sua posição equilibrada não agradou à Igreja, pois aquele era um momento decisivo para autoridade da Santa Sé no Brasil (REIS, 2000, p. 59-67; SANTIROCCHI, 2010, p. 251).

Em 1879, D. Luís foi nomeado Arcebispo Signatário no Arcebispado da Bahia. Esse episódio também fez parte dos jogos de poder entre a Igreja e o Estado brasileiro, pois D. Pedro II recusou-se a nomear outro bispo que houvesse participado diretamente da Questão Religiosa. Os enviados da Santa Sé no Brasil, por sua vez, consideravam-no “digno deste cargo pelo seu zelo, doutrina e devoção à Cátedra de Pedro, mas que ele não era a favor de uma ação enérgica contra as irmandades maçonizadas, se opondo à posição da Santa Sé e do bispo D. Macedo Costa!” (AES, Br., *Officio apud* SANTIROCCHI, 2010, p. 251)¹⁷⁸.

O próprio D. Luís não aceitou a nomeação imediatamente e enviou uma carta ao Papa Pio IX “na qual o bispo insistia em recusar a nomeação ao Arcebispado, no entanto, admitia aceitá-lo se, mesmo depois do Papa ler a carta, não mudasse de ideia” (SANTIROCCHI, 2010, p. 254). Contudo, o papa não voltou atrás em sua decisão e em 30 de julho de 1882, D. Luís deixou o Ceará para assumir o arcebispado baiano.

2.5- A Reforma Ultramontana da Diocese cearense

O governo diocesano de D. Luís Antônio dos Santos (1860-1881) foi marcado pela reforma ultramontana, que visava reestruturar o catolicismo cearense, adaptando-o aos moldes romanos. A situação religiosa da Província preocupava o prelado, pois o clero era “indisciplinado” e o povo afastado das práticas sacramentais. Portanto, essa reforma de costumes não ocorreu de maneira simples. A população, muitas vezes, entrou em atrito com a Diocese, gerando conflitos entre eles.

O primeiro bispo cearense tratou de construir novas Igrejas, controlar as Irmandades, melhorar a estrutura das igrejas, mas suas atenções se voltaram principalmente para as reformas doutrinárias e morais. Ele buscou redirecionar e enquadrar as formas de devoção locais, muitas vezes fervorosas e que fugiam das normas da ortodoxia católica. Além de remodelar o clero cearense com a criação do Seminário Episcopal do Ceará e o Seminário do Crato, inaugurando uma nova cultura clerical na Província. O clero reformado deveria estar consciente do seu

¹⁷⁸ Affari Ecclesiastici Straordinari - AES (Vaticano – Itália), Br., *Officio*, 21.11.1879, Fasc. 10, pos. 201, f. 31r-31v *apud* SANTIROCCHI, 2010, p. 251.

estado, não se envolver em questões seculares e servir de modelo de virtude e moral para seus fiéis (ANDRADE FILHO, 2012; CÂMARA, 1981; COSTA FILHO, 2004; REIS, 2000).

Analisaremos as medidas instituídas pelo bispo, na capital Fortaleza e na região do Cariri, para remodelar a Província aos moldes ultramontanos. Apesar dos pontos comuns ao ultramontanismo, não se pode generalizar as ações dos bispos reformistas, mas sim, observar as singularidades das dioceses e os caminhos usados para reformá-las.

Uma das ações que mais merece destaque são as visitas pastorais, praticadas constantemente durante o episcopado de D. Luís. As visitas pastorais eram viagens feitas pelo prelado por toda a Diocese. Foram estabelecidas como obrigatoriedade ainda durante o Concílio de Trento (1545-1563), que ordenava “que os bispos diocesanos deviam visitar as paróquias de suas dioceses de dois em dois anos” (REIS, 2000, p. 41). Todavia, durante parte do Oitocentos, essas visitas não eram constantemente realizadas pelos bispos por conta dos perigos das viagens, das terras inóspitas e sua extensão.

Antes de iniciar as viagens de visitas pastorais, os bispos enviavam às freguesias cartas pastorais. Dessa maneira, o clero e o povo ficavam sabendo que o prelado chegaria até a região. Ademais, estas cartas podiam conter algumas mensagens diocesanas importantes. O Ceará teve apenas uma visita pastoral antes da implantação da Diocese cearense, que foi realizada em 1834, pelo Bispo de Pernambuco, D. João da Purificação Marques Perdigão. O cenário encontrado por D. Luís era semelhante ao de outras províncias do Império, nas quais, segundo a hierarquia católica, o clero estava “diminuído e decaído” (CAMARA, 1895, p. 53 *apud* REIS, 2010, p. 41).

Com a chegada de D. Luís na década de 1860, essa prática se tornaria paulatinamente corriqueira na vida eclesial da Igreja cearense. [...] D. Luís percorreria os sertões do Ceará acompanhado por uma pequena comitiva que incluía escravos, empregados e um cozinheiro. [...] Foram ao todo duas viagens percorrendo todas as freguesias do Ceará. A primeira durou nada menos que seis anos. Por isso as visitas eram realizadas em partes e não na Província toda de uma vez (REIS, 2000, p. 41-42).

As visitas pastorais eram [...] “um instrumento fundamental de controle, provocando, sobretudo medo nos padres e sacerdotes que seriam visitados” (NOBRE, 2011, p.74). Essa foi uma das principais estratégias de reforma religiosa da Diocese para analisar a situação das freguesias, dos párocos e do laicato. Ao mesmo tempo em que serviu para conter a perpetuação dos hábitos seculares do clero, como viver em concubinato e ter filhos ilegítimos.

Com relação aos fiéis, as visitas pastorais pretendiam observar os cultos e as práticas leigas “tradicionais”, a fim de “lutar contra as ocorrências exteriores” e eliminar as “indecências” interiores (CERTEAU, 2007, p. 192). Ou seja, os bispos pretendiam combater alguns costumes religiosos do laicato, que não contava com a intermediação dos clérigos e nem com participação nos sacramentos.

Outra questão importante naquele contexto: enquanto as Visitas Pastorais eram difundidas, os bispos reformistas tentavam conter o avanço de missionários não autorizados, que desenvolviam obras caritativas para a população sem um controle por parte da Igreja. Um caso que ficou bastante conhecido no Ceará foi o do Padre José Antônio Pereira de Maria Ibiapina ou simplesmente padre Ibiapina, nascido em 05 de agosto de 1806, na cidade de Sobral – CE, que foi advogado e deputado cearense na legislatura de 1834 a 1837 (DELLA CAVA, 1985, p. 33; NOBRE, 2011, p.57).

Ordenou-se no Convento da Madre de Deus, em 1853, no Recife - PE, com formação oratoriana, do “*ora et labora*”, que salientava as ações concretas caritativas e missionárias. Desenvolveu diversas obras por várias províncias do norte entre 1860 e 1876. Passou por Pernambuco, Ceará, Paraíba, Rio Grande do Norte e Piauí, onde tratou de construir poços e açudes para ajudar a aplacar as secas, ergueu Igrejas, cemitérios e Casas de Caridade em lugares carentes de uma administração efetiva (NOBRE, 2011, p. 57-58; PAZ, 2005, p. 45).

Chegou ao Cariri, sul do Ceará, em 14 de outubro de 1864 e, quatro meses depois, fundou na cidade de Missão Velha a primeira Casa de Caridade da região. Ao longo da sua estadia no Cariri, erigiu mais três Casas de Caridade, em Barbalha, Milagres e Crato. As Casas de Caridade criadas pelo padre Ibiapina eram destinadas “a educar as meninas órfãs desvalidas, a receber pensionistas, tendo uma aula para meninas externas, a curar doentes pobres, a receber enjeitados e as mulheres convertidas” (PINHEIRO, 2010, p. 149). Estas casas caritativas também representaram “os primeiros centros educacionais para as mulheres do Cariri” (NOBRE, 2011, p. 59).

O Jornal “*A voz da Religião no Cariri*”, foi criado pelo jornalista José Marrocos, muito atuante na época, em dezembro de 1868, para dar visibilidade às obras do Padre Ibiapina, [...] “se destacou por ser o primeiro jornal caririense religioso que dedicava páginas [...] à vida social [...] e à vivência religiosa da região” (*Idem*, p. 61). Já em seu primeiro volume traz uma matéria sobre “A fonte miraculosa” do Caldas, que, segundo o jornal, tinha promovido milagres de cura.

As grandes e repetidas maravilhas que se vão dando todos os dias na nascença do Caldas não devem ficar em silencio ou antes apregoadas somente pelos

beneficiados. Saiba pois o mundo inteiro que Deus querendo estabelecer o crédito do seu servo, o Padre Ibiapina a fortalecer entre os povos do Caririno as verdades da fé já moribunda e próxima a desaparecer, fez surgir o argumento irresponsável do milagre. A fonte do Caldas, na freguesia de Barbalha, [...] é atualmente o objeto de respeito e veneração dos fieis, da admiração dos ímpios, e da confusão dos incrédulos e materialistas que por mero capricho queriam negar a Deus¹⁷⁹.

Pode-se notar, neste trecho do jornal, que Pe. Ibiapina representava para a população caririense um verdadeiro enviado de Deus para espalhar sua mensagem pelas áreas mais pobres do sertão. Para o jornal, os referidos “milagres” de cura da fonte do Caldas foram uma benção divina para fazer com que os povos voltassem a crer na palavra Deus. Essa fonte de águas medicinais tornou-se objeto de veneração e peregrinação para os seguidores de Ibiapina, que fundou, naquele local, a Capela do Bom Jesus dos Aflitos.

As práticas religiosas do Pe. Ibiapina como missionário não se enquadravam na expectativa da hierarquia eclesiástica, pois ao sair percorrendo os sertões, não pedia permissão aos Bispos locais para entrar nas províncias. Uma das principais preocupações dos ultramontanos, nesse caso, era com a obediência e hierarquia eclesiástica. Portanto, em 19 de julho de 1869, o bispo D. Luís enviou um ofício ao pároco da cidade do Crato, ordenando aos vigários que não consentissem missões sem que os missionários apresentassem sua ordem¹⁸⁰ por escrito¹⁸¹.

A Diocese cearense apresentou uma postura rígida com relação ao padre Ibiapina, por sua “desobediência”, já que não pediu permissão ao bispo para realizar suas missões no Cariri. Ademais, conjecturamos que as notícias sobre os “milagres” do Caldas e a relação do clérigo Ibiapina com eles chegaram ao bispo, o que agravou sua situação. Nos números seguintes do jornal, os relatos milagrosos só aumentaram e esses fatos ganharam uma proporção mais ampla. O Padre Ibiapina passou a promover cultos e celebrações na capela fundada para venerar o Bom Jesus e as águas miraculosas, sem uma autorização prévia diocesana.

Esses eventos fugiram ao controle instituído pela Igreja e exigiram novas posturas do bispado, que procurou estabelecer “a disciplina eclesiástica [...] paz e harmonia que deve reinar entre o próprio Pastor e o rebanho”.¹⁸² As deliberações do bispado culminaram na expulsão do padre Ibiapina do Ceará, em 1872, e a proibição de voltar a missionar no Cariri. Ademais, as

¹⁷⁹ *Jornal A voz da Religião do Cariri*, 13.12.1868, Ano 1, n.2, p.3. (BND/HD)

¹⁸⁰ Essa já era uma recomendação da Igreja Católica desde a Reforma Tridentina.

¹⁸¹ Ofício do bispo D. Luís Antônio dos Santos de 19/07/1869 registrado no Livro de Tombo da Matriz do Crato, p. 51 *apud* PINHEIRO, 1950/2010, p.160.

¹⁸² Ofício do bispo D. Luís Antônio dos Santos 19/07/1869 *apud* PINHEIRO, 1950/2010, p.160.

Casas de Caridade foram entregues à Diocese e o jornal parou de ser editado (NOBRE, 2011, p 66; PAZ, 2005, p.47).

Algo semelhante ocorreu com o Frei Estevão Maria da Hungria, missionário capuchinho, que realizou missões caritativas na cidade de Limoeiro do Norte, no Ceará. O sacerdote chegou àquela vila em 24 de junho de 1873 e ali permaneceu até setembro de 1873, quando foi expulso pelo Bispo D. Luís. Provavelmente, assim como Ibiapina, ele não tinha carta de autorização diocesana para circular naquele espaço.

O povo, inconformado com a sua possível saída, escreveu uma carta-abixo assinado, com 1338 assinaturas, endereçada ao Papa Pio IX, pedindo-lhe que ele continuasse a desenvolver suas obras missionárias na província.

Duas vezes Paternal Senhor se espalhou nesta Vila a infausta noticia da retirada do Revdo. Fr. Estevão causando tristeza e sentimento no animo d'esta população, a terceira, porém, longe de ser uma ilusão, como as duas outras, foi uma verdade, que de momento, espalhando-se por toda esta Villa e seus subúrbios, trouxe a tristeza e o choro à milhares de pessoas que lhe são tão dedicadas, quanto o são fieis a sua doutrina e prescrição¹⁸³.

A fim de justificar a permanência do Frei Estevam, na carta foram relatadas as “bênçãos” recebidas pelo povo e pela Igreja de Limoeiro. Segundo o autor da missiva, Frei Estevam acabou com prostíbulos, formalizou uniões matrimoniais, batizou crianças. Suas prédicas tinham “princípios verdadeiramente ortodoxos” e “chamavam o povo à obediência e penitência”.

Como era próprio ao estilo missionário capuchinho, o frei realizou várias obras sociais para auxiliar a população carente. “As classes desfavorecidas dos bens da fortuna recebiam diariamente alimentação, enquanto ele promovia com louváveis esforços vestir os nus”. Ademais, coordenou a construção de um cemitério e uma capela para a localidade¹⁸⁴.

Já ao norte da Província cearense, as cidades prosperaram, no entanto, o clero era bastante precário, em quantidade, assim como em sua instrução e moral, portanto associações leigas, como as irmandades começaram a se desenvolver. Eram fundamentais no contexto urbano na primeira metade do século XIX e “responsáveis pela manutenção cotidiana das crenças e rituais” católicos (STEIL, 2002, p. 8). Essas associações de caráter privado ajudavam a manter as devoções e eram autônomas “em relação à instituição católica em termos jurídico e econômico” (*Idem*). Além disso, promoviam festas para os santos e lucravam com isso.

¹⁸³ Abaixo assinado do Paço da Câmara do Limoeiro de 14.09.1873. ASV, B. 48, Fasc. 226, Doc. 14. ASV.

¹⁸⁴ *Idem*.

No Ceará, durante seu episcopado, o bispo D. Luís tentou controlar as Irmandades “introduzindo novas devoções e novas formas de organização do laicato assistidas de perto pelo clero”. Assim, o prelado buscava organizar ações para adquirir o respeito dos leigos com relação às determinações da Igreja e restringir a atuação dos fiéis no âmbito religioso (REIS, 2000, p.122). Isso se deu com as irmandades cearenses de Nossa Senhora da Conceição do Outeiro da Prainha (1854) e de São Francisco das Chagas de Canindé (1870)¹⁸⁵.

Como observado, D. Luís Antônio dos Santos esforçou-se para desenvolver na província cearense a Reforma Ultramontana. Um dos pontos mais urgentes para o catolicismo no Ceará, em sua visão, era a reforma do clero e do laicato. Portanto, como veremos no próximo tópico, o bispo D. Luís solicitou a ida dos padres lazaristas ao Ceará, para atuarem no Seminário Episcopal do Ceará e nas missões no interior.

O interesse do bispado cearense pela Congregação da Missão, em especial, se justifica pelo seu modelo religioso (regras e valores), que atendia bem às necessidades daquele momento reformista. Pois como visto, o bispo D. Luís havia sido aluno do Colégio do Caraça, discípulo de D. Viçoso, apesar de não ter concluído seus estudos eclesiásticos naquela instituição. Então já conhecia bem a atuação daqueles padres nos seminários e nas missões mineiras. Ademais, queria afastar da sua Diocese a influência dos missionários itinerantes, que atuavam sem sua autorização.

2.6 – A fundação do Seminário Episcopal do Ceará e a instalação da Congregação da Missão no Ceará

Durante a Segunda metade do Século XIX, os filhos de São Vicente deixaram a Europa para dispersar-se pelo mundo. Esta foi uma das congregações religiosas que mais contribuíram para a universalização do catolicismo. Nesta época, várias províncias brasileiras receberam esses religiosos que trouxeram sua cultura eclesiástica. Dessa maneira, desenvolveram missões populares de evangelização e atuaram nos seminários episcopais, formando o clero, que em sua visão seria “moralizado”. Podemos perceber a importância dessa Congregação para a reforma clerical, nas palavras do Arcebispo baiano D. Romualdo de Seixas:

A educação clerical hoje mais que nunca reclamada pela Religião e Santidade é uma das obras que demanda habilitações especiais, que só podem ser adquiridas por um tirocínio apropriado e prática do regime de tais estabelecimentos. Ora estas qualidades certamente mui raras, acham-se

¹⁸⁵ Para mais informações ver REIS (2000).

principalmente nos Padres da Missão, que professam o admirável Instituto de S. Vicente de Paulo, que se dedicou especialmente a reforma dos Seminários, como o meio mais poderoso e eficaz para a regeneração do clero, e com tão feliz êxito, que aos Seminários Episcopais, confiados pelos Bispos aos discípulos e sucessores desse grande homem deve a França a gloria de possuir o Clero mais ilustrado, e o mais bem morigerado da Europa¹⁸⁶.

É perceptível, nas considerações feitas por D. Romualdo, o prestígio que os lazaristas tinham entre os bispos ultramontanos do Segundo Reinado. Até porque a França, berço dos lazaristas, era considerada nessa época o país mais desenvolvido em termos de educação, civilidade e, portanto, copiado pelos outros países. Devemos destacar ainda que as instituições que estiveram sob a administração desses padres tornaram-se grandes centros reformadores para onde convergiram vários jovens que desejavam seguir a carreira eclesiástica. Muitos dos padres que saíram desses seminários trilharam uma carreira eclesiástica impecável, chegando a assumir altos cargos.

A província do Ceará foi um dos polos reformistas em que essa Congregação se instalou em 1864, e buscou promover uma mudança nos costumes religiosos. Nessa época, a província cearense não tinha instituições de ensino consolidadas para atender à elite que precisava mandar seus filhos para outras províncias, a fim de receberem uma boa educação. Sobre isso, o *Álbum do Seminário da Prainha* ressalta que:

O Seminário Episcopal do Ceará abriu-se em épocas remotas, em que nenhum estabelecimento escolar era bem dirigido nesta província. Havia, é certo, o Atheneu Cearense e alguns outros colégios em começo; mas fácil nos é supor a deficiência desses institutos, já por falta de pessoal docente, já por mingua de meios¹⁸⁷.

Para fundar o Seminário Episcopal do Ceará, D. Luís Antônio dos Santos solicitou, portanto, a vinda de membros da Congregação da Missão para o Ceará. Para tanto, emitiu inúmeras cartas aos superiores da Ordem, com pedidos de que enviassem alguns padres. Após dois anos de negociações, ficou estabelecido que os padres seriam encaminhados para dirigir o Seminário Episcopal do Ceará. O *Álbum do Seminário (1914)* nos informa que:

Repetidas cartas enviava D. Luiz ao [Padre] Visitador, Pe. Pedro Benit, no Rio de Janeiro, e ao Superior Geral, Pe. João Baptista Etienne, em Paris, solicitando e insistindo que viessem os Lazaristas. Dois annos decorreram nessa expectativa penosa para o zeloso Prelado, que anciava por abrir o Seminário. Um dia porém chegou a carta do Pe. Benit, transmitindo o

¹⁸⁶ AES, Br., Fasc. 182, pos. 143, f.115v-116r *apud* SANTIROCCHI, 2010, p. 488.

¹⁸⁷ *Álbum Histórico do Seminário Episcopal do Ceará*, 1914, p. 80. (BPMP)

contracto celebrado entre o Bispo do Ceará e o Superior Geral dos Padres da Missão, e anunciando a próxima partida dos primeiros Lazaristas, destinados a dirigir o Seminário do Ceará¹⁸⁸.

A princípio eram aguardados pelo bispo quatro lazaristas, que chegariam ao Ceará juntamente com as Irmãs de Caridade. Entretanto, vieram apenas dois congregados, que aportaram na capital no dia 18 de Novembro de 1864. Os primeiros a chegarem foram o francês Pierre Auguste Chevalier (1831-1901)¹⁸⁹ e o italiano Lorenzo Vincenzo Enrile (1833-1876),¹⁹⁰ ambos formados na Casa Mãe dos Lazaristas, em Paris. Esses padres já se encontravam no Brasil desde meados de 1857 e haviam ido para a Bahia, lecionar no Seminário Episcopal daquela arquidiocese.

Com o passar dos anos, foram chegando mais lazaristas de formação francesa para atuar no Seminário da Prainha entre os anos de 1866 e 1880, tais como: Jean-Baptiste Ribeiro e Marie-Bertrand Prat, Claude Gonçalves, Joseph de Maria, Louis Marao, Godefroy Heck, Arcade Dorme, Achille de Paolo, entre outros. Havia uma grande circulação deles entre as províncias brasileiras. Quando não se adaptavam bem ao clima ou adquiriam doenças eram transferidos para outros lugares¹⁹¹.

Esses padres não participaram das missões populares no interior cearense, restringindo suas ações à formação clerical no seminário¹⁹². Os lazaristas que se dedicaram às missões chegaram apenas no ano de 1870. Eles foram importantes para a reforma da Igreja cearense, pois atuaram em missões oficiais a serviço dos interesses do bispado. Eles poderiam informar sobre o estado da Igreja nos sertões e exercer uma vigilância sobre o clero local e os fiéis. Assim, o prelado conseguiria ter um maior controle do espaço religioso e afastar missionários indesejados, sem autorização prévia. Ademais, os missionários lazaristas pregaram o evangelho

¹⁸⁸ Álbum Histórico do Seminário Episcopal do Ceará, 1914, p. 4. (BPMP)

¹⁸⁹ Pierre Auguste Chevalier nasceu em Saint-Riquier, na França e se tornou Lazarista na Casa Mãe dos Lazaristas, em Paris. Veio ao Brasil como missionário para lecionar no Seminário da Bahia, em 1858, sendo expulso da administração com outros lazaristas em 1861. Logo após foi convocado para dirigir o Seminário Episcopal do Ceará (1864), passando 26 anos no reitorado. Sua saída da direção do Seminário em 1891 se deu por uma querela entre ele e alguns alunos, que ficou conhecida como “Revolta dos Seminaristas”. Mesmo afastado, continuou morando no Seminário até sua morte em 1901. Ver: LEITE, 2016.

¹⁹⁰ Lorenzo Enrile nasceu em Savona, Itália, em 28 de fevereiro de 1833. Estudou na Casa Mãe dos Lazaristas em Paris, tornando-se um congregado. Veio para o Brasil em 1858, a fim de lecionar no Seminário da Bahia. Foi transferido para o recém-criado Seminário Episcopal do Ceará em 1864. Esse padre foi primeiro reitor do Seminário São José no Crato (1875), construído também pela Diocese cearense. Sua não adaptação ao clima da região levou ao seu afastamento, vindo a falecer em 1876.

¹⁹¹ Tais informações foram retiradas dos *Annales de la Congregation de la Mission* e do Álbum do Seminário da Prainha (1914)

¹⁹² Encontramos apenas uma notícia no Jornal Tribuna Católica, sobre uma missão realizada por dois deles, Lorenzo Enrile e Bertrand Prat, junto com o Visitador Sípolis, na cidade de Baturité. Porém, não há registros sobre tal empreitada nos *Annales*.

nos sertões, confessaram, regularizaram uniões, a fim de “reconduzir o povo à fé católica” e “salvar almas”¹⁹³.

¹⁹³ Informações retiradas da carta do padre Joseph Freitas ao pe. Chinchon (04.01.1872). In: *Annales de la Congregation de la Mission*, vol. 37, 1872, p. 504.

Capítulo 3- As missões vicentinas no Ceará

A chegada dos missionários lazaristas, em 1870, propiciou à Diocese maior controle sobre o espaço provincial, a partir da aproximação dos fiéis que moravam em zonas afastadas e tinham pouco ou nenhum contato com a igreja institucional. Como visto no capítulo anterior, a Diocese cearense tinha menos de uma década de existência e procurava legitimar-se naquele espaço, a partir de uma reforma dos costumes religiosos.

Os vicentinos deparam-se com um cenário bastante particular e diverso do que conheciam. Os padres lazaristas enviados para atuar nas missões no interior do Ceará foram Guillaume Van de Sandt,¹⁹⁴ Joseph Freitas¹⁹⁵ e Antoine Azémar¹⁹⁶. Esses religiosos deparam-se com um cenário bastante particular e diverso do que conheciam.

Seus esforços foram concentrados na tentativa de desenvolver o seu modelo religioso no Ceará e cooperar com os interesses da Diocese. A análise que aqui será feita discutirá os caminhos percorridos por eles, os contatos travados com a sociedade, as aproximações e afastamentos do seu modelo e os produtos culturais resultantes desse processo.

A documentação que utilizaremos neste tópico serão cartas relatórios dos lazaristas, os artigos e manchetes de jornais cearenses sobre sua atuação, relatórios e ofícios expedidos pelo Presidente da Província do Ceará.

¹⁹⁴ Nasceu em 1827, ordenou-se lazarista na Casa Mãe da Congregação da Missão em 1856. Não localizamos registros sobre o seu local de nascimento. Seu nome começa a aparecer no *Catalogue des maisons et du personnel de la Congregación* a partir de 1862, como missionário em Campo Belo – MG. Ou seja, pouco tempo após sua ordenação, foi enviado ao Brasil para missionar. Em 1870 chegou ao Ceará, onde coordenou e executou as missões no interior até o ano de 1880, quando retornou para Minas Gerais. Fundou a Chácara da Missão, em Diamantina no ano de 1881 e lá permaneceu até 1884. Em 1885 seguiu para Campo Belo, onde tornou-se Superior das Missões e lá permaneceu até sua morte, no início do século XX. Segundo Souza (1999, p. 59), Sandt morreu em 1905, “com fama de santidade entre o povo” mineiro. In: *Catálogos das casas e do pessoal da Congregação*, v. 1866, p. 72; v. 1870, p. 71; v. 1881, p. 58.

¹⁹⁵ Missionário vicentino de origem portuguesa, nasceu em 1840 e ordenou-se em 1860. Foi enviado ao Brasil em 1865, a fim de atuar nas Missões mineiras, em locais próximos ao Caraça. Em 1870, atuou nas Missões na província da Bahia e, no ano seguinte, foi para o Ceará dar início aos trabalhos naquele espaço. Por dificuldade de adaptação ao clima e por causa de doenças, deixou o Ceará, passou uns meses no Rio de Janeiro. Retornando ao Colégio do Caraça em 1872 na condição de Irmão Coadjutor. Nos catálogos de 1879, encontramos esse padre em Portugal, trabalhando no Seminário de Santa Quitéria. Corroboramos para a hipótese de que ele morreu ou se aposentou na década de 1880, pois não há mais registros dele nos catálogos a partir desta data. In: *Catálogos das casas e do pessoal da Congregação*, v. 1865-1879.

¹⁹⁶ Esse missionário nasceu em 1842, não sabemos o local. Ordenou-se em 1866, na Casa Mãe dos lazaristas, em Paris. Seu nome só começou a aparecer nos “Catálogos” da congregação em 1874, quando chegou ao Ceará. Isso nos aponta que, após a ordenação, passou uns anos preparando-se e foi enviado para a missão no Brasil. Seu primeiro local de atuação foi o Ceará. Desenvolveu missões naquela região ao lado do Pe. Van de Sandt até o ano de 1880, quando viajou para o Rio de Janeiro e lá permaneceu até tornar-se Superior das Missões em Diamantina (1885). Permanece nesse posto até 1901, segundo os registros *Catálogos das casas e do pessoal da Congregação*, v. 1874-1901.

Devemos destacar a importância das cartas dos lazaristas que estão nos *Annales de la Congregation de la Mission* dos anos 1870 a 1875 e foram produzidas pelos padres lazaristas Guillame Van-de-Sandt, Joseph Freitas e Antoine Azémar durante o exercício das missões. Consideramos importante tecer considerações sobre essa documentação e sua produção, a fim de que o leitor tenha noção da sua importância dentro do funcionamento interno da própria congregação.

Nas referidas cartas observamos uma narrativa sobre o outro centrada em sua própria consciência de mundo (europeia e católica). Ademais, percebemos como os contatos tecidos naquele espaço podem ter influenciado no desenvolvimento das missões lazaristas naquele contexto spcioespacial específico.

A intenção da Congregação da Missão ao solicitar esse tipo de relato de seus irmãos é ter noção do como eram as províncias nas quais seus grupos atuavam e preparar novos missionários, tendo em vista essas informações. Pois deter conhecimento sobre o campo de atuação dava um maior poder e possibilitava a organização de estratégias para dominar.

Por ser um estudo novo, existiram limites e dificuldades para precisar, por exemplo, a data de encerramento das missões lazaristas no Ceará. Na primeira carta sobre a província, o missionário Joseph Freitas demarca a data do início dos trabalhos, 1870, porém não há nenhum registro escrito pelos seus coirmãos, destacando o fim das missões naquela província. Também não encontramos nenhum relato de jornal que noticiasse tal evento. As suas cartas relatórios encerram-se em 1875 e nos jornais só há artigos sobre eles até o ano de 1876. Recorremos aos Catálogos do Pessoal da Congregação, a fim de saber qual era sua localização entre os anos de 1877 e 1878. Em 1877, consta no catálogo que ainda estavam na província do Ceará. No ano seguinte, o Pe. Van de Sandt apareceu nas missões do Rio de Janeiro e Pe. Azémar, nas missões mineiras próximas ao Caraça.

Durante os sete anos de missões lazaristas no Ceará, foram enviados ao todo três padres fixos para executá-las. Eram os padres Van-de-Sandt, Joseph Freitas e Antoine Azémar, que percorreram aquela província de norte a sul. Todavia, os três nunca chegaram a realizar uma missão juntos. Como dito anteriormente, Sandt e Freitas chegaram no ano de 1870¹⁹⁷, no início do ano seguinte o pe. Freitas adoeceu e seu companheiro seguiu sozinho nas missões até o fim de 1872¹⁹⁸.

¹⁹⁷ O Pe. Joseph Freitas tinha encerrado suas missões na Bahia e o Pe. Sandt foi transferido de Minas Gerais para o Ceará.

¹⁹⁸ Informações retiradas da carta do Padre Joseph Freitas ao Pe. Chinchon (04.01.1872) - *Annales de la Congregation de la Mission*, vol. 37, 1872, p. 493.

Sandt foi auxiliado em tais missões pelos párocos das vilas, alguns professores e alunos do Seminário da Prainha. O Pe. Antoine Azémar chegou ao Ceará no início de 1873 e partiu em missão com Van-de-Sandt pelo interior até o ano de 1877.

3.1- Ver e narrar o outro: a *retórica da alteridade* lazarista no Ceará

Em 4 de janeiro de 1872, o missionário Joseph Freitas, interrompeu seus momentos de descanso no Rio de Janeiro, para relatar em carta ao Sr. Chinchon¹⁹⁹, seus percursos missionários na Província do Ceará. Naquela ocasião, ainda se recuperava de uma doença adquirida naquele local e que o obrigou a afastar-se das missões, deixando seu companheiro Guillaume Van-de-Sandt sozinho²⁰⁰.

Inicia sua carta afirmando ao seu destinatário: “Você não encontrará nada fora do lugar, [...] eu vos dou primeiro uma ligeira ideia desta província, que se tornou minha pátria, e cuja nova obra de salvação agora forma um novo título para o seu afeto”.²⁰¹

O narrador constrói o texto em primeira pessoa e tece diálogos recorrentes com o seu leitor (Sr. Chinchon), que está sempre presente na carta. No início da narrativa, procura passar a ideia de que o desenvolvimento das obras vicentinas naquela província está caminhando bem. Ademais, prepara o leitor para receber as primeiras impressões acerca daquele novo lugar em que os lazaristas iniciaram suas atividades.

Primeiramente, o autor apresenta a localização geográfica do Ceará, seu clima:

A província do Ceará se acha situada entre o 3 e o 9 grau de latitude meridional, e entre o 45 e o 48 grau de longitude oriental. Ela é, consequentemente, um as províncias mais setentrionais do Brasil e uma das mais próximas ao Equador. [...] *Existem apenas duas temporadas [estações] nessa província, o verão e [p.494] o inverno*, que duram praticamente seis meses cada uma. *O verão é muito intenso*, principalmente no interior (ou sertão), e não é raro que, no auge dessa temporada o termômetro chegue a 35 graus centígrados. *O inverno não é triste e frio como na Europa*, exceto no topo das montanhas. Então não trocamos de roupas para saudar a sua chegada. O inverno do Ceará é apenas a temporada de chuvas. O clima dessa província é muito úmido na costa, mas seco no interior. [...] ²⁰²

Disponível em: <https://via.library.depaul.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1070&context=annales>. Acesso em: 02/07/2019

¹⁹⁹ Quarto Assistente do Superior Geral da Congregação da Missão em Paris.

²⁰⁰ Carta de M. Joseph Freitas a M. Chinchon sobre o início das missões populares no Ceará em 04.01.1872. In: *Annales de la Congrégation de la Mission*. Vol. 37, 1872, p. 493. (Tradução nossa)

²⁰¹ Carta de M. Joseph Freitas a M. Chinchon sobre o início das missões populares no Ceará em 04.01.1872. In: *Annales de la Congrégation de la Mission*. Vol. 37, 1872, p. 493.

²⁰² “La province du Céará se trouve située entre le 3 et le 9 degré de latitude méridionale, et entre le 45' et le 48' degré de longitude orientale. Elle est, par conséquent, un des pays les plus septentrionaux du Brésil et l'un des plus rapprochés de l'équateur. [...] On ne compte que deux saisons dans ce pays, l'été et l'hiver, dont chacune dure à

Suas análises são semelhantes às dos naturalistas e cientistas da época, tinha como objetivo apresentar aos seus superiores aquela “nova terra” na qual realizariam missões evangélicas. O reconhecimento prévio do espaço de atuação a partir de relatos era necessário aos padres missionários europeus, pois antes de partir do seu país, poderiam preparar-se para os desafios e dificuldades específicas dos lugares de missão. Além disso, definia-se quem estaria realmente apto a esta tarefa e traçavam-se estratégias a fim de melhor atuar naquela localidade.

Saber que aquela província é uma das mais próximas ao Equador, no Brasil, já alertava o futuro missionário que pudesse fazer uma incursão por essas terras, de que o lugar era bastante quente e que se exigiria dele uma adaptação. O clima é bem detalhado pelo narrador, já que era um dos grandes desafios para os padres que deixavam a Europa. Muitos não se adequavam às elevadas temperaturas no norte do Império brasileiro, chegando a adoecer ou logo solicitando sua transferência para outras províncias mais ao sul.

O autor afirma que no Ceará só existem duas estações, seis meses de uma estação chuvosa, que seria o “inverno” e que não é “triste e frio” como o Europeu. Segundo Hartog (2011, p. 243) esse tipo de enunciado apresenta uma escrita autocentrada e que a partir da comparação com seu espaço de origem busca demarcar ao seu grupo as diferenças entre “nós” e o “outro”. Assim, a comparação é um dos primeiros elementos utilizados na narrativa para que ela se torne palpável e verossímil ao destinatário.

O narrador destaca ainda o tipo de terreno “arenoso” do Ceará, seus principais produtos comerciais e sua população. Sobre esse último item, ele assevera que

A população do Ceará conta atualmente com 600.000 habitantes, e eu posso felizmente acrescentar que, sobre esse número considerável, há apenas 14.000 que pertencem à classe escrava. Nunca o seu número esteve bem elevado; e vem diminuindo pouco a pouco, não somente por causa das numerosas libertações que acontecem nessa província mais do que em outras do Brasil, mas também em razão da nova lei do Senado que declara livres todas as crianças de escravos que nasceram a partir do dia da sua promulgação [Lei do

peu près six mois. L'été en est très-intense, surtout dans l'intérieur (ou sertao), et il n'est pas rare qu'au fort de cette saison le thermomètre centigrade monte à 35 degrés. L'hiver n'y est pas triste et froid comme en Europe, excepté sur le haut des montagnes. On ne change donc pas d'habits pour saluer son arrivée. L'hiver du Céará n'est que la saison des pluies qui y sont presque journalières, et qui rendent bientôt aux champs la végétation et l'éclat que l'été leur avait ravés. Le climat de ce pays est très-humide sur la côte, mais sec dans l'intérieur”. In: *Annales de la Congregation de la Mission*, vol. 37, 1872, p. 493 e 494. Nas próximas notas usaremos apenas *Annales*, para indentificar a documentação.

Disponível em: <https://via.library.depaul.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1070&context=annales>. Acesso em: 02/07/2019.

Ventre Livre]. Vós podeis estar ciente deste fato que abre para o Brasil uma nova era de prosperidade material e sobretudo moral e religiosa²⁰³.

Nesse trecho, o narrador relata o número populacional do Ceará e destaca com entusiasmo a quantidade diminuta de escravizados. Com isso, começa a dar pistas sobre sua visão de mundo e que não concordava com o sistema escravocrata. Ele crê que o Ceará estaria à frente de outras províncias em termos “morais”, pela quantidade pequena de escravizados e libertações desses sujeitos.²⁰⁴ Com a Lei do Ventre Livre e a possibilidade futura de libertação dos escravizados, o padre Joseph avistava uma “nova era de prosperidade” nos sentidos materiais, morais e religiosos para o Brasil.

A partir dessas falas, pode-se notar que a própria Congregação da Missão não era favorável à escravidão, pois ele expõe suas opiniões ao Superior, sem receios ou pudores. Portanto, podemos conjecturar que em sua formação os lazaristas poderiam ser preparados para atuar em países escravistas.

Há também a noção eurocêntrica de *civilização*, da qual esses padres eram representantes. Esse conceito foi muito difundido na Europa do século XIX, havendo diferenças no uso de um país para outro. A França, por exemplo, conseguiu se impor como o principal modelo civilizacional da época. A fim de justificar tal hegemonia, foram construídas diversas teorias etnocêntricas, colocando a sociedade europeia em posição superior às demais (ELIAS, 2011, p. 23).

Consideravam que civilização não era um estado, mas sim, um processo, que a Europa já teria completado. Cobia-lhes, portanto, a “missão” de transmitir “a outrem [...] uma civilização existente ou acabada, as porta-estandartes da civilização em marcha” nos outros continentes. Sua concepção de progresso e civilização está diretamente relacionada com o desenvolvimento tecnológico e científico, dos quais eram detentores (ELIAS, 2011, p. 60 e 61).

O padre Freitas caracteriza bem esse perfil de europeu, que se vê como civilizado e com a tarefa de passar aos outros sua cultura. Isso se expressa, por exemplo, na estranheza que sentiu logo ao chegar ao porto de Fortaleza com o Pe. Van-de-Sandt:

Para desembarcar, se usa geralmente *jangadas* por causa da grande ressaca do mar. As jangadas, com efeito, são menos suscetíveis de virar do que um barco;

²⁰³ In: *Annales de la Congregation de la Mission*, vol. 37, 1872, p. 493 e 494. Nas próximas notas usaremos apenas *Annales*, para indentificar a documentação, p. 494 e 495. Disponível em: <https://via.library.depaul.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1070&context=annales> Acesso em: 02/07/2019.

²⁰⁴ Deve-se destacar que o Ceará foi a primeira província a decretar o fim da escravidão, em 25 de março de 1884. Isso se deu pela reduzida quantidade de escravos na província e pelas relações de trabalho livre desenvolvidas ali na segunda metade do século XIX. Sobre o assunto, ver: FERREIRA, 2010.

mas eu vos asseguro que o viajante que chega a este porto fica mal impressionado, quando vê a partir do topo da ponte de vapor este *sistema exótico de navegação*, e quando ele pensa que será obrigado a confiar sua vida a esses quatro pedaços de madeira flutuantes²⁰⁵.

O missionário, então, surpreendeu-se e temeu pela sua vida ao ser levado por uma pequena embarcação comum no Ceará e conhecida como *jangada*. Esse era o meio de transporte mais seguro de desembarcar em terra firme naquela província. Ao referir-se a ela como “exótica”, Freitas apresenta sua percepção de mundo eurocêntrica engessada. Pois trata aquela embarcação desconhecida por ele, como algo estranho, que não atende aos avanços tecnológicos de sua sociedade.

Ele continua seus relatos falando das formas de locomoção naquelas terras. Queixa-se que não há estradas de ferro²⁰⁶ na região e que, para sair da capital, precisaram pegar uma “condução”, descrita como

simplesmente um certo número de cavalos acompanhados por um condutor. Vós imagineis, bem que, até o momento, *não viajamos ainda em estradas de ferro*, nem mesmo em diligência no interior da província do Ceará; deve ser dito, *o Novo Mundo não se dobra facilmente aos avanços da nossa velha civilização europeia*.²⁰⁷ [Grifo meu]

Há nessa citação uma tentativa do Pe. Freitas, de “traduzir” para o seu grupo “civilizado/civilizador”, o outro, que se contrapõe a ele, sendo, portanto, “incivilizado”. Como nos informa Hartog (2011, p. 243 e 244), “para traduzir a diferença o viajante tem à sua disposição a figura cômoda da inversão, em que a alteridade se transcreve como um antipróprio”.

Nesse sentido, quando Freitas percebe que não existiam estradas de ferro no Ceará, ele chega à conclusão de que aquele local ainda está muito distante da tecnologia típica da sua civilização. Termina seu pensamento, afirmando que o “Novo Mundo” (América/Brasil) não

²⁰⁵ Tradução nossa para: [...] “Pour débarquer, on n'emploie généralement que des radeaux, a cause du grand ressac de la mer. Le radeau, en effet, est moins susceptible de chavirer qu'une barque; mais je vous assure que le voyageur qui arrive à ce port est assez mal impressionné, quand il aperçoit du haut du pont du vapeur ce système exotique de navigation, et qu'il pense qu'il sera obligé de confier sa vie à ces quatre morceaux de bois flottants”. [...] *In: Annales*, vol. 37, 1872, p. 495.

²⁰⁶ Dois anos após a chegada dos missionários lazaristas, em 1872, foi iniciada a construção da primeira estrada de ferro do Ceará, que ficou conhecida como “Estrada de Ferro de Baturité” e que ligava a província de norte a sul. A conclusão da obra só se deu em 1925. Sobre o assunto ver: REIS, 2015.

²⁰⁷ Tradução nossa para: [...] “La condução est tout bonnement un certain nombre de chevaux accompagnés d'un conducteur. Voos concevez bien que, pour le moment, on ne voyage pas encore en chemin de fer, pas même en omnibus ou en diligence dans l'intérieur de la province du Ceará; mais nous n'attendrons pas longtemps; car, il faut le dire, le Nouveau Monde ne se plie pas aisément à ces progrès successifs de notre vieille civilisation européenne”. [...] *In: Annales*, vol. 37, 1872, p.496.

está conseguindo acompanhar com facilidade o desenvolvimento da sua “Velha Civilização Europeia”.

Percebe-se nessa oposição entre Novo Mundo e Velha Civilização Europeia não apenas uma diferenciação, mas uma tentativa de caracterizar o Brasil/Ceará como o inverso da Europa. Nessa visão, o “novo” significa o inexperiente, atrasado, primitivo, etc. Enquanto o “velho” seria o experiente, avançado e tecnológico. O Ceará é colocado, então, em uma posição de inferioridade com relação à Europa. Além disso, aparece na narrativa como aquela província “se esforça para alcançar o caminho do progresso de suas irmãs mais velhas” [...].²⁰⁸

Devemos considerar agora que a noção de progresso e civilização, no entendimento do Pe. Freitas está associada à religião católica. Como religioso, ele acreditava que só era possível uma “verdadeira civilização” se ela estivesse respaldada pelo catolicismo. Então, não era suficiente alcançar o desenvolvimento europeu apenas na tecnologia, etiqueta, costumes e saber científico.

Entretanto, é necessário salientar que esses padres também eram ultramontanos e tinham uma ideia específica do que seria o catolicismo moderno. A intenção de desenvolver seu modelo religioso no Brasil está associada à Reforma Ultramontana. Como dito anteriormente, o interesse dos bispos por essa Congregação não foi ocasional.

No trecho a seguir, o pe. Freitas procurou traçar um perfil generalista dos diferentes grupos sociais do Ceará e sua relação com o catolicismo. Como se verá, a intenção era avaliar se aquela província estava “avançada” nesse sentido.

Quisera Deus que eu pudesse [...] constatar aqui o seu progresso religioso, única fundação de toda verdadeira civilização. Nós podemos apreciar a religião de seu povo, de acordo com a classe à qual pertencem. A *classe letrada* (doutores, bacharéis jornalistas etc.), tem mais ou menos fé, embora alterada por alguns preconceitos religiosos, e, além disso ela não pratica [o catolicismo]. A *classe rica* crê, mas também não pratica em geral, salvo honoráveis exceções. A *classe pobre* tem uma fé mais simples e mais íntegra, embora envolta por [p.496] algumas *superstições*; ela *se deixa levar a desordens grosseiras*, é verdade, mas podemos dizer que são o alívio da religião que está faltando, ao invés de faltar na religião.²⁰⁹

²⁰⁸[...] “Le Céará s'efforce d'atteindre dans la voie du progrès ses soeurs ainées” [...] In: *Annales*, vol. 37, 1872, p.495.

²⁰⁹ Tradução nossa para: “Plût à Dieu que je pusse en même temps constater ici son progrès religieux, seul fondement de toute vraie civilisation. On peut apprécier la religion de ces gens, d'après la classe à laquelle ils appartiennent. La classe lettrée (docteurs, bacheliers, journalistes, etc.), a plus ou moins la foi, quoique altérée par bien des préjugés religieux, et, en outre, elle ne pratique pas. La classe riche croit, mais ne pratique pas non plus en général, sauf d'honorables exceptions. La classe pauvre a une foi plus simple et plus intègre, quoique mêlée de quel ques superstitions; elle se laisse aller à des désordres grossiers, c'est vrai, mais on peut dire que ce sont les secours de la religion qui lui manquent, plutôt qu'elle ne manque à la religion.” In: *Annales*, vol. 37, 1872, p. 495.

Nesse trecho, Freitas começa a analisar e enquadrar a sociedade cearense. Segundo ele, era possível se ter uma noção da relação do povo cearense com a fé católica a partir da sua classe social. Dessa forma, percebe-se que o narrador atuou como uma espécie de cientista social, tentando definir tais grupos. Isso foi possível não só pela observação desses grupos, mas pela interação com eles a partir das missões.

A “classe letrada”, que detinha mais conhecimento, estaria imbuída de “preconceitos” e não praticava o catolicismo. Como veremos mais adiante, foi com esse grupo que os lazaristas mais tiveram dificuldades nas missões. O anticlericalismo e as críticas ao “obscurantismo” católico estavam bem presentes nas discussões dos intelectuais cearenses da época, que escreviam ativamente para os jornais liberais (CORDEIRO, 2000, p. 152-153).

Os mais ricos também não praticavam assiduamente o catolicismo, na visão dos missionários. Talvez essa ideia se deva ao fato da pouca quantidade de fiéis abastados nas missões realizadas por eles, pois, na capital, Fortaleza, havia um grande número de membros da elite local que participavam confrarias ultramontanas, como a Conferência Vicentina²¹⁰ e frequentavam as missas (LEITE, 2016, p. 58). Ademais, deve-se considerar que era a elite política e econômica local que patrocinava e dava apoio no interior da província.

Um exemplo disso, eram as alianças feitas pelo bispado e os poderes locais. Pode-se citar o caso do Coronel Antônio Luís Alves Pequeno, do Crato-CE e o seu apoio à Diocese ainda no ano de 1861. O referido coronel “fez parte da comissão que organizou a arrecadação de esmolas para a construção do Seminário da Prainha, tendo ele mesmo feito doações”. Em 1875, ofereceu um terreno no Crato para a edificação do Seminário São José. Sempre que ia ao Cariri, o Bispo D. Luís se hospedava em sua residência (LEITE, 2016, p. 82).

A “classe pobre”, demonstraria ter mais fé, apesar de sua ignorância que os levaria a “desordens grosseiras”. Todavia, de todos os grupos sociais do Ceará, seriam a esperança da Igreja no Ceará. Foi com os pobres cearenses que os missionários lazaristas mais travaram contato. Em suas missões eram seguidos por milhares deles e consideraram que a partir daquele povo poderiam levar o progresso do catolicismo para aquela localidade.

O pe. Freitas encerra sua carta, enaltecendo a importância da instalação das missões naquela província e destaca os resultados do primeiro ano.

²¹⁰ A Conferência Vicentina fazia parte do novo modelo de organizações religiosas leigas, desejadas pela Reforma Ultramontana e na qual os padres orientavam os diretores. Foi criada em Aracati no ano de 1879 e teve entre seus fundadores o Barão de Studart, médico e historiador cearense. Cabe ressaltar que ele foi um dos maiores estimuladores dessa Conferência e passou mais de meio século em sua direção. Era “amigo e admirador” do Reitor do Seminário da Prainha, Pe. Chevalier, lazarista que exerceu influência em seus atos. Sobre o Barão de Studart e sua obra intelectual no Ceará ver: BATISTA, 2014.

Este é um fato que marca uma nova era de prosperidade ou progresso religioso para a província do Ceará, ou seja, o estabelecimento da obra das Missões nessa parte do Brasil. Em ano algum, desde que esta província existe, o número de confissões ouvidas não atingiu um valor tão elevado. Em nenhuma época, certamente, uma porção tão vasta de território foi percorrida, nem a luz sublime do Evangelho se propagou em tão pouco do tempo. Isso é lindo e isso é verdade. Que somente Deus seja glorificado.²¹¹

Nessa citação, o narrador enfatiza sua autoconsciência como missionário-civilizador. Pois essa “nova era de prosperidade” religiosa só estava sendo possível no Ceará por que ele e seu coirmão Van-de-Sandt se propuseram a levar até aquelas terras a civilização europeia e católica.

Os meios utilizados pela sua congregação para “civilizar” e atuar no “progresso religioso” daquele povo era exortar o povo a “salvar sua alma”. Todavia, isso só seria possível se aquelas pessoas que nunca tinham tido contato com sacramentos fossem até eles e se redimissem dos pecados. Dessa forma, poderiam reordenar as “desordens grosseiras” da população carente e fortalecer sua fé, a partir do catolicismo que viam como “moderno”.

Por fim, vê-se a tentativa do missionário de parecer humilde ao seu Superior, quando afirma que só “Deus seja glorificado”. Mesmo que ao longo do texto é nítido o sentimento de superioridade com relação ao Ceará e ao mesmo tempo de que eles eram os detentores da civilização católica que faltava ali. Os vicentinos deveriam ter entre seus valores principais a humildade e modéstia.

No próximo tópico, iremos apresentar os caminhos percorridos pelos missionários vicentinos no Ceará. Partiremos de suas próprias narrativas, que edificam uma autoimagem de fortaleza missionária, em face da sua fragilidade humana exposta aos árduos caminhos dos sertões, dores e incertezas das missões. Com isso poderemos refletir sobre o itinerário desses padres, seus desafios e expectativas sobre aquela viagem no interior cearense.

²¹¹ Tradução nossa para: “Voilà donc un fait qui marque une nouvelle ère de prospérité ou de progrès religieux pour la province du Céará, à savoir, l'établissement de roenvre des Missions dans cette partie du Brésil. Dans aucune année, depuis que cette province existe, lenombre desconfessions entendues n'a atteint ce chiffre élevé. Dans aucune époque, certainement, une si vaste portion de territoire n'a été parcourue, ni la sublime lumière de l'Évangile propagée dans un si court intervalle de temps. Cela est beau, et cela est vrai. Que Dieu seul en soit glorifié!” *In: Annales*, vol. 37, 1872, p. 516.

3.2 – Abraçar a cruz e segui-la: caminhos e rotas vicentinas no Ceará

Em sua missiva de viagem, o padre Freitas deu continuidade à sua narrativa, questionando-se diante das incertezas e novidades que iria encontrar na missão:

Calçar nossas botas de viagem, nos armar de nossa cruz, e partir, tudo isso foi uma questão de momento. [...] Esta é a cruz dos teus desejos, eu disse para mim mesmo, este é o símbolo da tua vocação e o signo augusto que te confere o título tão nobre e tão caro de evangelizador dos pobres de Jesus Cristo. [...] Eu sei que a missão tem suas alegrias, mas que ela também tem suas dificuldades, suas decepções, seus cansaços dolorosos e suas sérias tentações. Qual telhado, que cama, qual comida, que tempo nós teremos às vezes? Pobre missionário, dizia para mim mesmo, que importa tudo isso? Não esqueça que essa cruz permanecerá colada ao teu peito, este é o teu modelo. *In hoc signo vinces*, esta é a palavra de confiança que profere teu Superior ao entregá-la, o que você tem a temer? E eu ajustei meu crucifixo sobre minha sotaina, ou melhor eu o apertei contra meu coração²¹².

No início desse trecho da carta, o missionário narra a preparação para iniciar seu trajeto. O narrador se coloca como um missionário/guerreiro que vai a uma batalha, a fim de conquistar “almas” para Cristo. Munindo-se unicamente das suas botas, sotaina e da cruz. Esta última tem um sentido especial ao missionário, pois o ato de recebê-la durante sua ordenação significava que ele estava pronto para ser um soldado de Cristo. Deveria a partir dali travar lutas espirituais em seu nome, mesmo que desafiadoras, seguindo seu modelo de evangelizador dos pobres.

A cruz também é colocada como um escudo para protegê-lo dos medos, desgostos e tentações das missões. Ao se tornar lazarista e portar esse símbolo cristão, o missionário deveria confiar e entregar seus anseios a Cristo. Consideramos que essa divagação feita pelo Pe. Freitas seja proposital, pois seu trabalho e comportamento estariam sujeitos à avaliação dos superiores. Por isso, preocupa-se em passar a imagem do missionário vocacionado, que em meio às dificuldades e incertezas do início das missões, busca o caminho da própria perfeição. Ou seja, faz da cruz sua arma, seu escudo e seu modelo, a fim de missionar entre os pobres, salvando sua própria alma.

²¹² Tradução nossa para: “Chausser nos bottes de voyage, nous armer de notre croix, et partir, tout cela fut l'affaire d'un moment. [...] Que je l'ai alors trouvée pleine de sens, cette croix que j'ai reçue à genoux de la main de mon Supérieur, le beau jour de mon second bap- - 4M - tème! C'est la croix de tes voeux, me suis-je dit, c'est le symbole de ta vocation et le signe auguste qui t'a conféré le droit à ce titre si noble et si cher d'évangéliste des pauvres de Jésus-Christ. Dieu soit béni ! Je sais que la mission a ses vraies joies, mais qu'elle a aussi ses épreuves, ses déceptions, ses fatigues pénibles et ses tentations sérieuses. Quel toit, quel lit, quelle nourriture, quel temps aurons-nous parfois ? Pauvre missionnaire, disais-je en moi-même, qu'importe tout cela? n'oublie donc pas cette croix qui demeurera désormais collée à ta poitrine, c'est là ton modèle. In hoc signo vinces, c'est la parole de confiance qu'a proférée ton Supérieur en te la remettant; qu'as-tu à craindre? - Et j'ajustais mon crucifix sur ma soutane, ou plutôt je l'étreignais contre mon cœur”. In: *Annales*, vol. 37, 1872, p. 496 e 497.

Outro ponto de destaque são os questionamentos acerca das dificuldades, cansaços das missões e do que se alimentariam ou onde se abrigariam. Nesse momento, o narrador deixa de lado sua áurea angélica de missionário de Cristo e transparece a insegurança da fragilidade humana em face ao desconhecido. Entretanto, logo se resigna e recorda que a cruz sempre estará com ele. Assim, nada precisaria temer, pois Cristo nunca o abandonaria e por isso, deveria confiar.

Após os preparativos, os dois missionários seguiram viagem rumo aos desconhecidos “sertões” cearenses. Segundo ele, os cavalos que puxavam sua “condução” eram ágeis como “gazelas” e faziam “facilmente três léguas por hora sem muita pressão”²¹³ Os terrenos pelos quais passaram eram arenosos e não contavam com “belas árvores frutíferas” como as “províncias mais ao sul”. Mas que

[...] às vezes, encontra-se no meio de um coqueiral que oferece, de passagem, suas frutas refrescantes; outras vezes, parece agradavelmente a uma floresta vasta e perene de palmeiras das formas mais graciosas, florescendo sob seu sol tropical com seus mil ventiladores²¹⁴.

O narrador coloca aquele lugar desconhecido, que lhe gerava incertezas, como um oásis. Pois mesmo tendo um terreno árido, deparava-se às vezes com árvores tropicais das quais poderiam se alimentar e refrescar-se à sombra, o que tornava a viagem de vários dias, às vezes semanas, menos exaustiva.

Em suas primeiras paradas, hospedaram-se nas casas de moradores locais e em estalagens. Assim, tiveram seu primeiro contato com a vida no interior da província cearense. O Pe. Freitas relata que o missionário poderia perceber “facilmente que está viajando em um país pobre e que ele só tem que deixar a capital para se encontrar no meio dos pobres, para ser nutrido e tratado como pobre”²¹⁵.

Para justificar essa afirmativa, ele apresenta ao superior, o tipo de casa que os abrigou pelo caminho, formada por:

²¹³ *Annales*, vol. 37, 1872, p. 496.

²¹⁴ Tradução nossa para: [...] “mais parfois on se trouve subitement au milieu d'un bois de cocotiers qui offrent en passant leurs fruits rafraîchissants; d'autres fois, l'œil contemple agréablement une forêt immense et toujours verte de palmiers aux formes les plus gracieuses, épanouissant sous un soleil tropical ses mille éventails découpés”. In: *Annales*, vol. 37, 1872, p. 497.

²¹⁵ Tradução nossa para: [...] “Le missionnaire s'aperçoit facilement qu'il voyage dans un pays pauvre, et qu'il n'a qu'à quitter la capitale pour se trouver au milieu des pauvres, pour être nourri et traité en pauvre”. In: *Annales*, vol. 37, 1872, p.497.

quatro paredes fabricadas por uma espécie de treliça grosseira em madeira bruta, revestidas por argila [...]; olhais este telhado leve de galhos de palmeira que os protege e esta porta toda dividida [...]. Esses bons camponeses (ou matutos), orgulhosos de nos ter no meio deles e debaixo do seu galpão, puseram à nossa disposição com alegria sincera a riqueza de sua pobreza²¹⁶.

Esse tipo de casa, conhecida como de pau a pique ou de taipa, era comumente usada no interior do Ceará²¹⁷. Estar entre os pobres deveria ser uma alegria aos “filhos de S. Vicente”, pois eles eram os “mestres” legados pelo seu fundador. Nesse sentido, o narrador destaca que ele e seu companheiro sentiam-se “mais satisfeitos do que em um palácio de um rico”²¹⁸. Com tais assertivas, o missionário edifica uma ideia sobre si de humildade e modéstias, elementos essenciais ao lazarista.

Não dormiram em camas, mas sim, em redes, que o missionário descreve como

muito fresca, fácil em todos os caprichos de um hóspede exigente, e além disso oferece a conveniência de ser muito fácil transportar, pois só é necessário dobrá-lo e colocá-lo em seu baú, para usá-lo no dia seguinte. É, na verdade, a melhor invenção do nativo queimado por um calor de trinta e cinco graus; é lá que o brasileiro do norte se balança suavemente por horas a fio, alheio a tudo e quase de si mesmo²¹⁹.

Os missionários, adaptarem-se bem àquele “novo” tipo de “cama suspensa”, porém acrescenta que não deveriam confiar nela, pois levava o seu “hóspede” ao “*dolce far niente*”²²⁰. Por isso, recomenda que quem dormisse nas redes precisava estar “bem sóbrio”, para não passar o dia inteiro na ociosidade. Como visto no primeiro capítulo, o vicentino tinha que fugir de bebidas alcoólicas e do ócio.

O Pe. Freitas relata, em tom satírico, um episódio que ocorreu com seu companheiro Van de Sandt em uma de suas viagens:

²¹⁶ Tradução nossa para: [...] “quatre murs fabriqués d'une espèce de treillage grossier en bois brut, enduits d'argile, pour la construction desquels on s'est bien passé, à coup sûr, du fil à plomb; remarquez ce toit léger de branches de palmier qui les recouvre et cette porte toute fendue [...] Ces bons paysans (ou matutos), fiers de nous avoir au milieu d'eux et sous leur hangar, mettaient à notre disposition avec une joie sincère les richesses de leur pauvreté.” *In: Annales*, vol. 37, 1872, p. 498.

²¹⁷ Ainda há casas como essa no Estado do Ceará.

²¹⁸ [...] “nous nous y trouvions plus satisfaits que dans le palais d'un riche!” *In: Annales*, vol. 37, 1872, p.498.

²¹⁹ “Le hamac est très-frais, docile à tous les caprices d'un hôte exigeant, et de plus il offre la commodité d'être très-facile à transporter, car on n'a qu'à le plier et à le mettre dans sa malle, pour s'en servir le lendemain. C'est en vérité la plus belle invention de l'indigène brûlé par une chaleur de trente-cinq degrés; c'est là que le Brésilien du nord se balance mollement pendant des heures entières, inconscient de tout et presque de lui-même”. *In: Annales*, vol. 37, 1872, p. 498.

²²⁰ *Annales*, vol. 37, 1872, p. 499.

um rato de uma família desconhecida, que, protegido pela escuridão da noite e pelo sono franco do meu companheiro, teve a audácia de descer todas as noites pelas cordas da sua rede, e fazer uma refeição agradável das unhas de seus dois pés, que ele veio para roer fielmente todos os dias. Felizmente nós o pegamos, e é inútil dizer que o infeliz camarada fez justiça na hora exata²²¹.

Passando o incômodo, os dois viajantes passaram a fazer piada com esse “infeliz acidente”.²²² Contudo, pode-se ter uma ideia das condições em que os cearenses sobreviviam. Além da fome, pobreza e seca do sertão, estavam sujeitos ao contato com animais nocivos à sua saúde. Nesse sentido, as doenças epidêmicas eram bastante recorrentes nessa época, tais como varíola e febre amarela.

Os missionários europeus, desacostumados ao clima local e vivendo como os cearenses, também contraíam doenças tropicais. Temos relatos de vários lazaristas que adoeceram no Ceará, o que resultou em sua transferência ou óbito. Os missionários Joseph Freitas e posteriormente, Antoine Azémar, também foram vítimas de enfermidades naquele espaço. O único que passou ileso foi o Pe. Van de Sandt, segundo seus companheiros por seu tipo físico “hercúleo” e “robusto”.²²³

Em carta datada de 24 de fevereiro de 1872, o lazarista Pe. Richoux, escreve do Rio de Janeiro aos seus superiores em Paris, queixando-se das dificuldades nas missões causadas pelas moléstias e sobre a necessidade de virem mais missionários para o Brasil.

[...] eles são apenas dois; e é isso que me obriga a lembrar que esse número é muito insuficiente. [...] Seria necessário ter pelo menos três, e aqui está a razão: Independentemente dos casos de doença, ainda há o inconveniente de os Confrades quase nunca se encontrarem ou convidarem para auxiliar na confissão qualquer sacerdote nas proximidades do local onde a Missão é dada; [...] Por outro lado, as Missões são muito mais difíceis aqui, seja por causa do clima ou por causa das longas distâncias, seja por causa da comida em si. Com três, um vindo a enfraquecer, ainda são dois: a experiência prova que esse número é insuficiente pelo que aconteceu com Caraça e Ceará: é o pensamento de todos os confrades, corroborando com o do Visitador. [...] Um missionário está faltando em Ceará, outro aqui na Missão do Rio: o que mostra a necessidade, mas urgente, de oito Confrades²²⁴.

²²¹ “Il s'agit donc d'un rat d'une famille inconnue, qui, protégé par les ténèbres de la nuit et par le franc sommeil de mon compagnon, avait la sacrilège audace de descendre toutes les nuits par les cordons de son hamac, et de se faire un friand repas des ongles de ses deux pieds, qu'il venait ronger fidèlement chaque jour. Heureusement nous l'avons attrapé, et il est inutile de vous dire que le malheureux communautaire a été justicié à l'heure même”. *In: Annales*, vol. 37, 1872, p. 506.

²²² *Annales*, vol. 37, 1872, p.506.

²²³ *Annales*, vol. 37, 1872.

²²⁴ Vous le voyez, ils ne sont que deux; et c'est ce qui m'engage à vous rappeler que ce nombre est très-insuffisant. [...] Il faudrait de toute nécessité qu'ils fussent au moins trois, et en voici la raison : indé. pendamment des cas de maladie, il y a encore cet inconvénient que presque jamais les Confrères ne' rencontrent, ni n'invitent, ni ne peuvent inviter à les aider pour les confessions aucun prêtre des environs du lieu où se donne la Mission; [...] D'autre part, les Missions sont ici beaucoup plus pénibles, soit à cause du climat, soit à cause des longues distances, soit à cause

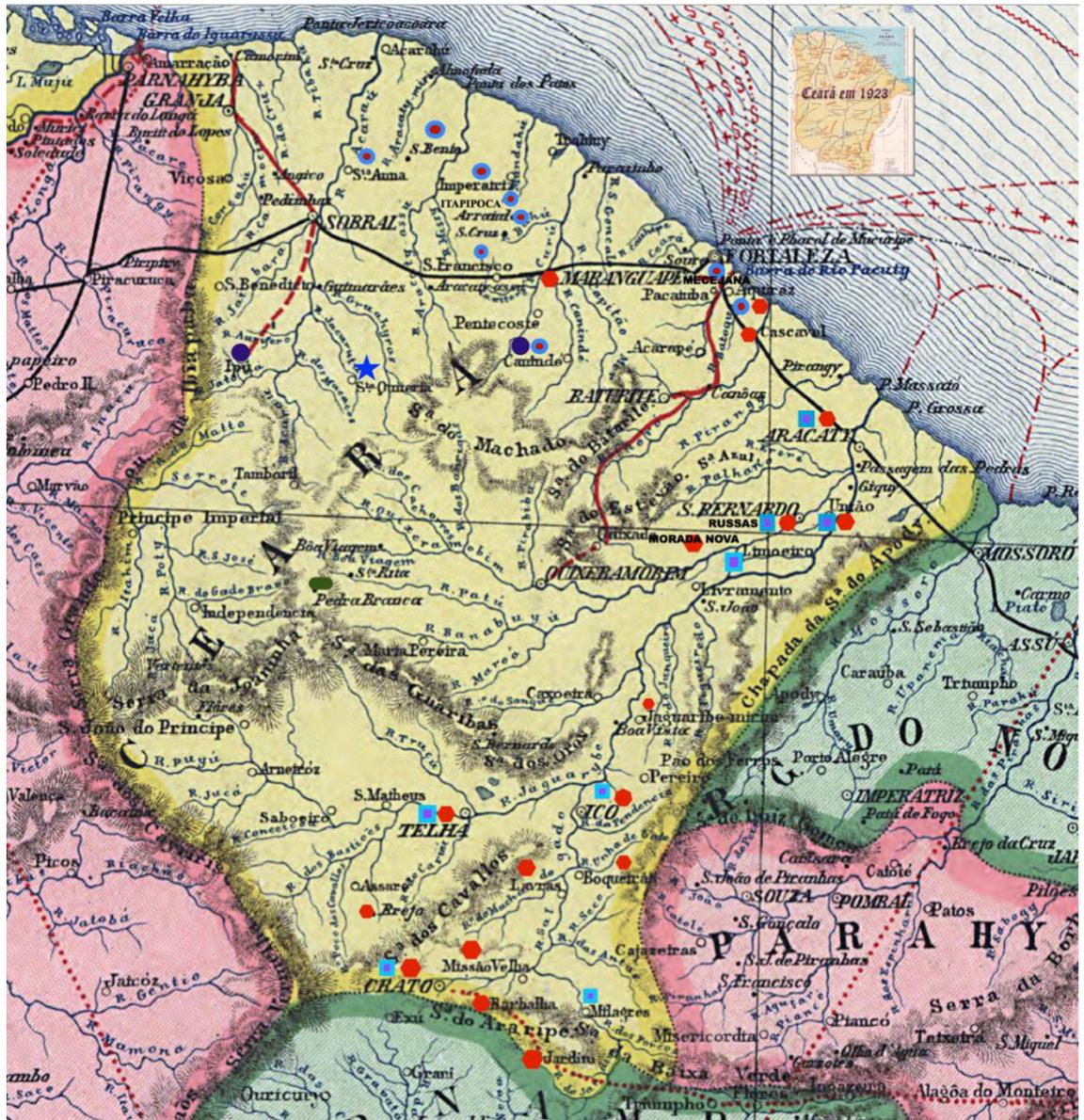
As longas distâncias dos sertões brasileiros, o clima quente e os surtos de doenças eram obstáculos aos viajantes europeus. Nas missões cearenses, Pe. Van de Sandt percorreu seu itinerário sozinho entre os anos de 1871 e 1872, já que o Pe. Freitas adoeceu e se afastou. Apenas em 1873 é que chegou o Pe. Antoine Azémar, que continuou as viagens ao lado de Sandt a partir dali.

Os lazaristas cruzaram o Ceará de norte a sul, partindo da capital, Fortaleza, até as terras do Cariri, região que faz fronteira com Pernambuco. Também foram da Serra da Ibiapaba, no oeste da província à sua fronteira com Rio Grande do Norte, ao leste. No mapa, podemos observar seu itinerário, revelado pelas suas cartas e jornais cearenses²²⁵.

Figura 1:

de la nourriture elle-même. Avec trois, l'un venant à faiblir, il en reste encore deux : l'expérience prouve assez que ce nombre est insuffisant par ce qui est arrivé au Caraça et au Céará : c'est la pensée de tous les Confrères, corroborée de celle de M. le Visiteur [...]. Un Missionnaire manque au Céará, un autre ici, à la Mission de Rio: ce qui vous montre le besoin, mais besoin pressant, de huit Confrères". In: *Annales*, vol. 37, 1872, p. 518 e 519.

²²⁵ Não conseguimos reunir o itinerário completo dos padres, por falta de registros deixados por eles ou sobre eles. No mapa, há apenas os lugares que constavam nos relatos dos *Annales* e nos jornais. As missões referentes aos anos de 1875 e 1876 não foram relatadas em cartas. As informações que reunimos sobre esse período advêm dos jornais cearenses da época.



Legenda:

- Missões de 1870
- ★ Missões de 1871
- Missões de 1872
- ◆ Missões de 1874
- Missões de 1875
- Missões de 1876

No ano de 1870, os padres Freitas e Sandt percorreram várias cidades e vilas cearenses, dentre elas, Canindé, Jaccé, Retiro, São Francisco, Arraial, S. José da Imperatriz, Mecejana,

Itapipoca, S. Bento e Santa Anna. Como podemos observar no mapa, esses lugares estão localizados mais ao norte da província. O resultado foi um número de 29.224 comunhões para os fiéis.

Entretanto, as missões precisaram ser interrompidas por conta enfermidade do Padre Freitas, que foi levado ao Rio de Janeiro. O Pe. Van de Sandt recolheu-se por alguns meses, no Seminário Episcopal do Ceará, como passou a fazer posteriormente no período chuvoso, que “geralmente começam em fevereiro e vão até junho. Durante este tempo chuvoso, quase sempre ficamos no seminário para descansar e nos preparar para novas lutas”²²⁶.

Segundo nos informa o Pe. Freitas,

durante todo o ano de 1871, M. Van-de-Sandt continuou a pregar e confessar na mesma diocese e, portanto, o número de comunhões que foram feitas desde [p. 516] 1870 a 1871, sem dúvida, aumentaram consideravelmente. Lamento não poder lhe dar as estatísticas aqui, não ter tido a sorte de participar das Missões do ano passado e estar no Rio de Janeiro²²⁷.

Todavia, seu superior no Brasil, Pe. Richoux, afirma que Van de Sandt suspendeu as missões após a partida do seu coirmão.²²⁸ Não há cartas relatórios enviadas aos superiores, sobre o ano de 1871. O missionário Van de Sandt passa a escrever acerca de suas incursões solitárias pelo Ceará, em julho de 1872, ao Pe. Bénit, Visitador da Congregação no Brasil, relatando-lhe as missões daquele ano:

Passaram-se dois meses desde que deixei o seminário em Fortaleza, e aqui já estou lutando com a *sétima missão*. O padre desta paróquia (Padre Agostinho) é um antigo missionário muito recomendável e tem grande veneração à causa da vida mortificada e verdadeiramente edificante. Eu me entendo perfeitamente bem com ele, assim como com seu vigário (P. Thomé), que você teve como seu aluno no seminário da Bahia. Nosso Senhor me favoreceu de maneira especial em todas as Missões que dei até hoje, permitindo-me encontrar, nos sacerdotes do país, uma ajuda poderosa [...] Graças a sua generosa cooperação, muitas almas conseguiram pôr sua consciência em ordem e reconciliar-se com Deus²²⁹.

²²⁶ Carta de M. Van de Sandt a M. Bénit de 22 de abril de 1875. – *Annales*, Vol. 40, 1875. p. 647

²²⁷ Tradução nossa para: “Pendant toute l'année 1871, M. Van-de-Sandt a continué à prêcher et confesser dans ce même diocèse, et partant, le chiffre des communions qui ont été faites depuis - 516 - 1870 jusqu'à 1871 aura sans doute augmenté considérablement. Je regrette de ne pouvoir vous en donner ici la statistique, n'ayant pas eu le bonheur d'assister aux Missions de l'année dernière, et me trouvant actuellement à Rio de Janeiro”. In: *Annales*, Vol. 37, 1872, p. 515 e 516.

²²⁸ A carta de Freitas foi enviada a Paris em janeiro e a de Richoux em fevereiro.

²²⁹ “Deux mois se sont à peine écoulés depuis mon départ du séminaire de Fortaleza, et me voilà déjà aux prises avec la septième Mission; les fruits qu'elle me promet seront très-abondants, si j'en juge par les excellentes dispositions de ce bon peuple. Depuis le premier jour, il montre un empressement, une ferveur et une docilité que

Após dois meses de viagens pelo interior do Ceará, o lazarista Van de Sandt conseguiu executar sete missões. Segundo ele, encontrou vários padres brasileiros que cooperaram com seus trabalhos. Tal informação destoa da narrativa apresentada pelo Padre Richoux, no Rio de Janeiro, sobre os sacerdotes nacionais, que “muitas vezes [eram] obrigados a se reconciliar o primeiro com o bom Deus ou com os seus paroquianos”. Ele aponta ainda a diferença das missões francesas, onde havia “padres de boa vontade, que levam sua parcela de fadiga nas Missões; aqui, não conta”²³⁰.

Como discutido anteriormente, o clero nacional do Brasil oitocentista estava, em sua maioria, distante dos ideais trazidos por esses padres ultramontanos. Portanto, ao deparar-se com párocos e vigários locais que o auxiliaram nas missões, precisou esclarecer ao padre Visitador, quem eram, onde tinha se formado e suas ações anteriores. Havia naquele período um clima de tensão entre o clero estrangeiro e nacional. Conjeturamos que essas informações eram importantes para passar uma segurança de que as missões não estavam saindo do modelo proposto pela Congregação da Missão e envolvendo-se, por exemplo, em assuntos seculares.

O Pe. Sandt continua sua carta, apresentando as vilas percorridas por ele e os resultados numéricos das missões, o que só foi possível com a ajuda dos padres locais.

[...] na primeira missão que dei na cidade de Aracati, de 16 a 26 de maio, cerca de duas mil pessoas puderam receber os sacramentos. No segundo que dei a Villa-da-União (de 28 de maio a 5 de junho), depois de ter confessado, demos a comunhão a mil e trezentas pessoas. A terceira missão ocorreu na cidade de Rosas (7 a 16 de junho): havia mil e oitocentas pessoas que se aproximavam dos sacramentos. Depois da Missão [p. 524] de Rosas veio a de Villa-do-Limoeiro (de 20 a 29 de junho); no último mil e setecentas pessoas se reconciliaram com Deus. A quinta missão aconteceu em um lugar chamado Taboleira-de-Área, onde, em menos de três dias, quinhentas pessoas fizeram os seus deveres. Alguns dias depois, fui para a Vila de Icó, onde comecei os exercícios imediatamente; duraram de 9 a 19 de julho, e em dez dias entregamos mil e novecentas almas ao caminho da salvação²³¹

je n'avais pas encore rencontrés jusqu'ici. Le curé de cette paroisse (Padre Agostinho) est un ancien missionnaire très-recommandable et en grande vénération à cause de sa vie mortifiée et vraiment édifiante. Je m'entends parfaitement bien avec lui, ainsi qu'avec son vicaire (P. Thomé) que vous avez eu autrefois pour élève au séminaire de Bahia. Notre-Seigneur m'a favorisé d'une manière toute particulière dans toutes les Missions que j'ai données jusqu'à aujourd'hui, en permettant que je rencontrasse, dans les prêtres du pays, un puissant secours auquel je ne me serais pas attendu d'abord. Grâce à leur généreuse coopération, bien des âmes ont pu mettre ordre à leur conscience et se réconcilier avec Dieu”. In: Carta de Van de Sandt à M. Benit de 22 de julho de 1872 - *Annales*, vol. 37, 1872, p. 523.

²³⁰ *Annales*, vol. 37, 1872, p. 518.

²³¹ Tradução nossa para: [...] “dans la première Mission que j'ai donnée dans la ville d'Aracaty, du 16 au 26 mai, deux mille personnes environ ont pu s'approcher des sacrements. Dans la deuxième que j'ai donnée à Villa-da-Uniao (du 28 mai au 5 juin) nous avons, après les avoir confessées, donné la communion à mille trois cents personnes. La troisième Mission a eu lieu dans la ville de Rosas (du 7 au 16 juin): là mille huit cents personnes se sont approchées des Sacrements. Aprèsla Mis- - 524 - sion de Rosas est venue celle de Villa-do-Limoeira (du 20

Como podemos observar, milhares de pessoas participaram das missões e receberam os sacramentos²³². As missões duraram cerca de dez dias em cada vila, o que foi suficiente pelo grande número de sacramentos. Em carta de 24 de janeiro de 1873, Van de Sandt demonstra ao Superior Geral, Pe. Étienne, os resultados das missões de 1872. “Nas *vinte e três missões*, mais ou menos longas, [...] desde maio passado, pude confessar cerca de quinze mil pessoas; cerca de quinze mil foram para os sacerdotes que estavam me ajudando”.²³³

O missionário acrescenta que “nas últimas cinco missões, fui ajudado por dois *confrades* do seminário, MM. Gonçalves e Pazienza, que aproveitando as férias, vieram se juntar a mim e me foram muito úteis”²³⁴. Ou seja, além dos padres locais, seus coirmãos lazaristas também auxiliaram nas últimas missões daquele ano, provavelmente em seu período de férias do ano letivo seminarístico.

No final da missiva, há um apelo velado ao Superior, pela vinda de novos missionários para o Ceará: “*Mais de cento e cinquenta mil* pessoas atenderam às minhas instruções, e a maioria teria se reconciliado com Deus se houvesse sacerdotes suficientes para ouvir suas confissões”.²³⁵

Assim, o padre Sandt exaltava sua missão ao Superior, demonstrando que mais de cento e cinquenta mil pessoas foram “reconciliadas com Deus”²³⁶, sendo que ele estava missionando sozinho. Isso instiga o leitor lazarista a refletir que os resultados seriam ainda maiores, caso houvesse mais sacerdotes lazaristas no interior cearense.

Após os apelos aos superiores, o missionário Antoine Azémar foi enviado ao Ceará em no início de 1873. Fazia então sete anos de sua ordenação como lazarista e era o mais jovem entre os três missionários que atuaram naquela província. Em seu primeiro ano de atividades, relata ao Assistente do Superior Geral, Pe. Chinchon, as dificuldades encontradas no início da missão.

Não passavam mais de cinco meses desde que cheguei à terra do Brasil, e mal tinha tempo de aprender quatro pequenos sermões, que tive de descer à planície para lutar nas batalhas do Senhor. Como você pode pensar, eu ainda

au 29 juin); dans cette dernière, mille sept cents personnes se sont réconciliées avec Dieu. La cinquième Mission a eu lieu dans un endroit appelé Taboleira-de-Area, où, en moins de trois jours, cinq cents personnes ont fait leurs devoirs. Quelques jours après, jeme suis rendu à la ville d'c6, où j'ai commencé immédiatement les exercices; ils ont duré depuis le 9 jusqu'au 19 juillet, et en dix jours nous avons remis mille neuf cents âmes sur le chemin du salut”. In: *Annales*, vol. 37, 1872, p. 523 e 524.

²³² Não trataremos dessa questão agora, pois será o tema do próximo tópico.

²³³ Carta do missionário Van de Sandt ao M. Étienne, Superior Geral, sobre as missões populares conduzidas por ele no Ceará, 24.01.1873 – *Annales*, vol. 38, 1873, p. 328.

²³⁴ In: *Annales*, vol. 38, 1873, p. 328.

²³⁵ In: *Annales*, vol. 38, 1873, p. 328.

²³⁶ *Idem*.

era muito fraco na língua portuguesa e despreparado para ir em missões: então posso dizer que não fiquei sem medo e desconfiança²³⁷.

Nesse trecho, o padre expressa a insegurança e inexperiência de um jovem lazarista enviado para uma missão longe de seu país. Devemos destacar que antes de sua chegada ao Ceará, não encontramos registros seus nos *Catálogos do Pessoal da Congregação da Missão*. O que significa que aquela era a sua primeira experiência de trabalho como lazarista formado. Supomos que nos anos seguintes à sua formação, ele tenha se preparado para as missões e realizado algumas atividades na França.

Na citação, o missionário Azémar revela aos superiores seu “medo” e “desconfiança”, com relação àquela missão. Sua justificativa para isso era a de que após cinco meses de sua chegada já precisou partir em missão. Sendo que estava despreparado, não sabia bem a língua portuguesa e tinha poucos sermões memorizados naquela ocasião. Percebe-se, novamente, o caráter humano nos relatos desses padres, ao demonstrarem seus receios acerca do desconhecido. Ao mesmo tempo em que precisam “entregar-se” a Deus e confiar, para cumprir sua missão e “lutar nas batalhas do Senhor”²³⁸.

Após oito meses de missão ao lado do Pe. Van de Sandt, descritos por Azémar como “de luta e fadiga”, este foi descansar no Seminário da Prainha e escrevia aquela missiva. Os resultados daquela incursão foram: “vinte e três missões a todo o interior da província, e todas produziram frutos de salvação e graça”²³⁹.

No entanto, não há na carta detalhes sobre o itinerário deles naquele ano. Mas nota-se um tom contínuo de proselitismo, comparando suas ações às de Jesus e às dos apóstolos. Além de apontar que aquele local era “o império de Diabo” e vivia sob o domínio da “escuridão da ignorância de do pecado”. Nesse sentido, para ele, “somente a Missão [...] pode salvar e regenerar esta terra”²⁴⁰.

Em sua narrativa, ele e seu coirmão já tinham feito a diferença naquela província, pois teriam “viajado, no exemplo dos Apóstolos, as cidades e o campo, antecipando a misericórdia

²³⁷ “Il y avait cinq mois, au plus, que j'étais arrivé sur la terre du Brésil et à peine avais-je en le temps d'apprendre quatre petits sermons, que je dus descendre dans la plaine pour combattre les combats du Seigneur. Comme vous pouvez penser, j'étais encore bien faible dans la langue portugaise et peu préparé à aller donner des missions: aussi puis-je vous dire que je n'étais pas sans crainte et sans défiance de moi-même. Dieu soit à jamais béni et loué!” Carta do pe. Azémar ao Sr. Chinchon no Ceará, 22 de novembro de 1873- *Annales*, vol. 39, 1874, p. 461.

²³⁸ *Annales*, vol. 39, 1874, p. 463.

²³⁹ “Dans l'espace de huit mois, nous avons donné vingt-trois missions dans tout l'intérieur de la province, et toutes ont produit des fruits de salut et de grâce”. In: *Annales*, vol. 39, 1874, p.462.

²⁴⁰ *Annales*, vol. 39, 1874, p. 463.

e o perdão dos pecados; mais de cem mil pessoas vieram ouvir a palavra divina e mais de vinte e cinco mil tiveram a boa sorte de confessar”²⁴¹.

Conjeturamos que a intenção de Azémar com esse teor narrativo era apontar ao superior as suas missões como necessárias para “reabilitar” e “salvar” o povo cearense. Ao comparar-se com os apóstolos, deixa a impressão de que está seguindo o modelo de perfeição pessoal proposto pela Congregação, enquanto trava batalhas contra o “Diabo” naquelas terras distantes e desconhecidas. Por fim, exalta os resultados numéricos das missões, a fim de demonstrar que estavam obtendo sucesso.

A última viagem relatada em carta por esses padres foi a de 1874. Eles passaram pelas vilas de Aquiraz, Cascavel, Morada Nova, Icó, Telha, Crato, Caldas, Milagres, Missão Velha e Lavras. Nessa incursão, eles adentraram cidades mais ao sul do Ceará, as missões duraram em média de três a seis dias. Com um saldo de milhares de pessoas que realizaram os sacramentos. Ao final do ano, o Pe. Azémar adoeceu e Van de Sandt realizou sozinho algumas missões²⁴². Depois partiram para o Seminário da Prainha, a fim de participar do *Retiro Espiritual* anual daquela instituição²⁴³.

No próximo tópico, iremos explorar as narrativas dos missionários acerca da sua prática missionária no Ceará. Serão destacadas questões como: estrutura e funcionamento das missões, pregações, sacramentos etc. Veremos que apesar de vir para o Brasil com essa noção universalista de civilização cristã e com a intenção de levá-la aos sertões, os lazaristas muitas vezes tiveram que adaptar seu modelo às necessidades socioespaciais. Utilizaremos os conceitos de *ortopráticas*, de Nicola Gasbarro, para analisar os caminhos percorridos por eles a fim de efetivar sua missão naquele local.

3.3 – As *ortopráticas* lazaristas nas missões do Ceará

Neste tópico analisaremos as ações missionárias no Ceará de uma perspectiva histórico-cultural, proposta por Nicola Gasbarro. Segundo esse autor, a História das Religiões não pode

²⁴¹ [...] “à l'exemple des Apôtres, les villes et les campagnes, prêchant la miséricorde et le pardon des péchés; plus de cent mille personnes sont venues entendre la parole divine, et plus de vingt-cinq mille ont eu le bonheur de se confesser”. In: *Annales*, vol. 39, 1874, p. 462.

²⁴² *Annales*, vol. 40, 1875, p. 638-639.

²⁴³ Os retiros ou exercícios espirituais se caracterizam por um período de recolhimento em que os padres se unem para reflexão e oração com seus diretores espirituais. No Ceará, esses retiros foram realizados pelos lazaristas diretores do Seminário da Prainha, a partir de 1864. Ocorreram por toda a segunda metade do século XIX, reunindo sacerdotes de toda a Diocese e duravam geralmente de três a oito dias (LEITE, 2016, p. 74).

deixar de lado a História das Missões, pois ela nos “permite rever criticamente e repensar historicamente, numa perspectiva antropológica” e comparativa (GASBARRO, 2006, p. 67).

Os lazaristas, assim como o catolicismo de modo geral, tinham um objetivo universalista, pois se propuseram a levar aos “quatro cantos do mundo” a “salvação” aos pobres. Assim, percorreram inúmeros países em missões evangélicas, a partir de um modelo composto por estatutos e regras próprias.

Todavia, o historiador não pode ser passivo aos discursos de sucessos ou que conseguiram levar o modelo vicentino a um lugar de atuação, tal qual estava proposto em seu início. Portanto, partimos “de um pressuposto universalista para uma perspectiva integralmente antropológica ao mesmo tempo social e simbólica, das relações, e das relações entre relações”.

Ou seja, a partir do momento que esses padres saem da França e vão atuar em ambientes diversos, como o Ceará, eles estavam sujeitos a um novo contexto sociocultural, econômico e político. Tais fatores espaciais e as relações travadas entre eles e a sociedade (pobres e ricos) de um local específico, poderia gerar mudanças em sua “estrutura missionária, nas mensagens e nos efeitos de suas transformações”. (GASBARRO, 2006, p. 72).

Assim sendo, propomos uma reflexão da *ortoprática* missionária lazarista no Ceará, composta por aproximações e afastamentos da *ortodoxia* vicentina. Tal análise permitirá perceber as relações simbólicas travadas entre lazaristas e cearenses, e como estas influenciaram em possíveis adaptações ou reinterpretações das regras. Aqui, os cearenses aparecem não como sujeitos passivos e simplesmente receptores, mas como atores sociais que também moldaram a prática daqueles missionários, gerando assim um novo produto cultural.

3.3.1 – “Leões no púlpito e cordeiros no confessionário”: pregações e sacramentos nas missões

Nas atividades missionárias dos lazaristas no Ceará entre os anos de 1870 e 1875, os lazaristas eram acompanhados “com a maior atenção por um público e que que nunca contou com menos de três mil pessoas, no final subiu para seis e oito mil pessoas”²⁴⁴. Como debatido anteriormente, as missões vicentinas estavam alicerçadas em pregações e sacramentos. O bispado cearense precisava conhecer e aproximar o povo pobre do interior da religião católica ultramontana. Uma forma de fazer isso era recrudescer a prática sacramental naquela região.

²⁴⁴ Tradução nossa para: “Nous étions écoutés avec une extrême attention par un auditoire qui ne comptait jamais moins de trois mille personnes, et qui vers la fin a monté à six et à huit mille”. In: *Annales*, vol. 37, 1872, p. 500.

Assim, foram executadas pelos lazaristas inúmeras confissões, comunhões, casamentos, batismos e crismas. Milhares de pessoas iam em busca das missões, ávidas por escutar uma palavra de alento e por crerem que poderiam “salvar-se”. Assim, os vicentinos, encontraram fiéis “que há cinquenta anos não confessaram, outras que, com setenta anos, nunca haviam feito isso”²⁴⁵.

Deve-se considerar que pela extensão provincial, pobreza material e afastamento institucional político-religioso, essas pessoas pouco contato tinham com o catolicismo. Mesmo que houvesse um pároco próximo de onde moravam, dificilmente ele poderia atender a todas as demandas locais. Além de nem sempre estarem adequados aos padrões exigidos pelo prelado.

Por isso, ao ficarem sabendo que os lazaristas estavam próximos à sua aldeia ou vila, os cearenses mais pobres abandonavam tudo e iam em busca das missões.

Muitas famílias pobres deixaram suas casas abertas aos quatro ventos e vieram alegremente para Santas Missões, [...] se expondo a serem roubadas, o que às vezes aconteceu. Para qualquer suprimento, trouxeram um pouco de farinha de mandioca, e os mais abastados adicionaram um pouco de carne seca ao sol; mas muitas vezes era apenas uma provisão miserável, que dificilmente seria suficiente para oito ou dez dias para uma família que às vezes contava entre quinze e vinte crianças (o que não é raro no Ceará). O resto do tempo tiveram que pedir esmola. Por casas, essas pessoas pobres às vezes tinham apenas a sombra intermitente de uma árvore e, sob essa árvore, resignavam-se a suportar por quinze ou vinte dias a temperatura de um solo aquecido por um sol ardente! [...] Sem dúvidas, vós terias sorrido de emoção ao vê-los lidarem tão bem com um lar de sua casa improvisada, onde pai, mãe, filhos, redes, fogão e panela ocupavam pouco espaço de três metros quadrados²⁴⁶.

Dessa forma, muitos pobres saíam de suas aldeias ou vilas, abandonavam suas casas e atividades, a fim de participarem das missões. Esses grupos viviam em seus sítios, casebres, carecendo muitas vezes até de comida. Sua instrução religiosa era mínima e apesar disso tinham

²⁴⁵ Tradução nossa para: “Nous avons trouvé plusieurs individus qui depuis cinquante ans ne s'étaient pas confessés, d'autres qui, en ayant soixante-dix, ne l'avaient jamais fait”. In: *Annales*, vol. 37, 1872, p. 502.

²⁴⁶ Tradução nossa para: “Beaucoup de familles pauvres ont quitté leurs maisons ouvertes aux quatre vents et s'en sont venues tout gaiement as Santas Missdes, tout en s'exposant à être volées, ce qui est quelquefois arrivé. Pour toute provision, elles apportaient un peu de farine de manioc, et les plus aisées y ajoutaient un peu de viande séchée au soleil; mais ce n'était souvent qu'une misérable provision, qui suffisait à peine pour huit ou dix jours à une famille qui comptait parfois de quinze à vingt enfants (ce qui n'est nullement rare au Ceará). Le reste du temps il fallait demander l'aumône. Pour maisons, ces pauvres gens n'avaient quelquefois que l'ombre intermittente d'un arbre, et sous cet arbre elles se résignaient à supporter pendant quinze ou vingt jours la température d'un sol chauffé par un soleil brûlant! [...] vous auriez sans doute souri d'attendrissement ea voyant ces bons paysans s'accommoder de si bon caur de leur habitation improvisée, où père, mère, enfants, hamacs, poêle et marmite occupaient à peine l'espace de trois mètres carrés”. In: *Annales*, vol. 37, 1872, p. 502.

bastante fé, por isso os missionários os consideravam “crentes por instinto”.²⁴⁷ Ademais, pouco tinham contato com os sacramentos, o que os distanciava da Igreja institucional.

Como visto na citação, o povo cearense seguia os “padres santos”,²⁴⁸ levando seus filhos e o pouco de comida que tinham. Improvisavam habitações, mesmo embaixo de uma árvore, com seus filhos e ali ficavam até o último dia da missão. Para sobreviver, pediam esmolas durante as pregações ou sacramentos.

Percebemos na narrativa do missionário um tom de admiração e indulgência, pois os esforços realizados por essas pessoas simbolizavam uma espécie de calvário, que os penitenciava pelos “erros passados” e os preparava para receber a “salvação”. Todo o sofrimento ao qual estavam sujeitos seria necessário para que se beneficiassem das “santas missões”.²⁴⁹

Por outro lado, os cearenses viam nesses padres o espelho dos santos e os seguiam, acreditando que Deus perdoaria todos os seus pecados, por meio daqueles homens. Supomos que eles também buscassem orar por melhorias em suas vidas ou sua salvação após a morte, o que era endossado a partir das pregações e ensinamentos dos lazaristas.

Milhares de sertanejos cearenses foram ao encontro daqueles padres nos anos das missões. Considerando a narrativa dos missionários e alguns artigos jornalísticos, conjecturamos que houve uma grande adesão desse grupo às missões.

As missões eram iniciadas sempre com os sermões e ocorriam da seguinte forma: pela manhã, pregavam “sobre os mandamentos de Deus e da Igreja e sobre os sacramentos; à noite, sobre as verdades eternas”²⁵⁰. Assim, os sermões matinais eram mais “leves” e tinham a intenção catequizar aquelas pessoas. Diferente de alguns sermões lazaristas que tinham como base os textos evangélicos, o que vemos aqui é algo mais alinhado ao catecismo católico. Talvez por conta da necessidade de instrução do povo sobre itens básicos dessa religião.

As *pregações noturnas* despertavam o terror, a fim de levar os fiéis a arrependem-se dos pecados e confessarem-se. O missionário Joseph Freitas narrou o efeito que essas homilias tinham sobre o povo cearense:

A impressão de que as **terríveis verdades da salvação** produzidas sobre essas pessoas era às vezes tão grande, que fomos obrigados a conter a explosão de seu medo religioso ou para nos impedirmos de dar rédeas soltas aos seus soluços e para os gritos de seus corações arrependidos, que finalmente empurraram esta última, mas ainda salutar palavra: "Misericórdia! Senhor Deus, misericórdia. Foi o momento da graça. Cada uma de nossas palavras

²⁴⁷ *Annales*, vol. 37, 1872, p. 500.

²⁴⁸ *Idem*, p. 511.

²⁴⁹ *Idem*, p. 502.

²⁵⁰ *Idem*, p. 500.

encontrou nessas pobres almas o eco da persuasão completa. As pessoas estavam prontas para qualquer coisa, até para se atirarem no fogo, se o missionário exigisse isso. Ah! aqui estão os *sufrágios universais*, acredito, asseguro-lhe. *Aconteceu até para nós, em outras missões, ver algumas pessoas entrarem em síncope e serem levadas do meio dos assistentes, tanto que sua imaginação foi ferida e sua consciência esmagada pelo remorso que a assaltou. O dogma do inferno*, em particular, exerce uma influência soberana sobre esse povo, mesmo sobre os poucos que duvidam dele, ou mesmo se atrevem a negá-lo interiormente²⁵¹. [Grifo meu]

Os lazaristas utilizaram no Ceará o que Delumeau chama de “pastoral do medo”. Durante séculos essa pastoral reforçou a autoridade dos pregadores, que partiram de discursos culpabilizadores, que ameaçavam a população sobre o futuro pós-morte e, por fim, consolava-a ao anunciar que poderiam salvar-se através da confissão. (DELUMEAU, 2003-b, p. 12 e 38).

Conjeturamos que as “terríveis verdades da salvação” versavam sobre a morte e os caminhos de dor e sofrimento que seriam percorridos por aqueles que não se arrependessem de seus pecados e fossem absolvidos “no tribunal da penitência”²⁵². Essas prédicas tinham o intuito de impor medo na população cearense, deixando-lhes atônitos e prontos para fazer qualquer coisa, a fim de “salvar sua alma” e livrá-la do inferno.

Ao ouvir as palavras fustigantes do missionário, o povo cearense era tomado por uma comoção, com murmúrios, choros e gemidos. Em alguns casos, chegaram a “entrar em síncope” e desmaiar, por conta do “remorso” que lhes sobressaltou. Os lazaristas instigavam a culpa e o arrependimento dos pecados, a partir da pedagogia do medo.

O “dogma do inferno”, mencionado pelo lazarista, causava forte comoção no povo e era muito comum entre as prédicas dos missionários católicos. Segundo Delumeau, sobre esse tema todos os superlativos de horror eram permitidos. Geralmente as prédicas sobre o tema ocorriam durante à noite e com pouca luz. As falas deveriam ser exageradas e encenadas, para levar ao público os horrores do inferno, de forma clara e palpável. Os oradores ressaltavam: os “fogos devorantes”, dos “abismos profundos” e os “espectros horrendos”, que aquele povo encontraria ao morrer (DELUMEAU, 2003b, p. 17 e 19).

²⁵¹ Tradução nossa para: “L'impression que les vérités terribles du salut produisaient sur ces gens était parfois si grande, que nous étions obligés d'arrêter l'explosion de leur crainte religieuse, ou bien de nous arrêter nous-mêmes pour laisser un libre cours à leurs sanglots et aux cris de leurs coeurs repentants, qui poussaient enfin ce mot tardif, mais encore salutaire: - Misericordia! Senhor Deos, misericordia!- C'était le moment de la grace. Chacune de nos paroles trouvait alors, dans ces pauvres Ames, l'écho d'une persuasion complète. Le peuple était prêt à tout, à se jeter même au feu, si le missionnaire l'exigeait. Ah! voilà des suffrages universels auxquels je crois, je vous assure. Il nous est même arrivé, dans d'autres missions, de voir quelques personnes tomber en syncope et être emportées du milieu des assistants, tant leur imagination avait été frappée, et leur conscience bourrelée par les re-mords qui l'assaillaient. Le dogme de l'enfer, en particulier, exerce une souveraine influence sur ce peuple, même sur les rares qui en doutent, ou qui osent même le nier intérieurement”. In: *Annales*, vol. 37, 1872, p. 500.

²⁵² *Annales*, vol. 37, 1872, p. 503.

Por tais fatores, o povo cearense ficava aterrorizado, pois talvez nunca tivessem ouvido com tanta vivacidade sobre os terrores infernais. Angustiavam-se por seus erros e passavam a se confessar. Infelizmente as informações que temos sobre os sermões das missões cearenses são limitadas. As cartas dos missionários trazem apenas pistas sobre os temas abordados por eles e sobre a recepção das prédicas, pelo povo. Não tivemos acesso aos sermões utilizados por eles no Ceará, o que lançaria luz sobre questões como: qual o autor, a linguagem utilizada, os temas e como eram abordados (método).

Todavia, como visto no primeiro capítulo, os lazaristas geralmente seguiam algumas recomendações para pregar usadas por São Vicente. Buscavam falar de forma clara ao público iletrado, com “simplicidade e familiaridade”. Uma dessas era não utilizar uma oratória rebuscada, cheia de aparatos e de difícil compreensão ao público, que era em sua grande maioria pessoas analfabetas.

Outra recomendação era que não fossem teatrais, mas em sermões como esses citados acima, me parece que lançaram mão desse artifício. Segundo o missionário Freitas: [...] “não precisávamos das nossas instruções e sermões para provar ao auditório as verdades da fé, mas apenas lembrá-los delas, e para lhes guiar fortemente para abraçá-las”²⁵³.

Apesar de aparentemente terem comovido milhares de sertanejos cearenses com suas pregações, havia grupos que não se agradaram delas. No Jornal O Cearense de 02 de abril de 1871, há um artigo anônimo, com o título “Escândalo”. Nele “o escandalizado”, como assina o seu autor, relata sobre os “grosseiros” sermões feitos pelo Pe. Van de Sandt:

Grande foi o escândalo produzido pelo sermão do Rvd. Lazarista *Guilherme Van de Sands*, quinta feira 30 do passado por ocasião do centenário das Dores Sem se lembrar o Rvd. que pregava para um imenso auditório, onde se achavam muitas famílias honestas, *abusou inteiramente da palavra, empregando expressões ríspidas e ofensoras da moral*: o padre não usou de alegorias, nem de metáforas, chamou as coisas pelos seus próprios nomes, e essa “clareza” provocou o escândalo; todos murmuravam, alguns se indignavam e outros tentaram retirar suas famílias para não estarem “aprendendo” o que deviam ignorar. Não é assim que se doutrina o povo; não é assim que se satisfaz o preceito do *ite et docete*. Não, o bom orador deve ter em vista as circunstâncias do tempo, do lugar e do auditório perante quem fala, usando de palavras sempre urbanas e polidas como exigem as boas práticas da sociedade. Pode se castigar o erro, confundir o vício sem escandalizar, sem provocar as murmurações do auditório. Jesus Cristo, o grande reformador, sempre falou por parábolas e os povos semibárbaros para os quais pregava, compreendiam-no. Mas assim não entende o Sr. padre

²⁵³ Tradução nossa para: “Nous n'avons pas eu besoin dans nos instructions et sermons de prouver à nos auditeurs les vérités de la Foi, mais uniquement de les leur rappeler, et de les déterminer fortement à les embrasser”. In: *Annales*, vol. 37, 1872, p. 499 e 500.

Guilherme, supõe talvez que missiona entre gentios. Não, meu padre, mais cautela na língua, é preciso evitar as ocasiões de dar escândalos. [...] Assina: O escandalizado²⁵⁴. [Grifo meu]

Como visto na citação acima, o autor do texto havia ficado indignado após assistir à pregação do missionário Van de Sandt. Primeiramente, deve-se localizar o lugar de fala do “escandalizado”. Trata-se de um homem provavelmente da elite cearense, letrado e católico. Percebe-se que ele destaca as “muitas famílias honestas”, presentes no auditório, ou seja, divide o público entre tais grupos e aqueles que não se encaixam nessa categoria. No caso, se reporta às famílias mais ricas e tradicionais da localidade. Apesar de estarem no mesmo lugar em que famílias pobres, não se igualavam a elas.

Os sermões dos lazaristas eram feitos com uma linguagem clara, a fim de que o público pobre interiorano compreendesse. Comumente eles adaptavam seus exemplos ao cotidiano daquelas pessoas e enfatizavam questões que julgassem importantes para que se “afastassem do pecado”. O autor do artigo ficou enraivecido pelo padre não ter usado “alegorias, metáforas”, mas sim “clareza” ao chamar “as coisas pelos seus próprios nomes” e isso teria suscitado o “escândalo”. Não temos conhecimento sobre qual assunto era abordado por Van de Sandt e nem a forma como foi pregado.

Entretanto, a partir desse texto, podemos conjecturar que se tratava de algo referente aos costumes sexuais daquele povo. Isso porque chocou gravemente as “famílias honestas”, que chegaram a retirar-se do auditório “para não estarem “aprendendo” o que deviam “ignorar”. As filhas das famílias abastadas deveriam resguardar sua “pureza” para o marido após o casamento. Assim, não poderiam sequer saber sobre tais assuntos, fosse por leituras “perniciosas” e muito menos, pela fala de sacerdotes católicos. Segundo a visão desses grupos, com isso não seguiam as recomendações da Igreja e Cristo.

Os “filhos de São Vicente” buscavam daquela maneira exortar os cearenses a modificar sua postura, mas não bastava apenas se fazer entender por palavras simples. Talvez considerassem que era preciso chocar, a fim de adentrar o emocional dos ouvintes. A sua intenção era pregar ao povo pobre, pois as missões vicentinas queriam conquistar esse público específico.

Nesse sentido, o missionário Antoine Azémar destaca sua visão sobre as práticas comuns à sexualidade do povo cearense: “a corrupção é tão grande que você não pode ter

²⁵⁴ *Jornal Cearense*, 02.04.1871, n. 38, p. 3. (BND/HD)

nenhuma ideia disso. É raro encontrar um jovem que se tenha mantido puro: todos vivem como animais imundos; é a perda do país”²⁵⁵.

Provavelmente era para esses grupos, que o Pe. Sandt pregava, sem importar-se também se havia tais “famílias honestas” presentes, as más impressões que poderiam passar e os resultados negativos para eles. A maior parte dos jovens pobres tinham contato com o sexo muito cedo, muitas meninas adolescentes engravidavam e passavam a morar com o parceiro. A família e a Igreja recriminavam tais atitudes, o que algumas vezes poderiam significar a marginalização feminina naquela sociedade.

O fiel “escandalizado” define ainda aos leitores que o “bom orador” deveria ter “em vista as circunstâncias do tempo, do lugar e do auditório perante quem fala, usando de palavras sempre *urbanas e polidas* como exigem as boas práticas da sociedade”. Aqui, o autor, ao apresentar qual era seu entendimento de “bom orador”, deixa a entender que o missionário Van de Sandt não o era, pois não se enquadrava nessas prerrogativas. Defende ainda que os sacerdotes teriam que montar suas pregações a partir do público que estaria presente, lugar e tempo.

No entanto, tais questionamentos sobre estilos diferenciados de pregação para pobres e ricos durante as missões já eram feitos nos séculos anteriores, inclusive pelos próprios missionários. Segundo Delumeau:

A tentação de pregar aos grandes e aos ricos uma religião educadora certamente existiu [...]. Mas a Reforma católica [Tridentina] rejeitou-a com vigor. Diante das cortes e nos retiros destinados a almas de elite, ela falou uma linguagem forte. Menos concretas, às vezes, que os sermões dirigidos às pessoas do povo, as homilias para uso da classe favorecida e das elites não deixaram de veicular a mesma mensagem veemente porque exprimiam a mesma teologia: a de um Deus cuja justiça predominava sobre a misericórdia (DELUMEAU, 200b, p. 14).

Nesse sentido, os missionários lazaristas mantêm sua linguagem clara e arrebatadora nos sermões. Sem se importarem se a elite iria se ofender, não distinguiram suas falas aos dois grupos. Talvez, porque a quantidade de “pessoas do povo” sempre fosse maior do que às da elite. Todavia, nota-se que seus sermões são mais teatralizados, feitos para comover e apavorar. O que os diferia da proposta inicial de São Vicente, como visto no primeiro capítulo.

²⁵⁵ Tradução nossa para: [...] “la corruption est si grande que vous ne pouvez pas vous en faire une idée. Il est rare de trouver un jeune homme qui se soit conservé pur: tous vivent comme des animaux immondes; c’est la perte du pays”. *In*: Annales, vol. 39, 1874, p. 463.

Um artigo no *Jornal Cearense* de 1875, apresenta em tom crítico a forma com que o padre Van de Sandt se portava no púlpito. O missionário teria um “ar sacudido e marcial”, com expressões brutais e que mais parecia “um granadeiro desertado de algum regimento prussiano do que um apóstolo de Cristo”²⁵⁶.

As suas prédicas foram qualificadas como “abruptas” e “violentas”, pois, em tom ameaçador e encenado, disse ao público que “[...] se o povo não ouvisse as *santas missões*, Satanaz carregaria tudo em um cesto e arremessaria na caldeira mais ardente do inferno”.²⁵⁷ Assim, Sandt, que era alemão, foi caracterizado como um padre brutal que agia como se estivesse em uma guerra em cima do púlpito. Queria atingir o povo com sua fala ríspida e teatralizada, a fim de infligir temor e levar o povo a seguir o catolicismo²⁵⁸.

A oratória do missionário também foi criticada, pois falava mal o português, deturpando “a pronúncia e a aceção dos vocábulos, como também porque seus sermões não têm nexos, nem sequência, e não sabe fazer boa aplicação dos textos evangélicos, que muitas vezes cita de oitiva”²⁵⁹.

Com isso, pode-se ter uma ideia da dificuldade desses missionários estrangeiros em aprender a língua portuguesa e se fazer entender pelos fiéis, o que poderia por si só ser um motivo para o desinteresse pelos sermões por parte dos grupos letrados e possíveis críticas. Outro ponto é a retórica do missionário e o modelo utilizado para ministrar seus sermões. Segundo o autor, não havia “sequência” e nem “nexo” na fala de Van de Sandt e não fazia uma aplicação eficaz das parábolas evangélicas, que citava de cor. Então, provavelmente, o missionário não utilizava textos escritos para seus sermões. Ele falava livremente sobre os temas do inferno e pecado, acrescentando a textos evangélicos decorados.

O padre Antoine Azémar, por sua vez, teria sido para o autor do artigo, “uma nulidade chata”. Em sua pregação [...] “bateu muito nas caldeiras do inferno, mostrou espetos candentes ao povo transido de pavor” [...] ²⁶⁰. Seu modelo de pregação estava mais alinhado ao dos jesuítas e capuchinhos, que faziam teatralizações e usavam objetos como “caldeiras” e “espetos”, a fim de apavorar o povo. Durante as explicações dos missionários, as pessoas “choravam” e “gemiam” pelo medo de vivenciarem aquelas fustigações após a morte. O resultado eram filas com milhares de pessoas para se confessarem e receberem a comunhão.

²⁵⁶ *Jornal Cearense*, 12.08.1875, n.63, p. 3. (BND/HD)

²⁵⁷ *Idem*.

²⁵⁸ *Idem*.

²⁵⁹ *Idem*.

²⁶⁰ *Jornal Cearense*, 12.08.1875, n.63, p. 3. (BND/HD)

Assim, os lazaristas adaptaram seus sermões ao estilo dos missionários capuchinhos e jesuítas que já haviam passado por aquela província. Os lazaristas julgaram que pregações com falas mais passionais, que levassem o público a vivenciar emoções fortes, surtiriam mais efeitos naquela população. Talvez o estilo de pregação vicentino, mais sóbrio e sem grandes aparatos para impactar o público, não tivesse dado os mesmos resultados numéricos positivos para as missões

Após a fase dos sermões, que duravam em média dois dias (às vezes mais), era iniciada a aplicação dos sacramentos. Tais práticas eram os momentos-chave das missões lazaristas, pois seriam o resultado das prédicas. A quantidade de pessoas presentes para receber os sacramentos simbolizava o sucesso ou o fracasso das exortações dos vicentinos. Além disso, eles serviam para contabilizar o número de fiéis que tinham se aproximado da Igreja institucional naquela região. Um grande número de pessoas nos sacramentos representava, para eles, um fortalecimento do catolicismo ultramontano.

Segundo os cálculos dos lazaristas, o número de pessoas que aderiram aos sacramentos, naquela ocasião, foi amplo. No entanto, muitos fiéis acabavam ficando sem se confessar, pelo número reduzido de padres nas missões (apenas dois lazaristas e poucos párocos). Nesse sentido, o padre Freitas relata que em certa missão:

Nós confessamos oito horas por dia e distribuimos a comunhão a quatro mil pessoas. Nós não dormimos no confessionário; mas, embora o Sr. Van-de-Sandt seja rápido e eu não acompanhe, ainda temos muitos fiéis que não puderam desfrutar do singular benefício do jubileu da Missão. No entanto, nós confessamos novamente três dias após o encerramento da Missão, que durou um mês²⁶¹.

Assim, os missionários vicentinos no Ceará esforçavam-se para confessar o maior número de pessoas possível e atender às grandes filas que se formavam. Eram distribuídas fichas, a fim de melhor ordenar e controlar aquela atividade, para que dessem oportunidade às prioridades (idosos, por exemplo), que passavam dias esperando por aquela oportunidade. Isso também auxiliava no processo de contabilização do número de confessados.

As confissões às vezes ocorriam em dias seguidos, sem descanso, por parte dos missionários e os fiéis aguardavam nas extensas filas. Entretanto, nem todos conseguiam se confessar a tempo, pois tinham deixado trabalho, casa e família pela oportunidade de serem “salvos” em confissão:

²⁶¹ Tradução nossa para: “Nous confessons huit heures par jour, et nous avons distribué la communion à quatre mille personnes. Nous ne dormons pas au confessionnal; mais quoique M. Van-de-Sandt soit expéditif et que je ne le suive pas de trop loin, il nous est cependant encore resté bon nombre de fidèles qui n'ont pu jouir du bienfait singulier du jubilé de la Mission. Cependant nous avons confessé encore trois jours après la clôture de la Mission qui a duré un mois”. In: *Annales*, vol. 37, 1872, p.501.

Certa vez, um pai de família me pressionou para confessar! - Como, senhor padre deixei meus filhos morrendo de fome, deixei meu gado sem ninguém para mantê-los, deixei o único emprego que tinha para viver, e não vou confessar! ... Eh bom! que todos pereçam em casa; mas não irei sem ganhar o santo jubileu, eu lhe prometo. -Tudo bem, eu disse a ele, você será o primeiro a confessar hoje à noite.

- Outra hora ao me encontrar no santo tribunal, uma mulher pobre levantou-se subitamente do meio dos outros e disse-me com um sotaque mesclado de pesar e arrependimento, e eu estava prestes a dizer, de santo desespero! Senhor Padre, você nos pressiona todos os dias no púlpito para vir e nos confessar; é o oitavo dia que venho aqui para isso, e nunca consigo. Não tenho nada para comer; estou indo para casa e, caso me perguntarem se ganhei a missão sagrada, direi que não. E ela começou a chorar. Dei-lhe o bilhete nº 1 para o dia seguinte (usamos os bilhetes para conseguir um pouco mais de ordem nas confissões). Você tinha que ver minha boa velhinha repetindo até três vezes, graças a Deus, e cuidadosamente guardou seu papel em seu lenço, fazendo um nó, que ela reforçou com outros dois²⁶².

Percebe-se no relato, que algumas pressões por parte da população levavam-nos a atender-lhes com maior rapidez. Mesmo que lidassem com milhares de pessoas, os casos particulares eram importantes aos missionários, que tocados de compaixão ou receio de que fossem difamados nas redondezas, acabavam por ceder às demandas dos populares, pois, no púlpito, eles apresentavam como as únicas alternativas de salvação após a morte para aquele povo, o arrependimento e a confissão. Ora, o que adiantaria para aquelas pobres pessoas que não tinham nem o alimento físico e que peregrinavam em busca do alimento espiritual, se ao final, retornassem aos seus lares sem obter o perdão divino?

Enquanto nos sermões, os lazaristas no Ceará eram como “juízes” impassíveis e atemorizantes, no “tribunal da penitência” deveriam apresentar uma face mais amável, compreensiva e caridosa. Nesse sentido, cabia-lhes ouvir minuciosamente as confissões, sem recriminar ou desencorajar os fiéis, por mais sujo e errôneo que aquilo lhes parecesse.

Nos confessionários, os missionários atuavam algumas vezes como psicólogos, conselheiros e educadores (DELUMEAU, 1991). A ignorância religiosa no Ceará estava bem

²⁶² Tradução nossa para: “Une fois, un père de famille me pressa de la sorte de le confesser! - Comment, senhor padre, j'ai laissé mes enfants se mourant de faim, j'ai laissé mes bestiaux sans personne pour les garder, j'ai quitté le seul métier dont je vis, et je ne me confesserai pas!... Eh bien ! que tout périsse chez moi; mais je ne m'en irai pas sans gagner le saint jubilé, je vous le promets. - C'est bon, lui ai-je répondu, vous serez le premier à vous confesser ce soir. - Une autre fois, me trouvant au saint Tribunal, une pauvre femme s'est levée tout à coup du milieu des autres, et m'a dit avec un accent - 503 - mêlé de douleur, de regret, et j'allais dire, de saint désespoir: - Eh bien ! senhor padre, vous nous pressez chaque jour en chaire de venir nous confesser; voilà déjà le huitième jour que je viens ici pour cela, et je ne l'obtiens jamais. Je n'ai plus rien à manger; je m'en vais chez moi, et si on me demande si j'ai gagné la sainte Mission, je dirai que non. - Et elle se mit à pleurer. Je lui donnai le billet n° 1 pour le lendemain .(nous nous servons de billets pour obtenir un peu plus d'ordre dans les confessions). Il fallait voir ma bonne vieille répétant jusqu'à trois fois, graças a Deos, et gardant soigneusement son carton dans son mouchoir, en y faisant un neud, qu'elle renforça de deux autres”. In: *Annales*, vol. 37, 1872, p.502 e 503.

presente entre os sertanejos e poucos conheciam informações básicas sobre os sacramentos. A esse respeito, Freitas reflete:

Se eu quisesse reproduzir aqui todas as belas noções de nova teologia dogmática e moral que ouvimos no tribunal de penitência, acho que nunca terminarei. Você acredita, por exemplo, que tendo perguntado a uma menina de cerca de vinte anos o que ela iria receber na mesa sagrada, ela respondeu sem hesitar que era a alma de sua avó? e M. Van-de-Sandt, ou um dos padres que nos ajudaram, ao fazer a mesma pergunta a uma mulher, ela respondeu que receberia uma pequena roda de papel? Sim, a ignorância ainda é grande, não direi especialmente, mas *mesmo na classe pobre*²⁶³. [Grifo nosso]

Como dito acima, era comum os padres se depararem com respostas inusitadas durante a confissão. Havia um misto de distanciamento da Igreja com saberes populares e informações que iam passando entre as famílias. No final da citação, ele diz que “mesmo na classe pobre” existia ignorância religiosa. Isso, porque, os pobres eram o grupo social que mais aderiu às missões e que os lazaristas julgavam ter muita fé. Os outros grupos sociais ignoravam questões do catolicismo por escolha e não por falta de instrução.

As confissões preparavam os fiéis para receberem a comunhão geral.

A comunhão geral do povo aconteceu no grande dia do dia de São Pedro. Este dia foi o mais belo da Missão, e um daqueles que não é facilmente esquecido, pois tais dias são raros. M. Van-de-Sandt preparara tão bem os comunicantes para esta cerimônia tocante, que reinava quase tanta a ordem e a meditação quanto em nossas imponentes comunhões de São Lazaro²⁶⁴.

O missionário destaca a “ordem” e beleza da cerimônia da comunhão em vilas cearenses e a compara com as “imponentes comunhões” na Casa Mãe dos Lazaristas, em Paris. Sua intenção era que o leitor tivesse a impressão de que tudo ocorreu perfeitamente e que a execução dos seus trabalhos era tão satisfatória quanto os que eram realizados na sede. Mesmo em um

²⁶³ Tradução nossa para: “Si je voulais vous reproduire ici toutes les belles notions de nouvelle théologie dogmatique et morale que nous avons entendues au tribunal de la pénitence, je crois que je n'en finirais jamais. Croyez-vous, par exemple, qu'ayant demandé à une fille de vingt ans à peu près ce qu'elle allait recevoir à la sainte table, elle me répondit sans hésitation, que c'était l'dme de sa grand-mère ? et M. Vande-Sandt, ou bien un des prêtres qui nous aidaient, avant fait la même question à une femme, elle lui répondit qu'en communiant elle recevrait une petite roue enpapier? Oui, l'ignorance est encore grande, je ne dirai pas surtout, mais même dans la classe pauvre”. In: *Annales*, vol. 37, 1872, p. 503 e 504.

²⁶⁴ Tradução nossa para: “La communion générale du peuple a eu lieu le grand jour de la fête de Saint-Pierre. Ce jour a été le plus beau de la Mission, et un de ceux donton n'oublie pas facilement le sonvenir,carde semblablesjourscontraires. M. Van-de-Sandtavait si bien préparé les communicants pour cette touchante cérémonie, qu'il y a régné presque autant d'ordre et de recueillement que dans nos imposantes communions de Saint-Lazare”. In: *Annales*, vol. 37, 1872, p. 503 e 504.

ambiente bem distinto e com poucos recursos, eles teriam conseguido fazer missões produtivas e organizadas.

[...] mais de uma vez, fiquei confuso ao ver que muitas dessas pessoas pobres, ao receber o Deus da Eucaristia, mostravam em seus rostos uma expressão de fé e de humildade [...] e me consolava com o pensamento de que essas comunhões fervorosas, talvez, esquecessem ao bom Deus a frieza de algumas das minhas²⁶⁵.

A maneira como os cearenses recebiam a comunhão deixou o missionário emocionado, pois, mesmo com todas as dificuldades em que viviam, após dias acampando e esmolando para acompanhar as missões, essas pessoas colocavam toda a sua fé naquele momento, que simbolizava, para eles, o recebimento do corpo de Cristo. Para essas pessoas, era como se a partir dali não precisassem mais carregar sobre o dorso o peso dos seus pecados, que teriam sido perdoados pelos padres. Ao “receber Cristo” na comunhão, poderiam seguir para uma “nova” vida na terra e no além, sem temer mais o inferno.

Aconteceu algumas vezes de o Bispo D. Luís Antônio dos Santos participar das atividades de comunhão geral, como ocorreu na cidade de Crato

[...] o número de fiéis que assistiram à Missão - era incalculável, talvez mais de trinta mil pessoas. O bom Deus me ajudou a me fazer compreender perfeitamente por esse grande auditório. Na comunhão geral dada em parte por *Monseigneur* [Bispo D. Luís], mais de duas mil pessoas participaram. Nós éramos vinte e dois padres e, portanto, poderíamos ter confessado mais, se todos tivessem boa vontade²⁶⁶.

Nesse caso, percebe-se um grande número de sacerdotes para confessar e, mesmo assim, nem todos os presentes tiveram sua chance. Para o Pe. Van de Sandt, o problema aqui não era o número de padres insuficientes, mas a sua má vontade. O clero local, portanto, não se importaria com o objetivo das missões, que era aproximar o povo do catolicismo. Como dito anteriormente, os padres cearenses estavam mais preocupados com seus assuntos particulares e seculares.

²⁶⁵ Tradução nossa para: “Je vous avoue que plus d'une fois j'ai été confus de voir que plusieurs de ces pauvres gens-là, en recevant le Dieu de l'Eucharistie, laissaient voir sur leur visage une expression de foi et d'humilité autrement vive que la mienne; et je me suis consolé par la pensée que ces ferventes communions feraient, peut-être, oublier au bon Dieu la froideur de quelques-unes des miennes”. In: *Annales*, vol. 37, 1872, p. 504.

²⁶⁶ Tradução nossa para: [...] “le nombre des fidèles qui assistaient à la Mission était incalculable, peut-être plus de trente mille personnes. Le bon Dieu m'aida à me faire entendre parfaitement encore au-delà de ce grand auditoire. A la communion générale donnée en partie par Monseigneur, participaient plus de deux mille personnes. Nous étions vingt-deux prêtres, et par conséquent nous aurions pu confesser davantage, si tous avaient en bonne volonté”. In: *Annales*, vol.38, 1873, p. 329.

Em 1870, fizeram uma missão na cidade de Mecejana, com apenas quatro padres confessores e contaram 2.800 comunhões. O Bispo D. Luís também

se dignou a honrar nossa missão com sua presença e tivemos a felicidade de tê-lo por alguns dias. Ele aproveitou o grande influxo de pessoas que estavam então em Mecejana para administrar o *sacramento da confirmação* [crisma]. Cerca de quinhentas pessoas foram confirmadas²⁶⁷. [Grifo meu]

Na mesma missão, os lazaristas realizaram vários casamentos, pois o número de “concubinários” era alto na vila:

Não me lembro de ter encontrado tantos, proporcionalmente, nem na Bahia, nem em Minas Gerais. O capelão da aldeia suspirou depois que chegamos para terminar de uma vez por todas com este enorme escândalo. Mostrou um admirável zelo por obter a união legítima desses numerosos concubinários. Em um espaço de menos de duas léguas, havia cento e dez conhecidos! Nós casamos oitenta durante a missão, o capelão casou o resto depois que partimos. Não pense que estou exagerando; contei um por um os banhos de todos que se casaram. Em um único dia, recebi no púlpito vinte e quatro proibições de casamento antes do sermão da tarde.²⁶⁸

Havia no interior cearense muitos casais vivendo sem terem se casado oficialmente na Igreja, o que era para época um “escândalo”. Porém com todas as dificuldades já elencadas, era comum que eles construíssem famílias e não as oficializasse perante as instituições.

Na missão do Arraial, que durou um mês, os lazaristas também fizeram

alguns batismos e alguns casamentos. Seu número, no entanto, não foi considerável, graças a Deus digo isto, porque nesta província os pais têm em geral bastante cuidado para ter seus filhos batizados, e nesta aldeia o número das concubinas não era grande. [...]²⁶⁹

²⁶⁷ Tradução nossa para: “Monseigneur a daigné honorer notre mission de sa présence, et nous avons eu le bonheur de l'avoir pour hôte pendant quelques jours. Il a profité de la grande affluence de peuple qui se trouvait alors à Mecejana pour administrer le sacrement de Confirmation. Cinq cents personnes à peu près ont été confirmées”. *In: Annales*, vol. 37, 1872, p.513.

²⁶⁸ Tradução nossa para: “Je ne me souviens pas d'en avoir jamais rencontré autant, proportion gardée, ni à Bahia, ni à Minas Geraes. Le chapelain du village soupirait après notre arrivés pour en finir une bonne fois avec ce scandale énorme. ri a montré un zèle admirable pour obtenir l'union légitime de ces nombreux concubinaires. Dans un espace de moins de deux lieues il y en avait cent dix connus! Nous en avons marié quatre-vingts pendant la mission, le chapelain a marié le reste après notre départ. Ne croyez pas que j'exagère; j'ai compté l'un après l'autre les bans de tons ceux qui se sont mariés. Dans un seul jour j'ai lau en chaire vingt-quatre bans de mariage avant le sermon du soir.” *In: Annales*, vol. 37, 1872, p.514.

²⁶⁹ Tradução nossa para: “Leur nombre cependant n'a pas été considérable, grâces à Dieu. le dis cela, parce que dans cette province les parents ont en général assez de soin de faire baptiser leurs enfants, et dans ce village le nombre des concubinaires n'était pas grand. Or ce sont ceux-là surtout que nous tenons à marier”. *In: Annales*, vol. 37, 1872, p.514.

Assim, milhares de pessoas que viviam no Ceará distantes da Igreja Católica institucional puderam ter contato com os sacramentos e pregações daqueles religiosos. Os lazaristas colocaram em prática em suas missões a Reforma Ultramontana, fortalecendo a fé católica e tentou aplicar naquele espaço o modelo de sua congregação. Entretanto, com as insurgências locais e o contato com o outro, houve muitos afastamentos das propostas vicentinas, o que poderá ser visto próximo item.

3.3.2 – Tecendo relações interculturais: flexibilização da *ortodoxia* e moralização dos costumes locais

Nas missões, os lazaristas se depararam com um contexto sociocultural, econômico e político específico. Percorreram aquela província, como representantes do bispado e seguindo o modelo religioso de sua congregação. Nesse sentido, teriam a tarefa de reafirmar os sacramentos e pregar ao povo, a fim de fortalecer a Diocese.

Entretanto, a fim de se inserirem naquele local e serem aceitos pelo povo, adaptaram alguns traços do seu modelo religioso àquela realidade específica. Agora apresentaremos algumas adaptações, realizadas pelos lazaristas no Ceará durante os seus sete anos de atuação naquele espaço.

Como relatam os lazaristas em suas cartas, ao final de cada missão praticavam a cerimônia de implantação de uma cruz em cada lugar visitado, o que se distancia do encerramento das missões lazaristas feitas na Europa, onde tal artifício não era utilizado.

A missão realizada em Canindé, por exemplo

terminou com a implantação da cruz. Escolhemos para este fim um dos lugares mais altos e a mais bonitos da aldeia. Desde as duas horas da noite, a multidão de pessoas que, neste dia, subiu para 8.000, começou a ir para lá. Quando às quatro e meia M. Van-de-Sandt e eu subimos a colina sobre a qual a cruz deveria ser plantada, tivemos dificuldade em penetrar através dessa montanha de homens que se amontoavam ao redor do símbolo da redenção, e a quem era necessário dispensar sem reservas²⁷⁰. [Grifo nosso]

²⁷⁰ Tradução nossa para: “La Mission s'est terminée par la plantation de la croix. Nous avons choisi à cet effet une des positions les plus élevées et la plus belle du bourg. Depuis deux heures du soir, la foule du peuple, qui, ce jour, montait à 8.000 personnes, commença à s'y rendre. Lorsqu'à quatre heures et demie, M. Van-de-Sandt et moi, nous montions la colline -505 - sur laquelle allait être plantée la croix, nous avons eu de la peine à pénétrer à travers cette montagne d'hommes qui se pressaient autour du symbole de la rédemption, et qu'il fallait écarter sans ménagement”. In: *Annales*, vol. 37, 1872, p.504-505.

A prática cerimonial de implantação da cruz ao final das missões foi efetivada na Europa ao fim do século XVII. Apesar de se dizerem cristãos, “Cristo ainda era longínquo a ponto de inculcar terror”. Os missionários levaram a cruz aos campos como uma novidade e isso adquiriu “uma importância crescente no conjunto das atividades desenvolvidas ao longo da missão”. Os jesuítas foram os principais propagadores dessas cerimônias por toda a Europa e nos países da América (CHATTELIER, 1994, p. 129).

Nas missões jesuíticas no Brasil do século XIX, após seu retorno em 1842, a implantação da cruz

era um ato simbólico de piedade mais popular e apreciado de toda a missão. Por isso, quando as pequenas comunidades podiam, logo à chegada dos padres missionários, mandavam fabricar uma grande cruz de madeira forte, com cerca de 20 a 25 palmos. Depois de fixada, era cotidianamente enfeitada com flores, fitas e, até mesmo, alguns ex-votos preciosos. O local da sua implantação era um ponto mais elevado ou uma pequena colina, não distante da capela. No momento de encerramento da missão, a cruz era transferida para um lugar previamente escolhido, em geral, próximo à capela. A missão formalmente era encerrada quando o missionário dava a bênção pontifical. Contudo, isto não significava o término de todos os exercícios de piedade (RODRIGUES, 2014, p. 333).

Diferindo-se do que era praticado pelos jesuítas, no Ceará, as cruzeiras só eram implantadas ao término das missões. Não temos registros sobre as práticas populares de deixar flores ou ex-votos no monumento após as missões.

Essa cerimônia tinha características barrocas e penitencialistas e era o momento da missão, no qual o povo participava diretamente da atividade. Na aldeia de Arraial, uma cruz de 53 palmos foi hasteada na colina mais alta. Sobre esse episódio, o Pe. Freitas narra que

Deve ser dito que as árvores no Ceará raramente atingem este tamanho por causa da qualidade da terra. As pessoas se sentem honradas em buscar a madeira para cruz e trazê-la triunfantemente sobre seus ombros. Um dia havíamos acabado de confessar, quando ouvimos um barulho confuso de várias vozes ao longe, [...] sons alegres do sino da capela e o crepitar contínuo de um número infinito de foguetes, que subiram no ar. Eram as boas pessoas do Arraial que voltaram da floresta, trazendo orgulhosamente nos ombros um enorme tronco da melhor madeira da província para fazer seu cruzeiro. Não havia mais do que cinquenta homens que, prontamente falando, o apoiavam. O resto da multidão [...] contentou-se em tocar a madeira da cruz, ou subir nela para tocar algum instrumento, ou balançar no ar a bandeira nacional²⁷¹.

²⁷¹ Tradução nossa para: “Il faut vous dire que les arbres au Ceará atteignent rarement cette grandeur-là, en raison de la qualité du terrain. Le peuple se fait un grand honneur d'aller chercher le bois pour la croix, et de l'apporter triomphalement sur ses épaules. Un jour, nous venions de confesser, lorsque nous entendons un bruit confus de plusieurs voix dans le lointain, un peu après des vivats réitérés, les sons joyeux de la cloche de la chapelle, et la

Percebe-se que os missionários e o povo davam bastante importância à altura do mastro e ao local aonde seria fixado. Aquela era a oportunidade de os fiéis interferirem ativamente na missão. Ao carregarem o peso da cruz sobre os ombros por vários quilômetros, estariam reproduzindo o caminho do calvário de Cristo e penitenciando seus pecados. Essa era também a ocasião mais festiva da missão, pois a população se via livre para tocar sinos e soltar foguetes. A multidão se amontoava ao redor do objeto, que era carregado por cerca de 50 homens. Os outros contentavam-se em tocar, subir nela ou balançar a bandeira nacional²⁷².

O *Jornal O Cearense* publicou um artigo em 17 de novembro de 1871, sobre o cruzeiro deixado na cidade de Pacatuba pelos vicentinos:

[...] Deixou-nos também o missionário um elegante cruzeiro de 50 palmos, obra que atesta muito bem a dedicação religiosa do povo pacatubano, por ter carregado em seus ombros este admirável madeiro de cima de uma montanha íngreme, e quase intransitável²⁷³.

No último sermão de cada missão, Van de Sandt, abençoava a cruz e a pregava sobre o seu significado. O missionário a apresentava alternadamente “como um *altar sangrento no qual Jesus Cristo se imola*, como um púlpito sagrado onde ele nos inscreve, e como um trono glorioso onde ele reina sobre os corações e julga as nações”²⁷⁴.

Dessa forma, o símbolo de madeira era representado a partir de uma interpretação religiosa barroca, na qual era tanto “altar sangrento”, como o “trono glorioso”. Invocava-se a figura do “Bom Jesus” ou “Senhor dos Passos”, que era a imagem de Cristo morto em sofrimento, mais usada pelo catolicismo tradicional ou luso-brasileiro. Usava-se tal aparato a

crépitation continue d'un nombre infini de fusées, qui montaient dans les airs. C'était le bon peuple de l'Arraial qui revenait des bois, apportant fièrement sur ses épaules un énorme tronc du meilleur bois de la province pour s'en faire son cruzeiro. Il n'y avait pas plus de cinquante hommes qui, a proprement parler, le soutenaient. Le reste de la foule, ne pouvant se faire un intervalle entre ceux-là pour y accommoder une épaule, se contentait de toucher de la main le bois de la croix, ou bien de monter dessus pour jouer de quelque instrument, ou pour faire flotter en l'air le drapeau national.” *In: Annales*, vol. 37, 1872, p.508-509.

²⁷² Deve-se acrescentar que ainda hoje a prática de hastear um mastro em festividades católicas continua em algumas cidades do Ceará. Anualmente há, na cidade de Barbalha, região do Cariri, uma festa no mês de junho, dedicada à Santo Antônio e conhecida popularmente como “Pau da Bandeira”. Tal festejo reúne elementos do catolicismo tradicional e o que poderia ser considerado “profano”. Os homens da cidade saem de madrugada para a floresta, a fim de cortar a maior árvore e depois formam um cortejo levando a madeira até o local que será fixada. Uma multidão acompanha a passagem do “pau de Santo Antônio” e muitas mulheres tentam tocar ou até mesmo subir naquele pedaço de madeira, pois há a crença de que assim conseguirão arranjar um namorado ou marido. Durante a festa ainda fazem chás da casca da árvore, que são vendidos durante o festejo, a fim de “alcançar essa graça”. Após o primeiro momento de cortejo, a festa segue com bandas de forró e muita bebida.

²⁷³ *Jornal Cearense*, 17.11.1871, p.2.

²⁷⁴ Tradução nossa para: [...] “a croix tour à tour comme un autel sanglant où Jésus-Christ s'immole, comme une chaire sacrée où il nous instruit, et comme un trône glorieux où il règne sur les coeurs et juge les nations”. *In: Annales*, vol. 37, 1872, p.505.

fim de comover o povo, pois Jesus teria se imolado pelos seus pecados. Com a alegoria do “Cristo sofredor sobre a terra, anunciavam uma religião estreitamente unida ao mundo, às misérias e às esperanças dos homens” (CHÂTELLIER, 1993, p. 152). A intenção era aproximar a imagem de Cristo das massas sertanejas, a fim de que criassem empatia e identificação com seu sofrimento.

Ao mesmo tempo, a cruz simboliza um “púlpito sagrado” e o “trono glorioso” de onde Cristo vigia e reina sobre os corações. Essa imagem está mais alinhada ao Sagrado Coração de Jesus, que o ultramontanismo buscou desenvolver. Um Jesus aberto para receber o pecador e acolhê-lo. Entretanto, o Cristo apresentado pelos lazaristas tem um caráter de imperador, que está acima dos demais e os julga constantemente.

Após o término da missão, a cruz permanecia fixa no ponto mais alto da aldeia, transformando-se “numa permanente forma de recordar o que havia sido dito e prometido durante esses dias de fervor religioso” (CHÂTELLIER, 1993, p. 129). Segundo o Pe. Freitas, a cruz era “um monumento perpétuo à missão”, que fazia os fiéis cearenses lembrarem o que foi pregado e não voltar a cometer os pecados.²⁷⁵ A cruz estava sob as vistas de todos, mas também representava aos fiéis a vigilância constante de Deus em suas ações.

Nas missões na região Cariri, sul do Ceará, os vicentinos executaram “o projeto de ajudar o monsenhor a construir um novo Seminário Menor no Crato”²⁷⁶. Para tanto, arrecadaram esmolas com a intenção de edificar aquela instituição diocesana. Não era permitido pelas recomendações vicentinas que se pedissem esmolas durante as missões. Todavia, nesse caso, tal adaptação era regida pela regra de obediência ao Bispo local.

Outra prática que se distanciou das propostas pelo modelo vicentino foi a distribuição de terços e rosários para a população. Essa prática é mencionada em alguns trechos das cartas, ao fim da missão:

[...] *receberam de nós uma medalha abençoada, um rosário*, que eles poderiam levar para casa, pendurar no pescoço e dizer com orgulho: <<Isto foi o padre santo que me deu>>. Impossível com certeza, ter objetos religiosos suficientes, para satisfazer a ganância insaciável dessas pessoas boas, que absolutamente queriam beijar nossas mãos, e que não estavam satisfeitas em fazê-lo duas ou três vezes²⁷⁷.

²⁷⁵ *Annales*, vol. 37, 1872, p.509.

²⁷⁶ Tradução nossa para: “Nous avons, dans ces Missions, le projet d'aider Monseigneur à construire un nouveau petit séminaire au Crato”. In: *Annales*, Vol. 40, 1875, p. 641.

²⁷⁷ Tradução nossa para: [...] “surtout obtenir de nous une médaille bénite, un chapelet, qu'ils pussent emporter chez eux, suspendre à leur cou, 'et pouvoir dire fièrement: « C'est le padre sanio qui me les a donnés. » Impossible, à coup sûr, d'avoir des objets religieux suffisants pour cette mulititudinem hanc nmagnanm, impossible de satisfaire l'insatiable avidité de ces bonnes gens, qui voulaient absolument nous baiser la main, et'qui n'étaient pas satisfaits de le faire deux et trois fois”. In: *Annales*, vol. 37, 1872, p.511.

Segundo os lazaristas, sempre ao final das missões uma multidão de pessoas ia se despedir deles com muito pesar. A fim de consolar, eles presentearam os cearenses com medalhas milagrosas e rosários.

As pessoas se sentem felizes por receber algumas lembranças do missionário; eu seria muito grato a você, se pudesse me enviar, [...] algumas parcelas de rosários, medalhas e pequenas cruzeiras missionárias²⁷⁸.

O lazarista Antoine Azémar, justifica ao Superior a necessidade de distribuir tais objetos entre a população e pede que ele as envie. Pela tranquilidade com que trata o assunto, parece que essa ação era bem aceita pela Congregação da Missão no século XIX.

Entre todos esses afastamentos das regras, há um que mais chama a atenção, que são os *trabalhos materiais* executados por eles na província do Ceará. Devido à precariedade de algumas cidades cearenses e pelas pressões populares. Eles se colocaram à disposição da população, realizando trabalhos materiais a fim de se legitimarem naquele espaço. Dessa forma, o fizeram os padres Van de Sandt e Joseph Freitas.

[...]lançamos à execução de alguns trabalhos materiais. Os capuchinhos italianos, bastante numerosos neste império, introduziram esta prática em todas as províncias do Brasil onde fizeram missões. *O povo do Brasil já está tão acostumado a isso, que as missões, das quais essas obras não são um complemento, parecem-lhes infrutíferas ou nulas. Era, portanto, necessário nos resignarmos a essa necessidade.* Além disso, embora essas obras materiais possam ter algum inconveniente em relação ao nosso objetivo principal, é certo, no entanto, que prestam um serviço notável e muitas vezes valioso nas paróquias onde são realizadas [...] Primeiro *erguemos um galpão colocado em frente à capela da aldeia, pequena demais para o número de fiéis* que vão lá, especialmente nos dias de festa, para ouvir a missa. *Também abrimos um cemitério de 40 metros de comprimento, com mais de vinte de largura, que deixamos terminado.* [...] *Ninguém foi dispensado deste serviço, ninguém o dispensou.* O capelão do lugar deu o exemplo e eu comeci a carregar o tijolo e a areia com ele. Tão logo a população viu isso, foi transportada inteiramente para o cemitério, e mais de uma vez *vimos com prazer grandes burgueses da aldeia, improvisados entre pedreiros* [...], trabalhando com ardor, sem se preocupar com o calor ardente que os fez derreter no suor. Durante o dia, tijolos foram fabricados e as paredes do cemitério construídas, e à noite fomos em procissão para encontrar areia e pedras, que foram trazidas para lá. Tudo isso foi feito com ordem, cantando hinos religiosos. Em quinze dias, o trabalho de alvenaria foi concluído e o cemitério foi abençoado[...] ²⁷⁹.

²⁷⁸ Tradução nossa para: Les gens s'estiment heureux ici de pouvoir recevoir quelque souvenir du Missionnaire; aussi vous serais-je très reconnaissant, si vous pouviez m'envoyer, [...] quelques paquets de chapelets, médailles et petites croix de mission. In: *Annales*, vol. 39, 1874, p. 463-464.

²⁷⁹ Tradução nossa para: [...] "nous avons pourvu à l'exécution de quelques travaux matériels. Les capucins italiens, assez nombreux dans cet empire, ont introduit cet usage dans tous les pays du Brésil où ils ont fait des missions. Le peuple brésilien y est déjà tellement habitué, que les missions dont ces travaux ne sont pas un complément, leur

Inicialmente, faz-se necessário refletir sobre as missões capuchinhas naquela época. Os capuchinhos italianos tiveram muita influência no Brasil Oitocentista, principalmente durante o Segundo Reinado. Esse grupo religioso era diretamente ligado à Propaganda Fide, no século XIX e treinaram missionários para atuar como catequistas em vários países. Foram chamados pelo governo brasileiro, a fim de substituir os jesuítas na evangelização dos indígenas e realizar missões populares no interior das províncias. Alguns deles agiram como representantes dos prelados em missões do interior e outros, como “agentes do governo” para neutralizar revoltas agrárias (KARSBURG, 2015, p. 53; SANTIROCCHI, 2015, p. 214).

O seu método missionário no Brasil consistiu principalmente em exortar o povo a participar ativamente das missões, na “ereção de cruzeiros, [...] reforma ou construção de cemitérios, capelas e igrejas”. Tais propostas missionárias exerciam grande apelo entre a população pobre, que aderiu em massa aos trabalhos materiais. As autoridades locais aceitavam bem suas atividades, davam-lhes apoio e algumas vezes pediam-lhes para se fixar na localidade (KARSBURG, 2015, p. 54).

Nesse sentido, a pobreza material encontrada pelos capuchinhos no interior das províncias, como o Ceará, os levou a ter muito prestígio nos locais por onde passaram. Ao chegarem a uma localidade, a população carente sabia que não receberiam apenas as palavras religiosas, mas também condições materiais mais dignas. Mesmo após o fim das missões, seus trabalhos permaneciam fazendo efeito sobre a população.

Apesar dos lazaristas não terem “trabalhos materiais” como um dos componentes do seu modelo missionário, precisaram imitar o modelo capuchinho e colocá-lo em prática nas missões cearenses. Como dito anteriormente, o estado de pobreza e carência material daquela província era enorme. Caso não comandassem obras públicas nas aldeias, não seriam vistos com bons olhos pela população ou autoridades locais. As suas missões seriam então “infrutíferas ou nulas”, pois não conquistariam o apreço popular e sua participação nas atividades. Optaram, portanto, em se

semblent infructueuses ou nulles. Il a donc fallu nous résigner à cette besogne. D'ailleurs, si ces oeuvres matérielles peuvent avoir quelque inconvénient relativement à notre but principal, il est néanmoins certain qu'elles rendent un service notable et souvent précieux dans les paroisses où elles sont réalisées. [...] Nous avons d'abord fait placer un hangar devant la chapelle du village, beaucoup trop petite pour le nombre de fidèles qui s'y rendent, surtout les jours de fête, pour entendre la messe. Nous avons aussi fait ouvrir un cimetière de quarante mètres de long, sur vingt de large, que nous avons laissé terminé. Aussi était-il beau de voir le zèle et l'empressement avec lesquels on y a travaillé. Personne n'a été dispensé de ce service, personne ne s'en est dispensé. Le chapelain de l'endroit a donné l'exemple, et je me suis mis à charger de la brique et du sable avec lui. Dès que la population a vu cela, elle s'est transportée tout entière au cimetière, et plus d'une fois nous avons vu avec plaisir les gros bourgeois du village, improvisés en maçons et en gAcheurs, travailler avec ardeur, sans s'inquiéter de la chaleur brûlante qui les faisait fondre en sueur. Pendant le jour, on fabriquait des briques et on construisait les murs du cimetière, et la nuit on s'en allait en procession chercher du sable et des pierres, qu'on y apportait. Tout cela se faisait avec ordre, en chantant des cantiques religieux. En quinze jours on acheva les travaux de maçonnerie, et on bénit le cimetière”.
In: Annales, vol. 37, 1872, p. 507 e 508.

“resignar” a tal “necessidade”, construindo casas, igrejas, poços e cemitérios. Dessa maneira, teriam mais facilidade de penetrar nos espaços e suas missões, adesão popular.

Deve-se pontuar, ainda, que os lazaristas atuaram como missionários enviados pela Diocese e que muitos capuchinhos entraram no Ceará sem a permissão institucional. Nesse sentido, os filhos de São Vicente precisavam conquistar o apoio das massas, adaptando seu modelo àquela realidade, a fim de afastar os outros missionários indesejados pelo prelado. Podemos citar os exemplos do Frei Estevam Maria da Hungria e padre Ibiapina, que foram expulsos pelo Bispo D. Luís e que tinham forte apelo popular.

A prática de obras sociais nas missões lazaristas, mesmo que se distanciasse da sua *ortodoxia* foi uma adaptação eficaz, no sentido de ter suas missões reconhecidas até mesmo pelos seus críticos mais ferozes. No jornal Cearense, temos o exemplo do artigo escrito por um anônimo, morador da cidade Ipu, que teceu duras considerações às pregações dos lazaristas e às suas missões²⁸⁰. Ao fim do seu texto, o autor ressalta as obras materiais feitas por eles como as únicas coisas positivas nos anos que missionaram no Ceará.

[...] Antes de entregarmos os frades ao desprezo que merecem, façamos menção de um serviço importante que estão mandando fazer: um cemitério. Até agora, graças ao abandono em que andam as coisas espirituais nessa freguesia, os cadáveres eram enterrados em um campo extremado por alguns tijolos, uma ramada, dentro da qual pastava o gado [...] ²⁸¹.

Em tom de desprezo e sarcasmo, o autor do artigo destaca a obra do cemitério que estava construindo como uma ação importante para aquela vila. Não apenas as “coisas espirituais”, como também todos os outros setores de obras públicas estavam paradas ou inacabadas no interior da província. O poder político relegou aquelas terras “longínquas” da capital ao descaso e esquecimento. A única esperança que tinham os moradores das vilas e aldeias era de que um “santo” missionário (independentemente de sua formação), por ali passasse para que pudesse operar “milagres” em termos materiais.

A situação de “calamidade” em que se encontravam os moradores do interior e sua partida para a capital após a seca de 1877 suscitou discursos sobre a importância da caridade. Alguns fazendeiros ou grandes comerciantes passaram a doar dinheiro aos “flagelados” da seca para, não só auxiliá-los, como também para serem reconhecidos perante a comunidade como “bons cristãos”. Suas ações eram divulgadas pelos jornais, como se pode observar abaixo:

²⁸⁰ Discutiremos mais amplamente esse artigo no próximo tópico.

²⁸¹ Jornal Cearense, 12.08.1875

Uma doação louvável

A caridade é o ornamento radiante dos corações bem formados. A sua prática é sempre o compadecimento da pobreza e diminuição de uma necessidade, o lenitivo de uma dor e muitas vezes o alívio de uma mágoa profunda e pungente. O Sr. Manoel Francisco da Silva Albano digno negociante da capital sabendo da crise horrível da peste e fome que tem atravessado este termo autorizou-me a distribuir por sua conta a quantia de 100.000 pelos indigentes [...] ²⁸².

Dessa forma, percebemos o que significaram as ações caritativas às populações pobres relegadas à fome e à seca no Ceará. Sem essa prática, teria sido mais difícil convencer a opinião pública da “importância” daquelas missões. Nas cartas dos lazaristas e nos jornais cearenses não vimos indícios de relações conflituosas entre eles e o clero local. Supomos que essa aceitação se deveu primordialmente às obras materiais movidas pelos missionários. Eles se dedicaram a amenizar o “abandono” das “coisas espirituais”, reformaram as Igrejas e cemitérios administrados pelos párocos locais.

Em sua carta, o Pe. Freitas apresenta ao superior como aqueles trabalhos haviam conquistado os “chefes” de paróquia, no caso, os párocos locais:

[...] Assim, a religião obtém com uma palavra, em um tempo muito curto e gratuitamente, o que o governo não realizaria com grandes palavras, em muitos meses e por dinheiro. Estou apenas repetindo a reflexão do “chefe” desta paróquia, ao ver um cemitério ainda maior que construímos, que ele foi visitar e cuja pronta execução pareceu-lhe impossível[...] ²⁸³.

Ademais, a maioria das construções foram regidas e concluídas rapidamente. Os próprios lazaristas trabalhavam nas obras para dar o exemplo e a população aderiu em massa. Mesmo que fosse apenas com o intuito de se apresentar um bom cristão ou para pagar alguma penitência imposta a eles pelos missionários, potentados locais trabalharam lado a lado com seus subordinados. Os lazaristas falam sobre isso com entusiasmo, pois isso simbolizava que suas missões estavam colocando ricos e pobres como iguais, como seria após o “juízo final”.

O Padre Freitas relata em sua missiva um exemplo de participação de grupos sociais distintos na construção de um poço em Mecejana:

²⁸² Jornal Cearense, 21. 07. 1871, n. 83, p. 2 e 3.

²⁸³ Tradução nossa para: “Ainsi la religion obtient avec un mot, en très-peu de temps et gratuitement, ce que le gouvernement n'obtiendrait pas avec de grands mots ronflants, en plusieurs mois et à force d'argent. Je ne fais que répéter la réflexion du juge du chef-lieu de cette paroisse, à la vue d'un cimetière encore plus grand que nous avons fait construire, qu'il, est allé visiter, et dont la prompte exécution lui paraissait impossible”. In: *Annales*, vol.37, 1872, p. 508.

O povo de Mecejana encontrava-se numa grande escassez de água, na qual era obrigado a ir muito longe, pois a da aldeia em si era pouco potável. Então nós tivemos que cavar um poço de oito metros de profundidade, o que mostra que a água estava a uma grande distância da superfície do solo. Os trabalhadores, no entanto, não desanimaram, e quando chegaram à água, sua coragem se elevou do entusiasmo, para o ardor desenfreado do trabalho; 20, 30 homens ou mais permaneceram até as dez horas da noite imersos na lama até a cintura, para terminar este trabalho tão importante quanto doloroso. No dia seguinte, um pouco de conhaque os preparou para retomar o trabalho do dia anterior. Escusado será dizer que tudo isso foi feito gratuitamente. Lembro-me de ver a figura mais proeminente do lugar, o major Fristao, trabalhando com o povo no fundo do poço, no auge do calor.²⁸⁴ [Grifo meu]

Como dito na citação, a população de Mecejana passava sede, sem conseguir encontrar água potável e precisava ir procurá-la em outras aldeias. Ao se deparar com tal situação, os lazaristas tomaram a iniciativa, provavelmente a partir de pressões populares, de “cavar um poço de oito metros”. Cerca de trinta homens atuaram nessa atividade espontaneamente, entre eles “a figura mais proeminente do lugar”.²⁸⁵

Conjeturamos que essas adaptações foram estratégicas, pois a Diocese cearense ainda estava se organizando naquele espaço. Era então necessário afastar a influência dos pregadores ambulantes, que não tinham autorização do Bispo para atuar nos sertões, assim como a atuação de outras ordens religiosas. Ademais, os lazaristas queriam ser aceitos pela população para que sua missão obtivesse êxito e pudessem realizar ações mais abrangentes.

Isso demonstra que os lazaristas analisaram o seu espaço de atuação e reagiram a ele, adaptando-se. A Congregação da Missão pode assim ter um maior conhecimento sobre aquele local de atuação, o que facilitou o planejamento de futuras missões para desenvolver seu modelo religioso naquele ambiente. As missões populares dos lazaristas no Ceará representavam a Diocese, que apesar de deter “poder simbólico” no espaço provincial, ainda lutava para ter o controle efetivo daquele local. Portanto, nessas viagens missionárias, esses padres tinham que adaptar-se para irem conquistando um maior espaço e respeito por parte dos componentes daquela sociedade.

²⁸⁴ Tradução nossa para: “Le peuple de Mecejana était dans une grande disette d'eau, qu'il était obligé d'aller chercher bien loin, car celle du village même n'était presque pas potable. Nous avons donc fait creuser un puits de huit mètres de profondeur, ce qui vous montre que l'eau était à une grande distance de la surface du sol. Cependant les ouvriers ne se sont pas découragés, et, quand ils eurent atteint l'eau, leur courage alla jusqu'à l'enthousiasme, jusqu'à l'ardeur effrénée du travail; 20, 30 hommes et plus restaient jusqu'à dix heures du soir plongés dans la boue jusqu'à la ceinture, pour finir cette oeuvre aussi importante que pénible. Le lendemain, un petit coup d'eau-de-vie les remettait tout prêts à reprendre le travail du jour précédent. Il va sans dire que tout cela se faisait gratuitement. Je me souviens d'avoir vu plusieurs fois le personnage le plus marquant de l'endroit, le major Fristao, travaillant avec les ouvriers au fond du puits, au plus fort de la chaleur”. *In: Annales*, vol. 37, 1872, p. 514.

²⁸⁵ *Annales*, vol. 37, 1872, p. 514.

A edificação de obras sociais não era uma prática daquela Congregação, mas por conta das especificidades socioespaciais precisaram formular maneiras de adaptar-se e melhoraram a estrutura material das vilas, junto com a população. Entretanto, os vicentinos também reagiram àquele espaço de forma impositiva, utilizando práticas de reação aos costumes que consideravam inapropriados e que “feriam” a moral católica/vicentina.

Tentaram, assim, reordenar as ações do povo, para que este se afastasse do “vício”. As pregações serviram para tal fim, mas temos alguns exemplos de enfrentamento direto ao consumo de bebidas alcóolicas, festas e sexo antes do casamento ou fora dele, o que denominaram como “corrupção revoltante da moral” ou “um instinto de concupiscência, levado aos seus últimos limites”²⁸⁶.

Ora, nas instruções de São Vicente, tudo o que atentasse contra a *castidade* deveria ser combatido, em si e nos demais. Era, portanto, necessário que o povo “superasse” primeiramente os prazeres “impuros” das diversões, como sexo, bebida e comida em demasia, para depois se livrar dos outros pecados.

Por isso, passaram a enfrentar tais hábitos do povo nos sete anos de missão. Na primeira missão realizada em Canindé, em 1870, o lazarista Van de Sandt se voltou ferozmente contra três donos de bares, que aproveitaram o fluxo das missões para ganhar dinheiro:

Como o demônio ficou desapontado com a perda de todo o seu crédito antigo em poucos dias, e não ficando envergonhado de jogá-lo fora sem restrições, longe de capitular ou confessar-se derrotado, ele concebeu a ideia sinistra de ir ao trabalho de três infelizes *publicanos* da aldeia. Ele sabia que ainda tem um recurso nessa classe de pessoas. Na verdade, estes três infelizes, pensando apenas em ganhar dinheiro e não se importarem em confundir o tempo da missão com um tempo de feira ou carnaval, compraram três *órgãos de Barbárie* que tocaram à porta de seus bares, para atrair o mundo para eles, e intoxicá-los no domínio à custa de seu dinheiro. Os pobres camponeses, também seduzidos pela harmonia deste instrumento desconhecido por eles, *atraídos pela curiosidade natural para o homem do campo*, correram em multidões para estas casas de orgia, e os estalajadeiros, então cessando a brincadeira, não queria que o instrumento fosse mais ouvido por aqueles que não bebessem três bons copos de *eau-de-vie*. *Uma bacanal diário era o resultado dessa armadilha infernal*. E esses capangas de Satanás teriam esvaziado completamente a bolsa de nossos pobres *caboches*, e em grande parte impediram a colheita abundante da palavra de Deus, se não tivéssemos interrompido essa indústria. M. Van-de-Sandt, [...], apressou-se a subir ao púlpito e protestar energicamente contra a conduta escandalosa desses donos de bares; ele disse que eles faziam o escritório do diabo, e lhes deu [p. 513] ordens para manter seus bares fechados enquanto a missão durasse. *O povo pensou então que o missionário havia excomungado, por essas palavras, os autores dessas desordens que, submetendo-se à injunção e a severa pena do*

²⁸⁶ *Annales*, vol. 37, 1872, p. 504.

*pregador, foram muito humildemente trabalhar nas obras do cemitério, em reparação à sua falta. Mas mal as haviam percebido, então ele imediatamente as expulsou como homens atingidos por anátemas. Era necessário que o missionário retornasse ao púlpito para explicar o significado de suas palavras destinadas a evitar um mal, mas que não implicava uma sentença tão dura*²⁸⁷.

Nessa narrativa fica evidente o imaginário religioso do padre Joseph Freitas, que traduz um dualismo barroco entre o bem e o mal. Ele e seu amigo Van de Sandt representavam os combatentes de Cristo, em constante guerra contra o mal do “demônio”, durante missões. Ao conseguirem “libertar” muitas almas do “pecado”, retirando-as do domínio infernal, o demônio teria se enfurecido e tentado seu último artifício, a fim de desestabilizar as missões.

O demônio, então, astuciosamente, teria ido ao encontro de três homens da vila de Canindé, donos de bares e lhes inspirado colocar na porta do estabelecimento, “*órgãos da barbárie*”²⁸⁸. No caso, instrumentos musicais, que deveriam ser tocados para atrair os fiéis que lotavam a localidade, para assistir às missões.

Assim, a “curiosidade natural do homem do campo” os levou em massa para assistir aos espetáculos musicais. Logo depois disso, os comerciantes proibiram de ver os concertos, aqueles que não fossem consumir bebida alcoólica. A intenção era lucrar o máximo possível naquele período de grande movimento²⁸⁹.

Entretanto, ao perceber tais atitudes, os lazaristas “protestaram energicamente” contra aqueles donos de bar e “interromperam aquela indústria”, pois os fiéis, em vez de participarem

²⁸⁷ Tradução nossa para: “Comme le démon se trouvait désappointé de voir se perdre en peu de jours tout son vieux crédit, et de ce qu'on ne se gênait pas pour le mettre à la porte sans restriction, loin de capituler ou de s'avouer vaincu, il conçut l'idée sini" tre d'aller pousser au mal trois misérables cabaretiers de village. Il savait bien qu'il a toujours une ressource dans cette classe de gens. En effet, ces trois malheureux, ne pensant qu'à gagner de l'argent et ne rougissant pas de conc fondre le temps de la mission avec un temps de foire ou de carnaval, se procurèrent trois orgues de Barbarie qu'ils jouaient à la porte de leurs cabarets, pour attirer du monde chet eux, et les enivrer en règle aux dépens de leur bourse. Les pauvres paysans, aussi séduits par l'harmonie de cet instrument inconnu pour eux, qu'attirés par la curiosité naturelle à l'homme de la campagne, accouraient en foule à ces maisons d'orgie, et les cabaretiers, cessant alors de jouer, ne voulaient plus faire entendre l'instrument qu'à ceux qui auparavant-auraient bu trois bons verres d'eau-de-vie. Une bacchanale quotidienne était le résultat de ce piège infernal. Et ces suppôts de Satan auraient vidé complètement la bourse de nos pauvres caboches dans la leur, et empêché en grande partie la récolte abondante de la parole de Dieu, si nous n'avions coupé court à cette industrie. M. Vande-Sandt, averti à temps, s'empresse de monter en chaire et proteste énergiquement contre la conduite scandaleuse de ces cabaretiers; il dit qu'ils font l'office du diable, et leur - 513 - ordonne de tenir leurs cabarets fermés pendant tout le temps que la mission durerait. Le peuple crut alors que le missionnaire venait d'excommunier, par ces paroles, les auteurs de ces désordres qui, se soumettant à rinjonction et à la peine sévère du prédicateur, s'en allèrent très-humblement travailler dans l'oeuvre du cimetièrre, en réparation de leur faute. Mais, à peine le peuple les aperçut-il, qu'il les chassa immédiatement comme des hommes frappés d'anathème. Il fallut que le missionnaire montât de nouveau en chaire pour expliquer le sens de ses paroles destinées a empêcher un mal, mais qui n'impliquaient pas une peine si dure”. In: *Annales*, vol. 37, 1872, p. 512 e 513.

²⁸⁸ *Annales*, vol. 37, 1872, p.512.

²⁸⁹ *Idem*.

das missões, migraram para o bar, a fim de beber e festejar. As atividades missionárias passaram a competir com o afluxo de pessoas para o que chamaram de “bacanal diária”²⁹⁰.

Nesse sentido, percebemos que na visão dos lazaristas, a origem de todo “pecado” era externa ao pecador. Apesar de os donos de bar aparecerem na citação como “capangas do demônio” e desviarem os fiéis da missão, o verdadeiro culpado de todo esse ensejo ainda era a figura demoníaca. Os “pobres” sertanejos, por sua vez, são tratados como aqueles mais inocentes por sua ignorância e que facilmente seriam ludibriados pelo mal.

A sua tarefa, seria então, encaminhá-los ao caminho do bem e da salvação, “ganhando almas para Cristo”. Queriam a morte do pecado e não a do pecador. Assim, Van de Sandt ordenou que os bares fossem fechados durante o período de missões e condenou os comerciantes a penitenciarem-se, trabalhando na construção do cemitério local²⁹¹.

Ao agir como um juiz no púlpito, Sandt sentenciou aos comerciantes a se mortificarem pelas faltas cometidas, a partir do trabalho braçal. Aqueles homens não desobedeceram as ordens dos padres e partiram para sua penitência. O povo, entretanto, interpretou o discurso inflamado do padre como a excomunhão daqueles homens e foi preciso que ele se explicasse que não era essa a pena dos comerciantes.

Cabe destacar que não era recomendado pelas regras vicentinas que os missionários dessem a última palavra em questões como essa, isso deveria ser transmitido ao pároco local e ao Bispo, já que estavam sob sua tutela provisória. Todas as ações realizadas por esses padres eram de inteira responsabilidade do prelado, que responderia por elas.

Conjeturamos que o bispo tenha dado aval para que agissem dessa forma, pois, ao passo que iam se afirmando naquele espaço como lideranças religiosas, fortaleciam também o poder institucional diocesano. Ademais, se tivessem recebido represálias da hierarquia local, não teriam relatado o caso aos superiores espontaneamente.

Esse tipo de atitude por parte dos missionários era também vista com bons olhos e solicitada por parte das elites locais. Em matéria presente no *Jornal A constituição* – ligado ao partido conservador, encontra-se um texto escrito por um leigo, que enaltece as missões realizadas pelo padre paraibano José Thomaz de Albuquerque, em janeiro de 1864. Esse religioso seguiu os passos do padre Ibiapina, fazendo missões no interior da província cearense. Ao passar pela cidade de Granja, no Ceará, teria fechado os bares da vila e queimado as violas em praça pública, a fim de acabar com as “orgias”²⁹².

²⁹⁰ *Idem.*

²⁹¹ *Idem.*

²⁹² *Jornal A constituição*, 14.01.1864, p. 1 (BND/HD).

O autor do texto sobre ele enfatiza a importância daquelas atitudes para a sociedade cearense, a partir de uma visão classista:

Entre os objetos, de que ocupou-se o Sr. padre José Thomaz, um sobretudo parece-nos de transcendente importância, e foi o de prodigar, como fez, os vícios da embriaguez e do jogo, vícios detestáveis, que corrompendo a alma, corrompem igualmente o corpo, e o inutilizam para as indústrias, que reclamam assiduidade de trabalho, como a lavoura, etc.

E como infelizmente esses vícios sejam frequentes em uma certa classe da sociedade, fazemos votos para todos os bons sacerdotes tomem empenho em extirpá-los, já do púlpito, já do confessionário, certos de que conseguindo-o, terão extinguido duas poderosas causas de ociosidade, e de crimes²⁹³.

A partir do discurso do autor do artigo, percebemos que essa atitude do missionário José Thomaz atendeu aos interesses da elite local, pois a embriaguez e os vícios levavam os trabalhadores pobres e livres à ociosidade e distração, o que comprometia a frequência deles nas lavouras e, conseqüentemente, a produção agrícola dos grandes proprietários locais. Os coronéis, portanto, algumas vezes aliavam-se aos missionários para manter controle sobre a população.

Para as elites do Ceará, “os bons sacerdotes” teriam o dever de “extirpar” os vícios do povo, mantendo-os sóbrios, trabalhadores e afastando-os do crime, além de prestar assistência material aos seus subordinados. Assim, os grupos pertencentes à elite econômica apoiavam alguns missionários e, com sua ajuda, conseguiam manter seu poder local, sem grandes conflitos ou ameaças por parte do povo.

Quase uma década depois, em suas missões, os lazaristas também fizeram atitudes moralizadoras semelhantes aos dos missionários itinerantes, o que, em tese, poderia ser visto com bons olhos pelo poder local. No entanto, é perceptível que ao longo dos anos de missão vicentina no Ceará, há um desgaste contínuo das relações entre esses dois grupos de poder e o surgimento de inúmeros conflitos.

No próximo tópico, iremos discutir tais questões mais profundamente. Faz-se necessário apresentar as tensões vividas pelos lazaristas e pelos cearenses, a fim de entender os estranhamentos culturais e político-religiosos entre eles. Os conflitos ali delineados traduziam em muito as tensões entre Igreja e Estado, vividas em outras partes do Império.

²⁹³ *Jornal A constituição*, 14.01.1864, p. 1 (BND/HD).

3.4 – Poderes em disputa: conflitos entre os padres lazaristas e a elite local

Já no primeiro ano de missão dos lazaristas na província cearense, eles enfrentaram oposições das elites nos lugares por onde passaram. Como nos demonstra esse trecho:

apesar da disposição excelente e geral dos habitantes do Arraial para participar dos frutos da missão, alguns espíritos desonestos, *alguns dos magnatas do lugar* [...] que zombavam, como eu sabia, pela simplicidade de nossas palavras, que mesmo *ousaram dizer que estávamos bêbados no púlpito e que tinham pena das pessoas porque elas confessavam*. Eles mantiveram-se firmes até o dia anterior ao encerramento da missão, apesar de nossos melhores esforços; mas naquele dia nós os atacamos de frente, e nós pregamos na impenitência final com toda a força e independência que nosso caráter nos conferiu. Deus claramente abençoou nossa palavra e intenção. Quando o sermão terminou, todos aqueles que haviam resistido até então, e que contavam com nove, chegaram a confessar naquela mesma noite, com sinais inequívocos de arrependimento²⁹⁴.

O caso acima ocorreu na aldeia de Arraial, onde nove homens aos quais o Pe. Freitas chama de “magnatas do lugar” sentiram-se incomodados com a presença dos lazaristas naquele local. Suas pregações foram alvos de zombaria e difamação por parte deles. Espalharam boatos de que pregavam bêbados e diziam ter pena da população que frequentava os sacramentos.

Não podemos atestar os motivos reais que levaram esses homens a tentar sabotar as missões lazaristas, mas podemos inferir, pela fala do missionário, que aquele grupo de oposição tinha certo preconceito religioso, pois a afirmação de “ter pena” do povo que se confessava, talvez por associar o catolicismo praticado pelos lazaristas ao obscurantismo. Sendo assim, tinham pena da ignorância das pessoas que eram “manipuladas” pelos missionários e levadas a confessar seus erros. Ao enfrentar esses grupos durante a pregação, os vicentinos afirmam ter vencido a “batalha” e todos teriam se convertido ao arrependimento.

Um desses opositores de Arraial era um antigo professor da aldeia, que se encontrava à época “paralisado e aposentado”.²⁹⁵ Não temos mais informações acerca desse homem, porém,

²⁹⁴ Tradução nossa para: “Malgré l'excellente et générale disposition des habitants de l'Arraial pour participer aux fruits de la mission, il y a bien eu quelques esprits de travers, quelques magnats de l'endroit dura cervice et incirconscis cordibus qui se sont moqués, comme je l'ai su, de la simplicité de notre parole, qui ont même osé dire que nous montions ivres en chaire, et qui prenaient le peuple en pitié parce qu'il se confessait. Ils ont tenu bon jusqu'à la veille de la clôture de la mission, malgré tous nos efforts; mais ce jour-là, nous les avons attaqués de front, et nous avons prêché sur l'impénitence finale avec toute la force et toute l'indépendance que nous conférait notre caractère. Dieu a manifestement béni notre parole et notre intention. Le sermon terminé, tous ceux qui avaient résisté jusqu'alors, et qui étaient au nombre de neuf, sont venus se confesser ce soir-là même, avec des signes non équivoques de repentir”. *In: Annales*, vol. 37, 1872, p. 509.

²⁹⁵ *Annales*, vol. 37, 1872, p. 509.

pela sua profissão e enfrentamento ao catolicismo, podemos conjecturar que tinha ideias científicas e anticlericais. É interessante salientar que em uma de suas prédicas, que teve um trecho noticiado no jornal Cearense, o missionário Van de Sandt afirmou que “professores e bacharéis eram miseráveis”²⁹⁶. Isso porque foi desses grupos de profissionais liberais da “classe letrada” de quem partiu mais oposição às missões. Essa elite intelectual cearense já tinha entrado em contato com ideias ilustradas de liberalismo, cientificismo, anticlericalismo e maçonaria (CORDEIRO, 1997).

Todas essas questões, como visto anteriormente, desafiavam a Igreja oitocentista, que precisou delinear uma reforma para reestruturar seu poder na sociedade. Ora, os lazaristas eram representantes do ultramontanismo no Ceará e isso gerou uma série de reações por parte desses grupos “ilustrados”, para quem a religião cegava e manipulava a população que deveria ser instruída, a fim de salvar-se dessa ilusão.

Nesse sentido, o referido professor da aldeia, que morava próximo à capela “ia todos os dias para a porta de sua casa, e dali ouvia os sermões da noite com um ar de *desdém e ironia*, na atitude de um milionário inglês”²⁹⁷. O missionário Freitas ficou sabendo dos “pecados” “anteriores de sua vida” e se empenhou para “salvá-lo”. Até mesmo o capelão da aldeia tinha lhe assegurado que o demônio já o teria conquistado e “que todos os [...] esforços [...] seriam infrutíferos”.²⁹⁸

No entanto, o vicentino entendeu aquele caso como mais uma “batalha” contra o demônio” que o cercava e foi ao seu encontro, pedir que se confessasse. O professor aparentemente aceitou, mas não apareceu. Não se dando por vencido, Pe. Freitas perguntou-lhe pela segunda vez se não iria ao confessionário. Dessa vez, desculpou-se por não estar “decentemente vestido e ainda não tinha se barbeado, pois era absolutamente necessário ao ato [...]”²⁹⁹.

[...] ele me deu sua palavra de honra para vir e encontrar-me em dois ou três dias para satisfazer meus desejos. E ele não veio. Fiz o mesmo pedido pela terceira vez e conjurei-o com urgência para não resistir à graça divina, que o convidou e o pressionou pela última vez; eu disse a ele sem rodeios que toda a vila não poderia ter ficado mais escandalizada por sua conduta tão anticristã, e isso era literalmente verdade. [...] O que você acha que o velho inquilino do demônio me respondeu? Ele pegou o bilhete que eu lhe dei e que ele guardara

²⁹⁶ *Jornal Cearense*, 12.08.1875, p. 3. (BND/HD)

²⁹⁷ Tradução nossa para: [...] “il poussait l'impudence au point d'aller chaque jour s'asseoir en manches de chemise à la porte de sa maison, et de là il écoutait les sermons du soir avec un air accentué de dédain et d'ironie, dans l'attitude d'un millionnaire anglais”. In: *Annales*, vol. 37, 1872, p. 509.

²⁹⁸ *Annales*, vol. 37, 1872, p. 510.

²⁹⁹ *Idem*.

no bolso do colete, e jogou na minha cara, dizendo que não precisava dos exorcismos do confessor, e que ele não temia as ameaças dos missionários. Não vou repetir aqui a resposta que lhe dei então³⁰⁰.

Após esse episódio, todos ficaram surpresos quando

no dia seguinte, após o sermão da noite, o velho recalcitrante estava se arrastando, conduzido pelo atual professor da aldeia, para dentro de nossa casa, e que ali, depois de se ajoelhar para pedir perdão à sua triste conduta ele confessou de uma maneira muito edificante³⁰¹.

Segundo a narrativa do missionário, sua última resposta operou no velho professor um verdadeiro “milagre”, pois nos últimos dias da missão, ele se arrependeu e confessou-se com os lazaristas. Assim, “o demônio tinha acabado de ser repellido até o último entrincheiramento, o triunfo da graça estava completo e os frutos da missão capazes de nos fazer esquecer todo o nosso cansaço”³⁰².

Assim, os padres disseram ter colocado fim nas oposições locais a eles naquela missão. Percebe-se que geralmente ao relatarem os conflitos vividos por eles no Ceará, tecem uma narrativa vitoriosa, na qual quase sempre conseguem converter e driblar as artimanhas do “pecado”.

Na vila de Icó, os missionários também encontraram resistência e oposição por parte da elite local. Na primeira missão realizada naquela localidade pelo Padre Van de Sandt, em 1872, houve grande acolhimento e adesão. Os principais dirigentes da cidade aceitaram participar das construções materiais operadas na vila, de bom grado e “espírito de penitência”. Como relata Sandt, “todos, sem distinção, se prestavam a elas com [...] entusiasmo e fervor”.³⁰³

Entretanto, no ano de 1874, os vicentinos não foram bem aceitos pelos líderes locais. Ao chegarem, receberam a visita do “presidente da câmara municipal e do delegado de polícia”, que “foram protestar contra a missão”. Seu argumento era de que havia um surto de varíola, que assolava uma paróquia próxima. Com o fluxo e grande aglomerado de pessoas na missão, teria mais risco de transmissão da doença para aquela localidade³⁰⁴.

³⁰⁰ *Annales*, vol. 37, 1872, p. 509.

³⁰¹ Tradução nossa para: “Je sais seulement que le lendemain, après le sermon du soir, le vieux récalcitrant se traînait, conduit par le professeur actuel du village, jusque dans notre maison, et que là, après s'être mis à genoux pour nous demander pardon de sa triste conduite, il se confessa d'une manière vraiment édifiante”. *Annales*, vol. 37, 1872, p.510 e 511.

³⁰² Tradução nossa para: “Le démon venait donc d'être repoussé jusque dans ses derniers retranchements, le triomphe de la grâce était complet, et les fruits de la mission capables de nous faire oublier toutes nos fatigues”. *Annales*, vol. 37, 1872, p. 511.

³⁰³ *Annales*, vol. 37, 1872, p.524.

³⁰⁴ *Annales*, vol. 40, 1875, p.640.

Os lazaristas refutaram seu argumento, afirmando que: “até então eles não tinham tomado nenhuma precaução e o perigo era o mesmo por vários meses”. O Pe. Sandt relata na carta: “não escondi deles o que eu pensava sobre tal conduta”. O padre enfrentou frontalmente os políticos locais, que recuaram diante de suas palavras. Por fim, desculparam-se e procuram explicações para sua atitude.³⁰⁵

Na mesma missão, os lazaristas expulsaram daquela vila um grupo de teatro, que promovia “espetáculos escandalosos”. Os seus principais apoiadores eram justamente essas lideranças políticas que não se envolveram no caso. O Padre Sandt afirma que os atores que tentaram continuar suas “reuniões” durante a missão “foram obrigados” a ir embora da cidade. Passado um mês, ao retornarem para aquela vila, “não conseguiram ganhar nada e caíram numa grande miséria”. Ademais, o próprio teatro foi amaldiçoado pelos lazaristas “e desde então ninguém pôs os pés”³⁰⁶.

Com esse episódio, percebe-se que os lazaristas não seguiram os conselhos das regras e conferências vicentinas que os recomendava a não interferir diretamente em questões políticas e socioculturais dos lugares de missão. Acreditando-se imbuídos pelo espírito de um Cristo libertador, passaram a enfrentar todos os que consideravam movidos pelo demônio. Utilizaram suas prédicas teatralizadas e sua autoridade para afastar a população do que consideravam pecaminoso e imoral.

Em outra missão, dessa vez na vila de Milagres, os vicentinos passaram quinze dias e atuaram ativamente na durantes as eleições locais. Não para favorecer nenhum partido, como faziam alguns párocos, mas para proteger e preservar a Igreja. O Pe. Sandt relata que

foram feitas eleições na igreja, de acordo com as leis da terra, e ambas as partes [partidos] estavam determinadas a preparar seu triunfo pela força das armas. Felizmente, eu já havia iniciado a missão e adquirido uma grande influência moral. Confiante em Nosso Senhor, tomei a resolução de continuar a Missão na mesma igreja, para preservar o Santíssimo Sacramento e as imagens, que são sempre removidas das igrejas nessas ocasiões, a fim de preservá-las de toda profanação sacrílega³⁰⁷.

³⁰⁵ *Annales*, vol. 40, 1875, p.640

³⁰⁶ *Annales*, vol. 40, 1875, 640 e 641

³⁰⁷ Tradução nossa para: [...] “on allait faire les élections dans l'église, selon les lois du pays, et les deux partis étaient résolus à préparer leur triomphe par la force des armes. Heureusement, j'avais déjà commencé la Mission, et acquis une grande influence morale. Confiant en Notre-Seigneur, je pris la résolution de continuer la Mission dans la même église, de conserver le Saint-Sacrement et les images, qu'on retire toujours des églises dans ces occasions, afin de les préserver de toute profanation sacrilège”. In: *Annales*, vol. 38, 1873, p. 328.

No caso abordado pelo relator, percebem-se elementos da política imperial nacional e local. Na década de 1870 as eleições ainda poderiam ocorrer dentro da Igreja, porém, os párocos já não detinham o mesmo poder sobre a mesa eleitoral, como no Primeiro Reinado e Regência (SANTIROCCHI, 2011).

Como dito por Sandt, era comum que as eleições fossem resolvidas pela força e truculência nos interiores cearenses. A fim de permanecer no poder, “o crime se acoitava sob a bandeira partidária. A impunidade do correligionário político, ou de seu protegido, constituía condição de solidariedade”. Ademais, com as secas periódicas (1845, 1877 e 1915), o governo provincial intensificou sua dependência ao governo central e um maior favorecimento das barganhas e corrupções nas eleições locais (CORDEIRO, 2000, p. 140 e 141).

Nessas ocasiões, era comum que as Igrejas, palco das eleições, fossem profanadas. Os lazaristas se envolveram nessa querela, continuando a missão na Igreja, para que os símbolos católicos não fossem destruídos. Com a atitude do padre Van de Sandt, as eleições ocorreram “na mesma igreja e sem a menor desordem”.³⁰⁸ Entretanto

O líder do partido mais disposto a espalhar a gordura do sangue foi visivelmente punido por Deus. No segundo dia da eleição, recebeu a triste notícia da morte violenta de seu irmão, a quem enviara a uma paróquia vizinha, a fim de conquistá-la a qualquer custo, e imediatamente retirou-se para se preparar para vingar a morte de seu irmão e de seis dos seus companheiros. Surpreendentemente, muitos dos que vieram apenas para participar das eleições foram forçados por uma extraordinária multidão de serpentes que encontraram no caminho para retornar à Missão e participar até o fim³⁰⁹.

Assim, encerrava-se em Milagres mais uma disputa eleitoral, feita com sangue e suor de seus participantes. Ao final da narrativa, Sandt afirma de forma alegórica que aqueles eleitores que não se interessaram pela missão e logo partiram, após votar, foram obrigados a retornar e participar das missões até o fim por uma “multidão de serpentes” que encontraram no caminho.

O clima de instabilidade, tensão e enfrentamentos entre o clero católico e a maçonaria, durante os anos da Questão Religiosa, também se reverberou na província do Ceará. Ao

³⁰⁸*Annales*, vol. 38, 1873, p. 328.

³⁰⁹ Tradução nossa para: “Le chef du parti le plus disposé à répandre le sang fat puni visiblement de Dieu. Le deuxième jour de l'élection, il reçut la triste nouvelle de la mort violente de son frère, qu'il avait envoyé dans une paroisse voisine, afin d'y vaincre à tout prix, et il se retira aussitôt pour se préparer à venger la mort de son frère et de six de ses compagnons. Chose bien surprenante, beaucoup de ceux qui n'étaient venus pour participer aux élections furent obligés, par une multitude extraordinaire de serpents qu'ils rencontrèrent en chemin, de retourner à la Mission et d'y assister jusqu'à la fin”. *In: Annales*, vol. 38, 1873, p. 328 e 329.

retornarem à Icó pela terceira vez, em 1874, os lazaristas foram recebidos com “a maior indiferença”,³¹⁰ por parte das autoridades e tiveram muita dificuldade para encontrar um lugar para ficar.

Segundo o Pe. Sandt isso se deveu ao fato daquela ter se tornado a principal “cidade [...] da Comarca, e a Maçonaria entrara nela com os juizes, e assim por diante”³¹¹. Quando as antigas vilas cresciam e se tornavam importantes cidades em uma província, era comum a transferência de autoridades judiciárias e outros profissionais, que poderiam estar ligados à maçonaria. O projeto da maçonaria brasileira no século XIX, segundo Vieira (1980, p. 46) foi:

a) Conservar a nação unida a qualquer preço, usando o Trono como seu ponto de apoio; b) controlar a Igreja, conservando-a liberal, dominada pela Coroa, com um clero não educado e sobretudo, não ultramontano; e c) lutar pelo “progresso” do Brasil por meio do desenvolvimento da educação leiga, da expansão do conhecimento científico e técnico (não estorvado pela teologia) e da importância de imigrantes “progressistas” e tecnicamente educados [...]

Assim, percebe-se que existia uma expectativa regalista, por parte dos maçons, que viam o clero ultramontano como opositor. Com a Questão Religiosa, esse enfrentamento ficou bem claro e os ânimos acirrados. Os lazaristas percorreram o Ceará bem na década em que tais conflitos explodiram e não foram bem aceitos pelos grupos maçônicos.

Durante aquela missão de Icó, o Pe. Sandt afirmou que precisou “lutar” contra muitas “impiedades” das autoridades. O Juiz Distrital, que era maçom, “ficou furioso e fez tudo o que pôde para me irritar. Sem me intimidar, continuei a defender nossa religião sagrada e a combater a impiedade, talvez com demasiada clareza, neste tempo de perseguição”³¹².

A missão durou apenas oito dias “e mudou as disposições dos fiéis, de modo que esses doutores acharão difícil realizar novamente essas impiedades”. Dessa forma, percebe-se que houve um embate direto entre maçons e lazaristas naquele espaço. A priori aqueles padres não foram aceitos, não tinham lugar para se alojar, mas mesmo assim insistiram na missão. Utilizaram suas prédicas a fim de falar contra as autoridades maçons ao povo. Isso encheu de fúria o juiz, mas continuaram a “defender” a Igreja Ultramontana. Os fiéis acabaram acolhendo o discurso dos padres e dificultando as ações das autoridades.

³¹⁰ *Annales*, vol. 40, 1875, p. 645.

³¹¹ Tradução nossa para: “La ville était devenue le chef-lieu de la Comarra, et la Maçonnerie y avait fait son entrée avec les juges, etc”. In: *Annales*, vol. 40, 1875, p. 645.

³¹² Tradução nossa para: “Comme je combattais toutes ces impiétés' dans la Mission, le Juge du district se mit en fureur et fit tout ce qu'il put pour me contrarier. Sans me laisser intimider, je continuais à défendre notre sainte religion et à combattre l'impieeté, peutêtre trop clairement, dans ce temps de persécution. In: *Annales*, vol. 40, 1875, p. 645.

Esse clima de enfrentamento de padres e grupos de elite no Ceará também aparece nos jornais. Algumas pessoas incomodadas com a presença daqueles padres em sua província, passaram a escrever contra eles em jornais liberais, como o *Cearense*. Muito provavelmente, grupos ligados a ideias anticlericais, nacionalistas, regalistas, liberais e maçônicas contribuíram para tais discursos. Pode-se citar, como exemplos, dois artigos anônimos escritos no Jornal Cearense – órgão liberal, em 12 de agosto de 1875.

Vejamos a citação de um deles, sobre as missões em Ipú:

[...] verão os leitores os frutos que hão colhido os fiéis das missões dos dois padres estrangeiros Guilherme Vand Sand e A. Azumar. É com verdadeiro pesar que registramos fatos desta ordem em nossas colunas, tanto mais quanto nos informam que a linguagem desses estrangeiros, ignorantes dos nossos hábitos e costumes e até do nosso idioma, não é mais conveniente para inculcar no coração e ânimo do povo os princípios eternos de doçura e bondade do Divino Salvador. E evidencia-se da prática de 4 anos que tais missões não têm produzido os desejados efeitos que eram de esperar da palavra do missionário católico. Como prova, basta lembrarmos que a ferocidade em vez de diminuir vai tomando assustadoras proporções, apresentando a estatística criminal um aumento sempre constante e os vícios um caráter epidêmico. Era tempo do apostolado católico ser confiado a padres nacionais, que levem pelo exemplo de moderação e costumes, pela palavra regrada e conveniente as verdadeiras doutrinas da igreja e a prática sublime de seus mistérios. Convinha antes de tudo, acostumar essas almas incultas de nossos sertões, a compreender que a religião de Cristo não é de terror, nem de castigos, mas sim de bondade e perdão. O cristianismo tornou-se para elas, não um objeto de amor, porém uma religião de honra e medo. Fale-se ao povo a linguagem chã e simples, deixando-se essa bagagem de alegorias infernais e aterradoras. Cristo perdoava, não amedrontava³¹³.

Nota-se na passagem acima três bases retóricas nas quais se apoia a crítica do autor. A primeira demonstrando os limites do outro, por ser estrangeiro, dominar mal a língua, não conhecer a cultura local, colocando como contrapartida a defesa do clero nacional, que segundo ele seria mais bem preparado para pregar aos pobres. A segunda se refere às expectativas das elites locais em relação a uma missão católica, que seria diminuir a “ferocidade” do povo. Segundo o autor, as missões deveriam agir de acordo com os seus interesses e levar a população pobre a obedecê-lo com mansidão. Por fim critica a pregação dos lazaristas, que, para o autor, deveria focar no amor, no perdão e não na pedagogia do medo.

Percebe-se uma clara distinção dos objetivos dos padres e da elite local, pois os lazaristas estavam buscando os interesses da ordem e da instituição eclesiástica. Para isso falavam aos pobres em uma linguagem, pedagogia e “clareza” que, segundo os padres, seriam

³¹³ *Jornal Cearense*, 12.08.1875, n. 63, p. 1. (BND/HD)

mais eficientes para os seus objetivos. Ou seja, o arrependimento e o retorno ao seio institucional, por meio da prática dos sacramentos, principalmente o da confissão e da eucaristia.

A Reforma Ultramontana combateu a participação do clero na política partidária, mas incentivou a atuação política em defesa da instituição Igreja Católica, de acordo com o que consideravam ortodoxo. Percebemos no artigo uma certa nostalgia dos “padres nacionais”, que deixa subentendida a preferência das elites pelos padres que atuavam alinhados aos partidos e aos potentados locais, defendendo antes os interesses destes do que das elites. Esse diferente modo de perceber a atuação dos missionários também reflete a intensificação das divergências entre a Igreja e o Governo em relação ao papel daquela dentro do aparato civil e ideológico do Estado.

Um outro ponto que podemos destacar desse artigo refere-se à própria interpretação historiográfica sobre a Reforma Ultramontana no Brasil. Existe uma corrente que defende a existência de um conflito e oposição entre o *catolicismo ultramontano* e o dito *popular* ou tradicional, alinhado ao conceito de *romanização*.

Todavia, o que percebemos por meio das missões lazaristas é que os reformadores utilizaram diferentes linhas de atuação. Ao mesmo tempo que traziam novidades organizacionais e devocionais, não deixaram de utilizar a seu favor as experiências místicas e religiosas da população brasileira. O resultado disso foi a “barroquização” da pedagogia do medo dos lazaristas, que acabou se teatralizando e pesando a mão na encenação durante as missões. Inclusive com práticas comuns a outras congregações e ordens.

Enquanto existia no ultramontanismo pregações voltadas para um Cristo de amor e perdão, como as ligadas à devoção do Sagrado Coração de Jesus, existia também espaço para pregações tipicamente rigoristas como as dos lazaristas. Essa amplitude de visões dentro do catolicismo é que abriu espaço para a crítica do autor do artigo para as missões em Ipu³¹⁴.

O artigo citado acima foi escrito como uma carta de apresentação a outro texto publicado na mesma edição do Cearense, sobre as missões em Ipu. O seu autor, também anônimo, constrói uma narrativa para deslegitimar as missões dos vicentinos e demonstrar que eles estavam prejudicando a província do Ceará.

Conta o narrador que ao final do ano de 1874,

[...]dois frades estiveram em Campo Grande, esfaimara a população, fizeram perder o juízo aos que já o tinham pouco, deixaram ainda mais bestas e supersticiosos os pobres de espírito, e, despeitados com o povo desta vila que

³¹⁴ Ver Santirocchi (2015).

os não fora convidar, retiraram-se ameaçando-nos com a próxima vinda de frei Guilherme, o qual traria grossa provisão de caldeiras, espetos quentes e outras quejandas parvoíces³¹⁵.

Não se pode afirmar sobre quais “frades” o narrador fala, mas não foram bem recepcionados pela elite local e os ameaçou com a chegada do Pe. Guilherme. Ele entraria naquela vila com instrumentos das torturas infernais, a fim de penitenciar aqueles grupos que se opunham a eles.

Com efeito, no dia 20 do corrente às 7 horas da noite, entrou na vila, com outro companheiro, o fradalhão Guilherme. A parte baixa e vil da sociedade tributou-lhes as honras com que as populações árabes recebem os emires otomanos. Repicou o sino a rchar; as beatas linguarudas, e de má vida revezavam benditos, ajoelhavam e beijavam o chão, por onde passava, os *padres santos*; os ladrões, os velhacos, os falsários, os perjuros, os criminosos de toda espécie glorificavam a Deus sacrilegamente, porque os homens deles tinham chegado. Foi um vozear confuso [...] que mais se assemelhava a um coro de blasfemadores do que a preces de fiéis dispostos a ouvirem a palavra do Evangelho.³¹⁶

Após a chegada dos padres lazaristas Azémar e Guilherme Van de Sandt, a quem o autor se refere como “fradalhão”, provavelmente pela sua estrutura física, o povo pobre da vila os recepcionou de uma maneira que incomodou os grupos de elite. A narrativa apresenta as cenas de pessoas em torno dos lazaristas, a fim de causar no leitor a impressão de hipocrisia e sacrilégio. Pois, ao passo que caracteriza aquele povo como sendo de má vida (ladrões, falsários etc.), coloca os padres na posição de falsos enviados de Deus. Acrescenta ainda que o barulho que se escutou foi de “blasfemadores” em festa, e não meditações de pessoas dispostas a receber a palavra de Deus

Com o passar dos dias,

as mentiras, as calúnias, as falsas testemunhas, até os próprios frades, circularam com uma rapidez elétrica. Supondo glorificá-los, atribuíram-lhes intenções sinistras e criminosas. *Diziam uns que eles vieram excomungar a melhor parte da sociedade ipuense; outros que a suspender e a excomungar o vigário; muitos que a aconselhar resistência à nova lei do recrutamento.*³¹⁷

Assim, percebe-se os motivos pelos quais os vicentinos eram tão aguardados e foram tão bem acolhidos pela população em sua chegada. Havia uma expectativa, por parte do povo, de que eles fossem enfrentar as autoridades e outros líderes locais em sua defesa.

³¹⁵ *Jornal Cearense*, 12.08.1875, n. 63, p. 3. (BND/HD)

³¹⁶ *Idem*.

³¹⁷ *Jornal Cearense*, 12.08.1875, n. 63, p. 3. (BND/HD)

Provavelmente, já conheciam a “fama” de suas missões e suas posturas diante do poder espacial.

Espalharam pela cidade que eles iriam excomungar parte da sociedade e o vigário, além de aconselhar o povo a resistir às leis do recrutamento militar. Com essas informações é possível ter uma ideia acerca das relações travadas entre pobres e grupos de autoridade. Seus desejos são expressos nessas “falsas testemunhas”, pois deviam encontrar-se insatisfeitos e temerosos com a lei do recrutamento. Não queriam ter que lutar e abandonar seus trabalhos e familiares. Talvez atribuíssem isso às autoridades locais e não tinham um bom relacionamento com o vigário da vila. Ao dizerem que os padres “excomungariam” esses grupos, é porque em sua perspectiva, eles não estavam agindo diante do que conheciam por leis cristãs. Sem contar que conchavos políticos-religiosos existiam e eram bem conhecidos pela população.

Pela narrativa do autor, nota-se um certo medo primeiro, das ameaças dos frades e depois, das “calúnias [...] sinistras e criminosas”. Ora, como foi apresentado ao longo do capítulo, a elite cearense queria missionários capazes de tornar o povo “pacífico”. Isso significa que existiram fortes tensões entre as classes sociais naquela província. Portanto, tinham receio de que aqueles padres “atrevidos” e “malcriados” pudessem atizar ainda mais os ânimos da população contra as autoridades do lugar.³¹⁸

Para alívio do narrador, as conversas que circundavam a vila eram todas falsas e ele concluiu que “os frades são apenas bestas, e malcriados, porém não os reputo possuídos de más intenções”. Ou seja, os vicentinos, apesar de causarem comoção em seus sermões, agitarem as massas com suas palavras e ações, não tinham naquela ocasião intenção de desestabilizar a ordem política, já que essa deveria ser uma das características de sua formação ultramontana e mais ainda, do seu modelo religioso vicentino. Não poderiam estimular o povo a burlar as ordens do Estado, por exemplo.³¹⁹

Ao fim do texto, é exposta a percepção político-religiosa do seu autor e em seguida, sua opinião sobre a população que se beneficiava das missões:

[...] Se esses frades fossem a Pernambuco seriam presos, metidos em coletes de couro, tangidos para o Recife e atirados a um navio da esquadra imperial; aqui pelos nossos sertões são adorados como deuses, e grande parte da *canalha vil* que lhes tributa essa adoração fetichista acha excelente o governo que os persegue na província vizinha³²⁰.

³¹⁸ *Jornal Cearense*, 12.08.1875, n. 63, p. 3. (BND/HD)

³¹⁹ *Jornal Cearense*, 12.08.1875, n. 63, p. 3. (BND/HD)

³²⁰ *Jornal Cearense*, 12.08.1875, n. 63, p. 3. (BND/HD)

Como dito anteriormente, a província de Pernambuco foi um dos principais focos dos conflitos entre maçons e padres ultramontanos. Os clérigos chegaram a ser presos e os estrangeiros poderiam ser deportados. Esse, portanto, deveria ser o destino dos lazaristas, para o autor, que provavelmente tinha relações com a maçonaria.

Os conflitos ligados à Questão Religiosa no Ceará, apesar de terem sido mais “suaves”, aconteceram tanto na capital quanto no interior. Os lazaristas puderam sentir os efeitos daquela querela durante os anos que passaram no Ceará e reagiram ferozmente a fim de “proteger” sua Igreja. Enquanto os jornais eram os principais veículos para os maçons expressarem suas críticas e insatisfações, foi nas prédicas e ações públicas que os lazaristas falaram abertamente contra os “impiedosos” grupos maçons locais.

Devemos salientar ainda a visão do autor do artigo sobre a população que seguia os vicentinos. Segundo ele, “[...] o característico dos povos escravos sempre foi uma sórdida depravação de costumes associada a uma grosseira superstição política e religiosa. Só homens livres sabem dignamente amar a Deus [...]”. Nesse caso, supomos que o autor fez uso de uma alegoria preconceituosa, a fim de desqualificar a fé do povo. Ele liga a depravação, superstição aos “escravos” e afirma que apenas homens livres podem amar a Deus.³²¹

Conjeturamos que ele não estivesse se referindo apenas aos escravizados propriamente ditos, mas a todos aquelas que consideravam cativos da ignorância. Nesse caso, todo o povo pobre e sem instrução da vila. Para o autor, apenas o conhecimento intelectual e religioso poderia libertar das amarras da “grosseira superstição”. Esse seria o verdadeiro caminho para “amar” verdadeiramente a Deus. Essas ideias eram bem semelhantes às da maçonaria.

Como visto anteriormente, os lazaristas também viam o povo cearense como “supersticioso” e “ignorante”. Mas por sua formação vicentina, acreditavam que tinham a missão de libertá-los a partir dos sermões e sacramentos. Enquanto a elite se percebia superior ao povo pela instrução e hábitos sofisticados e não queria que tal situação se modificasse. Esse é outro motivo pelo qual a atuação dos vicentinos incomodou, já que suas atividades estavam voltadas àquelas pessoas carentes e não para atender às exigências do poder local.

Apresentaremos agora uma querela que representa o ápice das tensões envolvendo os lazaristas, o povo e as autoridades cearenses. O caso ocorreu na vila de Pedra Branca, no dia 14 de outubro de 1876 e as autoridades judiciais recorreram diretamente ao Presidente da Província do Ceará para encerrar o conflito. Solicitaram do Governo, as

³²¹ *Jornal Cearense*, 12.08.1875, n. 63, p. 3. (BND/HD)

necessárias providências para reestabelecer a ordem pública e garantir a ação das autoridades ameaçadas pela *agitação* que ali produziram as palavras de *dois sacerdotes estrangeiros*, incumbidos do serviço das missões, *caindo no seio da população ignorante e fanatizada*³²². [Grifo meu]

Segundo consta nos ofícios, foram proferidas ameaças às autoridades civis e judiciárias “por parte do povo amotinado pela palavra dos padres Guilherme e Antônio”, que estimularam “a tirada violenta de um preso do poder da justiça”³²³.

As autoridades locais pediram aos missionários que intervissem no motim, a fim de “pacificar” a vila do “estado de [...] anarquia e conflagração” causados pelos “desordeiros criminosos”. Entretanto, eles se opuseram “vivamente ao cumprimento das medidas legais coercitivas de tais crimes” e colocaram os líderes da vila em estado de alerta, quanto a “novos atentados”³²⁴.

O presidente considerou tais ocorrências alarmantes para “a situação moral dos espíritos dessa comarca e [...]” procurou “provê-los de pronto e eficaz remédio, como exigem a sua natureza e gravidade”. Assim, disponibilizou “uma força de 50 praças de linha com dois oficiais para manter a ordem e garantir as autoridades no cumprimento da lei”³²⁵.

Além disso, escreveu ofícios ao Vigário Geral do Bispado, nos quais relatou os acontecimentos e “rogou-lhe” um posicionamento diocesano de intervenção nas atitudes dos sacerdotes. A fim de “que abstenham-se de praticar qualquer ato que possa excitar as paixões religiosas do povo, desviando-o imprudentemente e criminosamente do caminho do dever e da moderação”³²⁶.

Com isso os políticos desejaram não encontrar mais “obstáculos nos mencionados sacerdotes” e que “a ordem pública não” continuasse “a sofrer os efeitos da agitação por eles provocada”³²⁷. Dessa maneira, aquele “bárbaro espetáculo” foi solucionado e provavelmente, “os missionários alemães perturbadores da ordem pública” afastados daquela localidade³²⁸.

É importante frisar que esse foi o último registro que encontramos sobre os missionários lazaristas no Ceará e o único do ano de 1876. Nos *Catálogos do pessoal da Congregação da Missão*, os nomes dos padres Sandt e Azémar só constam como missionários no Ceará até 1877. Todavia, os nomes presentes nos catálogos de um ano específico equivaliam ao anterior. Dessa

³²² *Jornal Constituição*, 08.11.1876, n. 198, p. 1. (BND/HD)

³²³ *Jornal Cearense*, 09.11.1876, p. 2. (BND/HD)

³²⁴ *Jornal Cearense*, 09.11.1876, p. 2. (BND/HD)

³²⁵ *Jornal Constituição*, 08.11.1876, n. 198, p. 1. (BND/HD)

³²⁶ *Jornal Constituição*, 08.11.1876, n. 198, p. 1. (BND/HD)

³²⁷ *Jornal Cearense*, 09.11.1876, p. 2. (BND/HD)

³²⁸ *Jornal Cearense*, 19.11.1876, n. 115, p. 1. (BND/HD)

forma, pode-se afirmar que suas missões duraram efetivamente até 1876 e foram embora do Ceará no início de 1877. Após essa data, eles foram transferidos para Minas Gerais e Rio de Janeiro³²⁹.

Não temos, entretanto, documentos que relatem o motivo exato da sua partida e do encerramento das missões lazaristas naquela Diocese. Entretanto, podemos afirmar, que as relações tecidas entre os padres e a elite naquele espaço foram marcadas por discordâncias e enfrentamentos, o que chegou ao seu ápice com o “conflito de Pedra Branca”, no qual os lazaristas, se despiram da “modéstia” e do não envolvimento em questões relativas ao lugar de atuação e em suas prédicas excitaram o povo a enfrentar os potentados locais, reagindo aos desmandos dos quais eram vítimas, pelo uso força, escandalizando a “paz” pública e chegando, até mesmo, a tentar soltar um preso.

Há um grande afastamento da ortodoxia vicentina nessas práticas, pois os padres reagiram ao seu lugar de atuação de maneira imprevista e não recomendadas nem pelos seus superiores e nem pela Diocese, à qual estavam subordinados naquele espaço. Dessa forma, conjecturamos que o fim das missões lazaristas no Ceará esteja diretamente ligado a esses conflitos com a elite política.

Tais fatos foram considerados “perturbadores” da ordem, o que gerou insegurança por parte das elites e do Governo Provincial. Devemos destacar que o Jornal Cearense afirma que aqueles padres eram “agentes” do governo e que por isso encobriam seus “malfeitos”. No entanto, após o referido episódio, o Presidente provincial ficou temeroso e não lhes deu mais apoio para continuarem a missão.

Não temos informações sobre a postura do bispado nesse caso, mas pela sua proximidade com os padres lazaristas, o bispo provavelmente ficou ao lado deles e decidiram que era melhor partir. Após 1877, não houve mais missões vicentinas no Ceará, apenas o Seminário da Prainha continuou funcionando sob sua administração.

Destarte, este tópico esclareceu que as missões lazaristas no Ceará foram também marcadas por conflitos e disputas com o poder local. Aquela província também foi palco das disputas, conflitos e tensões entre Igreja e Estado, que eclodiam em várias partes do Brasil. Os lazaristas, como representantes da Diocese, tinham poder e autoridade perante a população e líderes locais. O poder diocesano teceu alianças com os políticos locais e Presidentes de Província, mas sempre defendeu a instituição católica e os seus interesses.

³²⁹ *Catálogos do pessoal da Congregação da Missão, 1876 e 1877.*

Os lazaristas, por serem estrangeiros, não tinham controle espacial, por isso se movimentaram no espaço do outro. As autoridades locais, que exerciam o poder sobre o espaço, no início receberam muito bem os lazaristas e ressaltaram as “benesses” realizadas por eles aos povos interioranos. Todavia, vários elementos de seu comportamento e prédicas foram deixando a elite local temerosa e incomodada com sua presença. Com a Questão Religiosa e a entrada de autoridades pertencentes à maçonaria nas cidades, as tensões só se intensificaram.

Diferentemente de outros missionários do clero nacional que faziam alianças e trabalharam a fim de defender os interesses os poderes locais, os lazaristas colocaram em pauta seus próprios interesses institucionais e enfrentaram a elite cearense. Agiram como padres ultramontanos, em defesa da igreja e combateram a maçonaria diretamente em seus sermões ao povo, incitando os seus fiéis a se revoltarem contra as “impiedades” cometidas pelos “doutores” e “bacharéis”.

O auge desse conflito foi o motim ocorrido em Pedra Branca, em outubro de 1876, que mobilizou desde os líderes da vila, o Presidente de Província e o Governo do Bispado. Conjeturamos que o encerramento de seus trabalhos esteja diretamente ligado ao “caos” e ao medo que geraram na “ordem pública” local. Nessa disputa entre poderes no Ceará, os grupos políticos locais venceram.

Por fim, os lazaristas se afastaram do seu modelo religioso, por conta das insurgências espaciais e por adotar uma postura rígida e combativa em tempos de conflito entre religião e política no Brasil. Após saírem da “civilização” e do centro do “progresso” europeu, do coração da *civitas* católica, os padres lazaristas se aventuraram pelo interior da província do Ceará com o objetivo de cumprir a sua missão vicentina: *evangelizare pauperibus misere-me*. Como estrangeiros em uma terra estranha, alimentados pela fé e munidos de uma linguagem simples e imperfeita, enfrentaram os duros caminhos e a oposição dos potentados locais, regalistas e liberais. Os desafios e as necessidades forjaram uma *ortoprática*, colocando à prova a flexibilidade de uma *cultura vicentina*.

Considerações finais

Este trabalho possibilitou ao leitor uma análise mais aprofundada acerca da Congregação da Missão e sua prática missionária no Ceará. Por meio das regras e valores próprios dos vicentinos, buscamos apresentar o *modelo religioso* proposto pelos fundadores daquela congregação. Esse modelo, delineado desde a época da fundação daquela instituição, no século XVII, está permeado pelas insurgências daquele período, no qual a Igreja Católica passou por uma reforma, a fim de repensar algumas bases e disputar com o protestantismo.

As ordens e congregações tiveram bastante relevância nesse processo, levando a chamada Reforma Tridentina ao povo. A Congregação da Missão fez esse trabalho, apresentando missões religiosas a um público específico e que era à época afastado da Igreja institucional: os camponeses pobres. A fim de chegar até esse grupo, os vicentinos primeiramente vivenciaram as missões junto a eles na França e em outros países. Com isso, percebe-se uma tentativa de primeiro compreender os contextos e lugares nos quais se inseriram e só depois compilar suas regras e seus valores.

O que chamamos de “modelo vicentino” ou “ortodoxia vicentina” foi elaborado pelos seus fundadores a partir da alteridade e de experiências junto aos povos pobres. Isso demonstra que a Congregação da Missão desde a sua fundação já possuía uma característica de adaptação aos espaços, a fim de neles se inserirem e serem aceitos.

Após tentar dar forma ao modelo vicentino, buscamos refletir sobre como ele foi trazido para o Brasil, no século XIX, momento em que a Igreja Católica passou por uma outra reforma. Esses padres foram solicitados pelos bispos ultramontanos das Dioceses brasileiras, principalmente a partir da segunda metade do século XIX. Eles auxiliaram no desenvolvimento do ultramontanismo, a partir da atuação nos seminários e missões religiosas no interior. Assim, essa congregação teve papel de destaque naquele momento. Não foi ao acaso que foram escolhidos pelos bispos reformistas, pois o seu modelo e atuação chamaram a atenção e atendiam aos ditames tridentinos e ultramontanos.

A fim de discutir suas práticas missionárias e refletir sobre os usos do modelo nas missões, analisamos sua atuação na província do Ceará nos anos de 1870 a 1877. Ter verticalização de análise propiciou um olhar mais minucioso acerca de suas *ortopráticas* em um local específico, com demandas sociais, culturais e econômicas próprias. Com esse estudo, percebemos que os vicentinos procuraram aproximar-se do seu modelo especialmente com

relação à vida ascética. Nos seus relatos tentam transparecer que levavam uma vida ascética, com oração constante, resignação e dedicação exclusiva às missões.

Os lazaristas que atuaram no Ceará, entretanto, afastaram-se do seu modelo e se adaptaram às realidades que foram encontrando ao longo das missões. Os lazaristas atuaram como representantes da Diocese em missões oficiais, voltadas a pregações e sacramentos, a fim de levarem a Igreja Ultramontana até os rincões mais afastados da província. Apesar de exercerem um poder institucional diante dos grupos que ali viviam, a Diocese ainda era recente, tinha sido criada em 1860 e necessitava das alianças com os poderes locais.

Em suas viagens se depararam com uma estrutura precária no interior da província, as pessoas passavam fome e sede. Não havia, entretanto, uma grande preocupação dos dirigentes com políticas sociais que sanassem as demandas da população. Tal afastamento da política institucional abriu margem para soluções vindas de outros setores, como as obras sociais realizadas pelos capuchinhos e outros missionários itinerantes. As missões daqueles padres tinham em seu roteiro ações voltadas a obras materiais, como construções de poços, cemitérios e igrejas, além da distribuição de roupas, comidas, entre outros. Muitos desses padres não tinham autorização diocesana para atuar naquela província, o que levou a disputas com o poder do bispo.

Em meio a tal conjuntura, os vicentinos sentiram a “necessidade” de adaptar suas missões e afastar-se do modelo vicentino. Passaram a realizar obras sociais, como as dos capuchos, incluir procissões com implantação de cruzeiros ao final das missões. Utilizaram em suas prédicas a pedagogia do medo de forma teatralizada e clara, ao estilo barroco, a fim de atingir o emocional daquelas pessoas. Não se sabe, entretanto, se a própria congregação já tinha se aberto a esse tipo de prédica no século XIX em sua formação ou ela foi utilizada apenas para missões no Brasil. A ortoprática lazarista também contou com reordenação dos costumes da população, a fim de moralizar os “pecadores”.

Também surgiram conflitos entre esses padres vicentinos e ultramontanos, com a elite intelectual e política do Ceará na época da Questão Religiosa. Por um lado, a elite política local estava adaptada a alianças com clérigos, que pacificavam e ordenavam o povo aos seus interesses. A elite intelectual, ligada à maçonaria ou ao anticlericalismo, via nesses padres um grande obscurantismo e atraso.

Os lazaristas, por sua vez, não obedeceram aos pedidos desses grupos e não aceitaram suas imposições. Enfrentaram-nos diretamente, a partir de discussões diretas, ao incitar o povo contra eles em seus sermões ou ao deliberarem penitências para esses grupos elitistas.

Diferentemente dos enfrentamentos entre ultramontanos e o catolicismo “popular”, apontados pela historiografia da romanização, percebemos neste trabalho que no Ceará os lazaristas não “sufocaram” os costumes religiosos populares, mas os incluíram em suas missões, a fim de obter uma maior adesão popular. O catolicismo barroco e penitencialista que já existia naquela província antes de sua chegada teve elementos incorporados às missões. Dessa maneira, puderam incluir socialmente e traduzir a sua cultura religiosa àquela população pobre.

Portanto, lazaristas e cearenses foram sujeitos ativos na formação de um novo produto cultural. O povo e a elite local estiveram muito presentes nas missões. Os contatos interculturais entre os grupos, sua adesão ou estranhamentos, resultaram nas adaptações e caminhos das missões, levando, até mesmo, ao seu fim, após o ano de 1876, quando os lazaristas conduziram a população a enfrentarem as autoridades locais. Conjeturamos que tal fato tenha encerrado as missões vicentinas no Ceará.

O conceito que ao início do texto denominamos como “cultura vicentina” ainda não está completo. Ele seria uma junção do modelo e práticas lazaristas. Apesar de delinear um modelo vicentino, pudemos desenvolver apenas as práticas daquele grupo no Ceará. Portanto, seria mais adequado nomear essa cultura religiosa que resultou das relações tecidas por eles naquele local, como cultura vicentina no Ceará.

Este trabalho é limitado e não contempla a “universalidade” de tal conceito. A fim de se ter um conceito mais amplo, seria necessária uma pesquisa mais abrangente.. Para ter uma ideia mais completa sobre a cultura vicentina no Brasil, por exemplo, seria necessário um estudo sobre suas práticas nas províncias nas quais atuaram. Só assim seria possível compará-las, tendo em vista as aproximações e afastamentos da ortodoxia. Esta é apenas uma peça para esse quebra-cabeça que ainda precisa ser construído.

FONTES

1- Fontes Digitais

a) Via Sapientiae- The institutional Repository at De Paul University

Annales de la Congregation de la Mission - Disponível em: <http://via.library.depaul.edu/Annales/> Acesso em: 02/07/19

-**Carta de M. Joseph Freitas à M. Chinchon, Volume 37:** 1872, *Annales de la Congrégation de la Mission*, 04 de janeiro de 1872. p. 493-516.

- **Carta de Van de Sandt à M. Benit, Padre Visitador no Rio, Vila de Telha, 22 de julho de 1872.** *Annales de la Congrégation de la Mission* **Vol. 37**, p. 522-525.

-**Carta de M. Richoux à M. N...., à Paris – Annales de 1872, vol. 37,** Botafogo - RJ (Maison Saint-Vincent), *Annales de la Congrégation de la Mission* 24 de fevereiro de 1872, p. 516-522.

-**Carta do missionário Van de Sandt ao M. Étienne,** Superior Geral, sobre as missões populares conduzidas por ele no Ceará, 24 de janeiro de 1873. **Volume 38:** 1873, *Annales de la Congrégation de la Mission*, p. 327-329.

-**Carta de M. Azémar à M. Chinchon em Paris** sobre seu primeiro contato nas missões cearenses e o andamento das mesmas. Ceará, 24 de novembro de 1873 – **Vol. 39:** 1874, p. 461-464.

- **Carta de M. Van de Sandt à M. Bénit.** Fortaleza, 22 de abril de 1875. **Vol. 40:** 1875. p. 638-647.

Catálogos das Casas e do pessoal da Congregação da Missão. Anos 1866 a 1901. Disponível em: http://via.library.depaul.edu/per_cat/4 Acesso em: 02/07/19

Cartas Circulares dos Superiores Gerais, vol. 1 (1642-1762) – Disponível em: http://via.library.depaul.edu/cm_clsg/3 Acesso em: 02/07/19

Conferências de São Vicente aos missionários (1632-1659) – Obras Completas - Tomos 11A e 11B. Publicação de 1975 pela Ed. Sígueme - Salamanca.

Obras Completas de São Vicente – TOMO 10. Publicação de 1975 pela Ed. Sígueme - Salamanca.

b) Biblioteca Nacional Digital- Setor: Hemeroteca Digital Brasileira - Site:
<http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital/> Acesso em: 02/07/19

- Jornal A constituição (1870 - 1882)
- Jornal Gazeta Oficial do Ceará (1862)
- Jornal O Cearense (1859-1876)
- Jornal A voz da Religião no Cariri (1868)

c) Center for Research Libraries – Provincial Presidential Reports (1830-1930).
Site: <http://www-apps.crl.edu/brazil/provincial>

-Relatórios de Presidente de Província do Ceará (1840- 1879) Disponível em: <http://www-apps.crl.edu/brazil/provincial/cear%C3%A1> Acesso em 08/05/16

d) Portal da História do Ceará. Site: <http://portal.ceara.pro.br/>

-Apontamentos biographicos do Pe. Pedro A. Chevalier, lazarista. *Revista Trimensal do Instituto do Ceará, 1903*. Escrito em 1901, pelo Padre Julio Simon
 Disponível em:
http://portal.ceara.pro.br/index.php?option=com_content&view=article&id=33268:1903-apontamentos-biograficos-do-padre-pedro&catid=449&Itemid=101 Acesso em: 08/05/16.

REFERÊNCIA LEGISLATIVA

a) Constituição

-Código Civil Criminal brasileiro de 1830. Disponível em:
 <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/LIM/LIM-16-12-1830.htm> Acesso em: 11/05/16

-Constituição Política do Brasil Império (1824).
 Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm>
 Acesso em: 20/07/14

2- Fontes manuscritas

- **Regras ou Constituições comuns da Congregação da Missão – 1658.** Traduzidas para o português por D. Ferreira Viçoso, em dezembro de 1839 - “Arquivo D. Viçoso”, RPPN – Santuário do Caraça, 44 páginas.
- Sínodo Diocesano Cearense de 1888** – Biblioteca do Arquivo do Departamento Histórico Diocesano Padre Antônio Gomes de Araújo (DHDPG) – Crato, CE. [Transcrição de Edianne Nobre]
- Cartas diocesanas e das freguesias cearenses** – Arquivo Público do Estado do Ceará (APEC) – Fortaleza, CE.
- Documentos pertencentes ao Arquivo Secreto Vaticano (ASV)- Cidade do Vaticano, Itália*
- Carta de D. Luís Antônio dos Santos ao Internúncio Apostólico em 28.02.1862 ASV, Busta 32, Fasc. 142, Doc. 3. Traduzido e compilado por Edianne Nobre (Acervo Particular).
- Alguns pontos da reforma da Igreja do Brasil, *s/d*. Nunziatura Apostolica. ASV, Busta 67, Fasc. 323. Traduzido e compilado por Edianne Nobre (Acervo Particular).
- Abaixo assinado dos moradores de Limoeiro do Norte-CE pedindo a volta do missionário Frei Estevão Maria da Hungria em 14.09.1873. Nunziatura Apostolica, AVS, Busta 48, Fasc. 226, Doc. 14, p. 101. Traduzido e compilado por Edianne Nobre (Acervo Particular).

3-Fontes Impressas

Álbum Histórico do Seminário Episcopal do Ceará (1914) - Biblioteca Pública Meneses Pimentel (BPMP) - Fortaleza, CE.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABELLY, Louis. **Vida de San Vicente de Paúl**. Ed. CEME: Salamanca, 1994. Publicado originalmente em 1664.
- AGNOLIN, Adone. **História das Religiões – Perspectiva histórico-comparativa**. São Paulo: Paulinas, 2013.
- AIRIAU, Paul. La formation sacerdotale en France au XIXe. **Archives de Sciences sociales des religions** [Enligne], 133 | janvier - mars 2006.
- ANDRADE FILHO, João Batista de. **Padres lazaristas no Ceará e a formação educacional confessional: seminários e colégios (1864-1914)**. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2012. (Dissertação de mestrado).

AQUINO, Maurício de. O conceito de romanização do catolicismo brasileiro e a abordagem histórica da Teologia da Libertação. **Revista Horizonte**, v.11, n.32, p.1485-1505, 2013.

AZEVEDO, Antonio Carlos do Amaral. **Dicionário histórico de religiões**. Rio de Janeiro: Lexikon, 2012.

AZZI, Riolando. **O Altar unido ao Trono: um projeto conservador**. Paulinas: São Paulo, 1981.

_____. Igreja e Estado no Brasil um enfoque histórico. In: **Revista Perspectiva teológica**. Ano XIII, Nº 29-31, p. 7-17, 198.

BASTOS, Ana Marta Rodrigues. **Católicos e cidadãos: a Igreja e legislação eleitoral no Império**. Editora Lumen Juris, 1997.

BATISTA, Paula Virgínia Pinheiro. **Arquivo de si e do Ceará: a coleção e a escrita de Guilherme Studart (1892-1938)**, Fortaleza: UFC 2014 (Tese de Doutorado).

CÂMARA, Fernando. Dom Luís Antônio dos Santos – O apóstolo do Ceará, *In: Rev. do Instituto do Ceará*, Fortaleza, 1981. p. 52-59.

CAMELLO, Maurílio J. de Oliveira. **Dom Antônio Ferreira Viçoso e a reforma do clero em Minas Gerais no século XIX**. São Paulo: USP, 1986 (Tese de Doutorado).

CARVALHO, José Murilo de. **A Construção da Ordem – Teatro das Sombras**. 3o Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007a.

_____. **D. Pedro II**. *In: Elio Gaspari e Leila M. Schwarcz (Org.)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007b.

CAMPOS. Germano Moreira. **Ultramontanismo na Diocese de Mariana: o governo de D. Antônio Ferreira Viçoso (1844-1875)**. Mariana-MG: UFOP, 2010.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. 2º Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. **A invenção do cotidiano**. 17o Ed. Pretópolis-RJ: Vozes, 2011.

CHÂTELLIER, Louis. **A religião dos pobres – as fontes do cristianismo moderno (séc. XVI-XIX)**. Lisboa: Ed. Estampa, 1995.

COELHO. Tatiana Costa. **A Reforma Católica em Mariana e o discurso religioso de Dom Viçoso (1844-1875)**. Juiz de Fora-MG: UFJF, 2010 (Dissertação de Mestrado).

CORDEIRO, Celeste. **O Ceará na segunda metade do século XIX**. In: SOUZA, Simone (org.) *Uma nova história do Ceará*. Fortaleza: Demócrito Rocha, 2000.

COSTA FILHO, Luis Moreira da. **A inserção do Seminário Episcopal de Fortaleza na romanização do Ceará (1864-1912)**. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 2004. (Dissertação de Mestrado).

DAVIS, Natalie Zemon. **Histórias de perdão e seus narradores na França do século XVI**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

DELLA CAVA, Ralph. **Milagre em Joazeiro**. São Paulo: Paz e Terra, 1976.

DELUMEAU, Jean. **A civilização do renascimento**. Lisboa: Edições 70, 2011.

_____. **A confissão e o perdão - A confissão católica nos séculos XIII a XVIII**. São Paulo: Companhia das letras, 1991.

_____. **Um chemin d'histoire: chrétienté et christianisation**. Paris: Fayard, 1981.

_____. **O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)**, vol. 1. Bauru: EDUSC, 2003a.

_____. **O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)**, vol. 2. Bauru: EDUSC, 2003b.

DUTRA NETO, Luciano. **Das terras baixas da Holanda às montanhas de Minas**. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2006(Tese de doutorado).

ELIAS, Nobert. **O processo civilizador**. Volume 1: Uma História dos Costumes. 2oEd. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

_____. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

FRAGOSO, Hugo. **A Igreja na formação do estado liberal (1840-1875)**. In: HAUCK, João Fagundes. **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: segunda época**. 4 ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

FERNANDES, Thales Contin. **Cartuxos em casa, apóstolos nas aldeias: a espiritualidade lazarista e a Reforma Católica no Bispado de Mariana (1820-1890)**. Juiz de Fora: UFJF, 2019. (Dissertação de mestrado)

FERREIRA, Lusirene Celestino França. **Nas asas da imprensa: a repercussão da abolição da escravatura na província do Ceará nos periódicos do Rio de Janeiro (1884-1885)**. São João del Rei: UFSJ, 2010 (Dissertação de emstrado).

FRECKEN, Geraldo. **Em missão: Padres da Congregação da Missão (Lazaristas) no Nordeste e Norte do Brasil**. Fortaleza: Edições UFC, 2010.

GASBARRO, Nicola. **Missões: a civilização cristã em ação**. In: MONTEIRO, Paula (Org.). **Deus na aldeia**. São Paulo: Globo, 2006.

GIRÃO, Raimundo. **A evolução histórica cearense**. Fortaleza: BNB, 1985.

GOMES, Daniela Gonçalves. **A CEHILA-BR e o debate historiográfico sobre Ultramontanismo e Romanização no Brasil**. In Virgínia Buarque (Org). História da historiografia religiosa. Ouro Preto: EDUFOP, 2013.

HARTOG, François. **O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro**. 2o Ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

KARSBURG, Alexandre de Oliveira. Os apóstolos dos sertões brasileiros: uma análise sobre o método e os resultados das missões religiosas dos capuchinhos italianos no século XIX. **Revista Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 28, p. 51-64, 2015.

KEMPIS, Thomas. **A imitação de Cristo**. **Cultura Brasileira**, *s/d*. Disponível em: <http://www.culturabrasil.org/zip/imitacao.pdf>. Acesso em: 20. 03. 2019.

LAGE, Ana Cristina Pereira. **Conexões vicentinas: particularidades políticas e religiosas da educação confessional em Mariana e Lisboa oitocentistas**. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2011 (Tese de doutorado).

LEBRUN, François. **Les missions des lazaristes en Haute-Bretagne au XVIIe siècle**. In: **Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest**. Tome 89, n. 1, 1982. p. 15-38. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/abpo_0399-0826_1982_num_89_1_3072. Acesso em: 09/08/15.

LEITE, Pryscylla Cordeiro Rodrigues. **Enviados do Senhor: os lazaristas franceses e a reforma ultramontana no Ceará (1864-1891)**. Crato-CE: URCA, 2016 (Monografia de graduação).

_____. **Ecce ego, mitte me: os lazaristas franceses e o projeto ultramontano no Ceará (1864-1891)**. In: Anais do XIV Simpósio Nacional da ABHR. Juiz de Fora-MG: ABHR, 2015. v. 14. p. 977-988.

_____. **Entre a disciplina e a piedade: as estratégias dos padres lazaristas para a reforma do clero cearense (1864-1891)**. In: Anais do II Seminário Nacional de História e Contemporaneidades: pensar o passado em tempo de extremismos e exclusões. Juazeiro do Norte: UFCA, 2015. v. Único. p. 569-579.

OLIVEIRA, Gustavo de Souza. **Aspectos do ultramontanismo oitocentista: Antônio Ferreira Viçoso e a Congregação da Missão em Portugal e no Brasil (1811-1875)**. Campinas-SP: UNICAMP, 2015 (Tese de Doutorado).

_____. **Entre o rígido e o inflexível: D. Antônio Ferreira Viçoso e a reforma do clero mineiro (1844-1875)**. Campinas-SP: UNICAMP, 2010 (Dissertação de Mestrado).

MARAVALL, José. **La cultura del Barroco: análisis de una estructura histórica**. Barcelona: Ariel, 1998.

MARTINA, Giacomo. **História da Igreja de Lutero aos nossos dias- vol. I – A era da Reforma**. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

_____. **História da Igreja de Lutero aos nossos dias – vol. II - A era do absolutismo.** São Paulo: Edições Loyola, 2003.

_____. **História da Igreja de Lutero aos nossos dias – vol. III – A era do liberalismo.** São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MONTEIRO, Denise Mattos. **A Casa “Boris Frères” no Ceará.** In: VIDAL, Laurant e LUCA, Tania Regina de. (Org.) **Franceses no Brasil (séculos XIX-XX).** São Paulo: Ed. UNESP, 2009.

NERIS, Wherinston Silva. **A Elite Eclesiástica no Bispado do Maranhão.** São Luís: EDUFMA, 2014.

NOBRE, Edianne. **O teatro de Deus - As beatas do Padre Cícero e o espaço sagrado de Juazeiro.** 1. ed. Fortaleza: IMEPH, 2011.

_____. Caminhos e sujeitos na historiografia de Juazeiro do Padre Cícero. In Virgínia Buarque (Org.) **História da historiografia religiosa.** Ouro Preto: EDUFOP, 2013.

_____. NOBRE, Edianne. **Incêndios da Alma: Abeata Maria de Araújo e a experiência mística no Brasil do Oitocentos.** Rio de Janeiro: UFRJ, 2014. (Tese de doutorado).

PASQUIER, Eugênio. **Os Primórdios da Congregação da Missão no Brasil e a Companhia das Filhas da Caridade (1819-1849), Vol. I.** Petrópolis: Vozes, [s/d].

_____. **Os Primórdios da Congregação da Missão no Brasil e a Companhia das Filhas da Caridade (1849-1866), Vol. II.** Petrópolis: Vozes, [s/d].

PAZ, Renata Marinho. **Para onde sopra o vento: a igreja católica e as romarias de Juazeiro do Norte.** Fortaleza: UFC, 2005 (Tese de Doutorado).

PINHEIRO, Francisco José. O homem livre/pobre e a organização das relações de trabalho no Ceará (1850-1880). **Revista De Ciências Sociais**, v. 20/21, n. 1/2, p. 199-230, 1989.

PINHEIRO, Irineu. **O Cariri.** Fortaleza: Edições UFC, 2010.

PONTE, Sebastião Rogério. **Fortaleza Belle Époque: Reformas Urbanas e Controle Social (1860-1930).** 2ed. Fortaleza: Fundação Demócrito rocha, 1999.

REIS, Ana Isabel Ribeiro Parente Cortez. **O espaço a serviço do tempo: a estrada de ferro de Baturité e a invenção do Ceará.** Fortaleza: UFC, 2015. (Tese de doutorado).

REIS, Edilberto Cavalcante. **Pro Animarum Salute: A Diocese do Ceará como “vitrine” da romanização no Brasil (1853 – 1912).** Rio de Janeiro, 2000 (Dissertação de Mestrado).

RODRIGUES, Luiz Fernando Medeiros. O retorno da companhia, a partir das missões populares dos jesuítas espanhóis, no extremo sul do Brasil (1842-1867). **Revista História e Cultura**, Franca-SP, v.3, n.2, p.316-337, 2014.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

_____. **Os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Império (1840-1889)**, Roma: Pontifícia Universidade Gregoriana, 2010 (Tese de Doutorado).

_____. Uma revisão de conceitos: Romanização, Ultramontanismo e Reforma. *In: Revista Temporalidades*, v.2, p.24-33, 2010.

_____. Afastemos o Padre da Política! A despolitização do clero brasileiro durante o Segundo Império. *In: Mneme* (Caicó. Online). Natal: v.12, p.187 -207, 2011.

_____. **A Igreja e a construção do Estado no Brasil imperial**. *In: Anais do XXVII Simpósio Nacional de História-ANPUH*. Natal, 2013.

SANTOS, Martha S. Nem turbulentos, nem despossuídos: mudança social, honra masculina e violência sertaneja no interior da província do Ceará, 1845-1889. **Revista de História Regional**, vol. 15 (2), p. 50-75, 2010

SELL, Carlos Eduardo. **Max Weber e a racionalização da vida**. Petrópolis: Vozes, 2013.

SILVA, Cândido da Costa e. **Os Segadores e a Messe: o clero oitocentista na Bahia**. Salvador: SCT, EDUFBA, 2000.

SILVA, Eliane Moura da. Entre religião, cultura e história: a escola italiana das religiões. *In: Revista de Ciências Humanas*, Viçosa, v. 11, n. 2, p. 225-234, jul/dez, 2010.

SOUZA, Evergton Sales. **D. José Botelho de Mattos, arcebispo da Bahia, e a expulsão dos jesuítas (1758-1760)**, Belo Horizonte, *Varia História*, vol. 24, n. 40, jul-dez 2008, p. 729-746.

SOUZA, José Evangelista. **Província Mineira da Congregação da Missão**. Contagem: Santa Clara, 1999.

STEIL, Carlos Alberto. Catolicismo e cultura. *In: 3º Encontro da Comissão de Estudos para a reabilitação Histórico-ecclesial do Pe. Cícero Romão Batista*. UFRS.

STUDART, Guilherme. **Estrangeiros e Ceará**, s/d. (Org.) Vingt-un-Rosado e América Rosado. Editora: Acervo Virtual Oswaldo Lamartine de Faria.

VIEIRA, Dilermando Ramos. **O processo de Reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)**. Aparecida: Editora Santuário, 2007.

VIEIRA, David Gueiros. **O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil**. 2o Ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1980.

VIVAS, Rebeca C. Sousa. **Aspectos da ação episcopal de D. José Botelho de Mattos sob a luz das relações Igreja-Estado (Bahia, 1741-1759)**, Bahia: UFBA, 2011 (Dissertação de mestrado).

LADURIE, Emmanuel Le Roy. **Montaillou, aldea occitana de 1294 a 1324**. Ed. Taurus: Madri, 1981.

_____. **História dos Camponeses franceses, da peste negra à Revolução**, vol.2. Ed. Civilização brasileira, 2007.

SANTOS, Eugênio dos. Missões do interior em Portugal na Época Moderna: agentes, métodos e resultados. **Arquipélago: Ciências Humanas**, n. 6, Jan, p. 29-65, 1984.

_____. **Missões e missionários do interior da região de Guimarães (séc. XVIII)**. *In: Actas do Congresso histórico de Guimarães e sua colegiada*. Guimarães, 1981.