



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO – UFMA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA E CONEXÕES ATLÂNTICAS

CAMILA GONÇALVES SANTOS

“LONGA PEREGRINAÇÃO NO NOVO MUNDO”:
A CONGREGAÇÃO DAS FILHAS DA CARIDADE E A TRAJETÓRIA MISSIONÁRIA
DE IRMÃ PASCAL NA AMÉRICA DO SUL (1881-1882)

SÃO LUÍS
2024

CAMILA GONÇALVES SANTOS

“LONGA PEREGRINAÇÃO NO NOVO MUNDO”:
A CONGREGAÇÃO DAS FILHAS DA CARIDADE E A TRAJETÓRIA MISSIONÁRIA
DE IRMÃ PASCAL NA AMÉRICA DO SUL (1881-1882)

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História. Área de concentração: História e Conexões Atlânticas. Linha de Pesquisa: Linguagens, Religiosidades e Culturas.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz
Coorientadora: Prof^a. Dr^a. Ana Cristina Pereira Lage

São Luís
2024

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

Santos, Camila Gonçalves.

"Longa peregrinação no Novo Mundo" : a Congregação das Filhas da Caridade e a trajetória missionária de irmã Pascal na América do Sul 1881-1882 / Camila Gonçalves Santos. - 2024.
169 f.

Coorientador(a) 1: Ana Cristina Pereira Lage. Orientador(a): Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em História/cch, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2024.

1. Vicentinas. 2. Congregação Católica. 3. Escrita Missionária. 4. América do Sul. I. Lage, Ana Cristina Pereira. II. Muniz, Pollyanna Gouveia Mendonça. III. Título.

CAMILA GONÇALVES SANTOS

**“LONGA PEREGRINAÇÃO NO NOVO MUNDO”:
A CONGREGAÇÃO DAS FILHAS DA CARIDADE E A TRAJETÓRIA MISSIONÁRIA
DE IRMÃ PASCAL NA AMÉRICA DO SUL (1881-1882)**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História. Área de concentração: História e Conexões Atlânticas. Linha de Pesquisa: Linguagens, Religiosidades e Culturas.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz
Coorientadora: Prof^a. Dr^a. Ana Cristina Pereira Lage

Aprovada em: 30/10/2024

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Pollyanna Gouveia Mendonça Muniz (Orientadora)
Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

Prof^a. Dr^a. Ana Cristina Pereira Lage (Coorientadora)
Universidade Federal do Vale do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM)

Prof. Dr. Ítalo Domingos Santirocchi (Membro interno)
Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

Prof^a. Dr^a. Paula Leonardi (Membro externo)
Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

São Luís
2024

A Carlos Alberto de Medeiros (*in memoriam*)

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, Maria Lucelir, que me deu apoio incondicional para que eu seguisse meus sonhos. Agradeço por sempre me lembrar de respeitar os meus limites. Devo-lhe tudo.

À minha irmã e melhor amiga, Bruna Gonçalves, que não mede esforços para me ver feliz. Obrigada por ter sido sempre tão companheira e compreensiva durante meu mestrado e por comemorar comigo cada pequena conquista.

À Pollyanna Gouveia, minha querida orientadora, que acreditou no meu trabalho desde o início. Sempre digo que tive muita sorte de tê-la como orientadora, pois sua compreensão, gentileza e confiança me deram ânimo para concretizar esta etapa de minha formação. Pollyanna é uma historiadora exemplar e sou profundamente grata por todo o apoio que dela recebi durante esses dois anos.

À Ana Cristina Pereira Lage, minha coorientadora, por quem nutro uma enorme admiração intelectual e profissional. O trabalho de Ana, minha primeira e grande referência sobre as Filhas da Caridade, me acompanha desde a graduação e foi uma alegria contar com sua contribuição, sempre acolhedora e gentil, no mestrado.

A Pryscylla, Lorenzo e Ítalo Santirocchi agradeço todo o acolhimento em São Luís e por terem sido uma parte muito importante do meu período de mestrado. À Pryscylla, com quem muito aprendi, agradeço a amizade, o incentivo constante e as longas conversas que alegraram meus dias em São Luís. A Ítalo, sou grata ainda pelas ricas contribuições e sugestões na banca de qualificação.

Aos colegas de mestrado, *os diaspóricos*, com quem compartilhei bons momentos durante essa experiência: Cássia Freitas, Robert Pinho, Samylla Pereira e Ellen Cirilo.

Às amigas do Cariri: Gabriela Cordeiro, sempre tão importante em minha vida, e Ravenna Rodrigues, que muito me compreende nas inquietações da vida acadêmica.

A CAPES, pelo financiamento que viabilizou a realização desta pesquisa.

RESUMO

Este trabalho analisa a trajetória missionária de irmã Pascal, uma missionária da Congregação das Filhas da Caridade de São Vicente de Paulo, que viajou pela América do Sul entre os anos de 1881 e 1882. Saindo da França para visitar algumas casas vicentinas do continente, irmã Pascal registrou todo o seu percurso através de um relato de viagem e de cartas enviadas periodicamente à Casa Mãe em Paris. A missionária esteve no Brasil, Uruguai, Argentina, Paraguai, Chile e Peru, se movimentando constantemente no interior desses países, a fim de avaliar o estado das obras da congregação à qual pertencia. Durante esse período, ela também vivenciou contatos culturais com sociedades diversas, se movimentando por distintas geografias e se adaptando aos lugares por onde circulava. A partir do aporte teórico-metodológico da *História Conectada*, esta pesquisa busca compreender, a partir de seus escritos, as dinâmicas do funcionamento congregacional nos espaços visitados, num período em que a congregação estava bastante consolidada na América do Sul, e analisa como os contatos culturais foram vividos por irmã Pascal durante seu percurso.

Palavras-chave: Vicentinas. Congregação católica. Escrita missionária. América do Sul.

ABSTRACT

This work analyzes the missionary trajectory of Sister Pascal, a missionary of the Congregation of the Daughters of Charity of Saint Vincent de Paul, who traveled through South America between 1881 and 1882. Leaving France to visit some Vincentian houses on the continent, Sister Pascal recorded her entire itinerary in a travel report and periodically sent letters to the Mother House in Paris. The missionary was in Brazil, Uruguay, Argentina, Paraguay, Chile and Peru, constantly moving around within these countries in order to assess the state of the works of the congregation to which she belonged. During this time, she also experienced cultural contacts with different societies, moving around different geographies and adapting to the places she traveled. Based on the theoretical-methodological contribution of Connected History, this research seeks to understand, from her writings, the dynamics of congregational functioning in the spaces she visited, during a period when the congregation was well established in South America, and analyzes how cultural contacts were experienced by Sister Pascal during her journey.

Keywords: Vincentians. Catholic congregation. Missionary writing. South America.

LISTA DE IMAGENS E QUADROS

Imagem 1 – Distribuição hierárquica da Congregação das Filhas da Caridade	36
Quadro 1 – Fundações no governo de Antoine Fiat	63
Imagem 2 – Mapa do trajeto de irmã Pascal entre 1881 e 1882.....	67
Quadro 2 – Obras das Filhas da Caridade no Brasil no período da visita	88
Quadro 3 – Distribuição das obras das Filhas da Caridade no Chile em 1875.....	146

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
1. CAPÍTULO 1 – “Por claustro as ruas da cidade, por clausura a obediência”: a configuração congregacional das Filhas da Caridade.....	19
1.1 O contexto de fundação da organização vicentina	19
1.2 A delimitação de um ideal religioso nos textos fundadores da Congregação	29
1.3 Feminização do catolicismo e movimento ultramontano	37
1.4 Lutar as batalhas do Senhor: a expansão vicentina no século XIX	46
2. CAPÍTULO 2 – Transitar entre mundos, conectar espaços.....	64
2.1 A travessia atlântica.....	66
2.2 “Levo comigo a melhor recordação”: a experiência no Brasil	81
2.3 A viagem para o Uruguai.....	107
3. CAPÍTULO 3 – A conclusão de um percurso	113
3.1 “Estamos tão longe da França”	113
3.1.1 Argentina	115
3.1.2 Paraguai	123
3.2 “Vossa paternal solicitude para com as províncias da América”	134
3.2.1 Chile.....	139
3.2.2 Peru.....	148
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	155
REFERÊNCIAS.....	158

INTRODUÇÃO

“Quando atravessei o limiar da querida Casa Mãe, senti uma emoção muito dolorosa: perguntei-me se a veria novamente e em que condições eu a reencontraria”¹. Assim a missionária vicentina irmã Pascal se despedia da Casa Mãe da Congregação das Filhas da Caridade em Paris para dar início a uma travessia para o outro lado do Atlântico. Irmã Pascal saiu de Paris em 04 de agosto de 1881 acompanhada de sua companheira de viagem, irmã Reynaso. No dia seguinte, chegaram a Bordeaux e se estabeleceram na casa de caridade da paróquia de Saint-Eulalie, onde foram recebidas por um grupo de Filhas da Caridade. Junto às suas irmãs de Congregação, ouviram missa, receberam a visita de outras vicentinas de algumas casas das redondezas e se prepararam para a longa viagem que iriam empreender. Saíram de Bordeaux no dia seguinte, 06 de agosto, num pequeno barco a vapor que as levou ao navio *Congo*, ancorado no porto de Pauillac. Tinha-se início aí um longo deslocamento com destino ao Brasil.

A travessia de irmã Pascal foi documentada por ela mesma, a partir da escrita de um relato de viagem, produzido ao longo de vinte dias a bordo do navio, e de um conjunto de cartas que enviou à Casa Mãe durante sua viagem. Seus destinatários eram o superior e a superiora gerais da Congregação das Filhas da Caridade, organização à qual pertencia, padre Antoine Fiat (1880-1915) e madre Marie Dirieux (1880-1887). Ao sair de Paris, irmã Pascal dava início a um percurso de viagem que compreendia não só o Brasil, mas também outros cinco países da América do Sul: Uruguai, Argentina, Paraguai, Chile e Peru. Seu deslocamento é múltiplo, pois se movimenta em dimensão externa, entre um país e outro, e em dimensão interna, uma vez que empreende pequenas viagens entre as casas vicentinas do interior de cada país.

Irmã Pascal pertencia à Congregação das Filhas da Caridade. Criada em 1633, em Paris, a organização se expandiu no cenário internacional a partir do século XIX. Após o processo de universalização vivido no decorrer do século, a organização já mobilizava suas missionárias pelos cinco continentes, formando uma extensa rede congregacional que unia vários países. Era uma das congregações francesas mais numerosas da época e concentrava suas atividades em várias frentes: educação, sendo esta a principal delas, serviços nos hospitais, asilos e orfanatos. As missionárias se implementaram em diferentes territórios sobretudo pela necessidade que os países tinham dos seus serviços, mas graças também às alianças locais que favoreceram a manutenção da obra.

¹ Lettre de ma Sœur PASCAL, Visitatrice, à M. FIAT, Supérieur General. Maison Centrale de Rio-Janeiro, 28 août 1881. RELATION DU VOYAGE DE PARIS A RIO-JANEIRO. In: *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 46, pp. 718-728, 1881.

O contexto de expansão congregacional estava em sintonia com o cenário mais geral da Igreja Católica, que atravessava um momento referido na historiografia como ultramontanismo e/ou romanização², assunto que abordaremos mais detidamente ao longo da dissertação. Convém lembrar, no entanto, que o uso de tais conceitos suscitou debates nos últimos anos. Em se tratando da historiografia brasileira, alguns autores, dentre os quais destacamos Dutra Neto, Vieira, Santirocchi e Maurício de Aquino, têm questionado as limitações na utilização do termo “romanização”, preferindo, em seu lugar, o uso do termo reforma ultramontana³. O principal ponto que justifica essa escolha é que o complexo processo de reforma do catolicismo no século XIX pode ser compreendido não como uma medida unilateral que, partindo de Roma, foi imposta e aceita passivamente pela Igreja de outros países, mas como um processo que envolveu diversas articulações. Como lembra Oliveira, o ultramontanismo, longe de ser “um processo homogêneo, fixo e padronizado”, antes se desenvolve a partir de práticas, flexibilizações e adaptações variadas⁴.

Cumprе assinalar, ainda, as novas abordagens de cunho transnacional que, em diálogo com as proposições anteriores, enfatizam o ultramontanismo como um movimento não unidirecional, de Roma para o resto do mundo, mas multidirecional. Partindo dessa perspectiva, Solans compreende o ultramontanismo como um fenômeno multipolar, com sua difusão sendo impulsionada a partir de diversas partes do mundo. Embora fosse orientado para Roma, o autor sustenta que o movimento também tinha outros pontos de referências importantes para o catolicismo oitocentista, como Lourdes, Paris e Lovaina⁵. Martínez também assinala a relevância que os “atores do mundo católico externos ao círculo papal” tiveram para a difusão

² Em linhas gerais, as características do movimento ultramontano podem ser resumidas nos seguintes pontos: “[...] esforço pelo fortalecimento da autoridade pontifícia sobre as igrejas locais; reafirmação da escolástica; restabelecimento da Companhia de Jesus (1814); e 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 outras mais)”. Cf. SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2015.

³ DUTRA NETO, Luciano. *Das terras baixas da Holanda às montanhas de Minas: uma contribuição à história das missões redentoristas, durante os primeiros trinta anos de trabalho em Minas Gerais*. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Juiz de Fora, 2006; VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*. Aparecida: Editora Santuário, 2007; AQUINO, Maurício de. O conceito de romanização do catolicismo brasileiro e a abordagem histórica da Teologia da Libertação. *Horizonte*, v. 11, n. 32, 2013; SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2015.

⁴ OLIVEIRA, Gustavo de Souza. *Aspectos do ultramontanismo oitocentista: Antônio Ferreira viçoso e a Congregação da Missão em Portugal e no Brasil (1811-1875)*. Tese (doutorado). Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2015.

⁵ Cf. SOLANS, Francisco Javier Ramón. *Más allá de los Andes: Los orígenes ultramontanos de una Iglesia latinoamericana (1851-1910)*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2020.

da reforma, como as congregações e ordens religiosas e as associações laicas “que surgiam nos centros mais dinâmicos do catolicismo ocidental, como França, Itália ou Espanha”⁶.

Para Dutra Neto, entender a chegada e instalação das congregações estrangeiras no Brasil como um mero projeto de Roma é correr o risco de “desfigurar seu trabalho e, mesmo, desconhecer os projetos internos que marcam a história de cada instituto”⁷. Assim, é preciso ter em conta que os religiosos estrangeiros que aportaram em diferentes territórios no decorrer daquele século possuíam iniciativas e planos congregacionais próprios que se concretizavam e/ou alteravam em contínuo diálogo com as circunstâncias e necessidades locais. A partir dessa compreensão, trabalhos mais recentes têm destacado a dinamicidade das ações de algumas congregações católicas que chegaram ao Brasil nesse período. Dentre eles, podemos destacar os estudos sobre os redentoristas⁸ e sobre a Congregação da Missão, vertente masculina das Filhas da Caridade⁹.

Abordar a experiência de irmã Pascal, uma missionária católica proveniente da França, nos leva a dialogar ainda com uma historiografia que há algumas décadas tem se voltado mais especificamente para a história das congregações femininas católicas, notadamente as congregações francesas. As pesquisas sobre o assunto têm como um dos marcos fundamentais o trabalho desenvolvido por Claude Langlois¹⁰. Ao analisar a internacionalização das congregações católicas no século XIX, o autor indica as possibilidades de pesquisas relacionadas ao tema e destaca a ampla aceitação internacional que essas instituições tiveram. Segundo ele, duas razões principais favoreceram a implantação das congregações femininas em diferentes países: (1) a capacidade que tinham de responder às demandas sociais na saúde e na educação e (2) o modelo flexível e dinâmico dessas organizações, que lhes permitia uma melhor adaptação às distintas situações dos lugares onde se instalavam. O trabalho do autor influenciou o surgimento de novas investigações sobre a temática ao estimular os pesquisadores a adentrarem nos arquivos das congregações. Dentre as pesquisas internacionais, algumas delas

⁶ MARTÍNEZ, Ignacio. Horizonte transnacional y nacionalización de la Iglesia argentina durante el siglo XIX. In: LAGO, José Ramón Rodríguez; BARGUEÑO, Natalia Núñez. (eds.). *Más allá de los nacionalcatolicismos: redes transnacionales de los catolicismos hispánicos*. Sílex Ediciones: Madrid, 2021, p. 59.

⁷ DUTRA NETO, Luciano. *Das terras baixas da Holanda às montanhas de Minas: uma contribuição à história das missões redentoristas, durante os primeiros trinta anos de trabalho em Minas Gerais*. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Juiz de Fora, 2006, p. 39.

⁸ DUTRA NETO, Luciano. *Ibid.*

⁹ OLIVEIRA, Gustavo de Souza. *Aspectos do ultramontanismo oitocentista: Antônio Ferreira viçoso e a Congregação da Missão em Portugal e no Brasil (1811-1875)*. Tese (doutorado). Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2015; SANTIROCCHI, Pryscylla Cordeiro Rodrigues. “*Evangelizare pauperibus misit me*”: ortodoxia e ortoprática dos padres lazaristas nas missões do Ceará (1870-1877). Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2019.

¹⁰ LANGLOIS, Claude. Le Catholicisme au féminin. *Archives de sciences sociales des religions*, n. 57, p. 29-53, 1984.

se destacam ao colocarem no centro de sua análise a extensa produção escrita das missionárias francesas quando se lançaram à atuação em outros países, como é o caso dos trabalhos de Patrick Cabanel¹¹ e Chantal Paisant¹².

Sobretudo após a emergência do campo de estudo *História das Mulheres e das Relações de Gênero*¹³, algumas produções têm destacado a interseção entre história religiosa e história das mulheres, ressaltando a diferença de gênero presente na escrita da história das missões católicas. Elas buscam dar uma maior ênfase ao trabalho feminino nesse cenário, no qual as congregações femininas desempenham um papel fundamental. Nesse sentido, os estudos de Sarah Curtis inserem as Filhas da Caridade em tal abordagem, além de indicar que embora as congregações femininas sejam frequentemente colocadas em um plano secundário nos registros oficiais da Igreja, as próprias integrantes produziram uma rica documentação que nos permite conhecer a construção de uma missão no estrangeiro a partir da perspectiva delas. Assim, abre-se uma nova forma de estudar o papel das mulheres missionárias da Igreja Católica, possibilitando que se conheça melhor a “face feminina da missão”¹⁴.

Para Curtis, o fato de as mulheres não terem recebido a mesma atenção que os homens nos registros da Igreja Católica foi um empecilho importante para que sua história ocupasse um lugar secundário nas produções sobre missões católicas¹⁵. Acessar o mundo ao qual as irmãs pertencem é desafiador. Leonardi reitera a dificuldade em relação às fontes e afirma que analisar as congregações *por dentro*, – no caso das Filhas da Caridade, a partir de documentos institucionais para uso da Congregação – é “adentrar em um mundo com sérias censuras” e “esbarrar constantemente em silêncios”¹⁶. O difícil acesso aos documentos que as irmãs produziram, geralmente salvaguardados em acervos privados, tornam ainda mais singulares os documentos escritos pelas mulheres inseridas na Igreja, como é o caso da produção das

¹¹ CABANEL, Patrick. *Lettres d'exil, 1901-1909 : les congrégations françaises dans le monde après les lois laïques de 1901 et 1904*. Anthologie de textes missionnaires. Turnhout : Brepols, 2008.

¹² PAISANT, Chantal. *La mission au féminin : témoignages de religieuses missionnaires au fil d'un siècle (XIXe-début XXe siècle)*. Anthologie de textes missionnaires. Turnhout : Brepols, 2009.

¹³ SOIHET, Rachel; PEDRO, Joana Maria. A emergência da pesquisa da História das Mulheres e das Relações de Gênero. *Revista Brasileira de História*, v. 27, p. 281-300, 2007.

¹⁴ CURTIS, Sarah A.; CHIFFLOT, Dorothée. À la découverte de la femme missionnaire. *Histoire et missions chrétiennes*, 2010/4, n. 16. Além de discutir o lugar secundário que as mulheres ocupam nos estudos sobre missões católicas, a autora, assim como Elizabeth Foster, indica que nas produções sobre os espaços coloniais franceses há o mesmo problema: a importância da atuação das religiosas na dinâmica imperialista da França foi por muito tempo negligenciada pelos historiadores. Cf. CURTIS, Sarah A. The Double Invisibility of Missionary Sisters. *Journal of Women's History*, vol. 28, n. 4, pp. 134-143, 2016; FOSTER, Elizabeth A.; PROULX, François. « En mission, il faut se faire à tout ». Les sœurs de l'Immaculée Conception de Castres au Sénégal, 1880-1900. *Histoire et missions chrétiennes*, v. 4, n. 16, 2010, pp. 73-108.

¹⁵ CURTIS, Sarah. The Double Invisibility of Missionary Sisters. *Journal of Women's History*, Volume 28, Number 4, 2016, pp. 134-143.

¹⁶ LEONARDI, Paula. *Além dos espelhos: memórias, imagens e trabalhos de duas Congregações Católicas*. São Paulo: Paulinas, 2010.

vicentinas. Tais registros podem desvelar as dinâmicas das irmãs com sociedades e culturas distintas, as estratégias de adaptação a ambientes com múltiplas demandas, bem como a engenhosidade de que lançaram mão para construir um *lugar próprio*¹⁷ para si em meio às relações que cultivavam com os outros indivíduos fora de sua congregação.

A historiografia nacional, notadamente no campo de História da Educação, tem aberto nas últimas décadas um espaço importante para esse debate. Os estudos de Paula Leonardi, ao evidenciarem as estratégias de inserção de duas congregações católicas francesas no Brasil no final do século XIX (Congregação de Nossa Senhora do Calvário e Congregação das Irmãs da Sagrada Família de Bordeaux), nos ajudam a refletir sobre a margem de autonomia e o campo de ação possível a uma organização que se instalava num país distante, longe da sede da congregação. Além disso, a autora ressalta o intenso fluxo de entrada dessas organizações no país a partir de 1849, tendência esta que se estende até meados do século XX¹⁸.

No que se refere às Filhas da Caridade, Ana Cristina Pereira Lage desenvolveu um importante trabalho que aborda as conexões da missão vicentina em lugares diferentes: Mariana (Minas Gerais) e Lisboa (Portugal), além de explicitar o funcionamento interno da congregação e as práticas educativas que as irmãs exerciam¹⁹. A autora observa que, no século XIX, a congregação teve uma expansão considerável por várias partes do mundo e passou a focar sua atuação naquela que considerava a mais importante de suas atividades no momento: a educação feminina. Por sua vez, o recente estudo de Melina Souza enfoca o percurso da primeira superiora das Filhas da Caridade no Brasil, irmã Marguerite Dubost, entre 1848 e 1858, chamando a atenção para a prática epistolar que a madre realizou quando a missão vicentina buscava se adaptar à cidade de Mariana²⁰. Uma das suas maiores contribuições está em evidenciar a centralidade da escrita na construção de um projeto missionário como o das Filhas da Caridade.

No estabelecimento da congregação em diferentes lugares, a ação individual de cada uma das irmãs contribuía para que a missão à qual se propunham obtivesse êxito. Os trabalhos sobre congregações religiosas geralmente enfocam a organização como um todo. Nossa

¹⁷ LEONARDI, Paula. Vestígios de um lugar próprio: Religiosas Francesas no Brasil. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, v. 11, n. 1, p. 55-73, 2011.

¹⁸ LEONARDI, Paula. *Além dos espelhos: memórias, imagens e trabalhos de duas Congregações Católicas*. São Paulo: Paulinas, 2010.

¹⁹ LAGE, Ana Cristina Pereira. *Conexões Vicentinas: particularidades políticas e religiosas da educação confessional em Mariana e Lisboa oitocentista*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

²⁰ SOUZA, Melina Teixeira. *A missão escrita: aventuras e travessias de irmã Dubost na universalização da Companhia vicentina (Mariana-MG, 1848-1858)*. Tese (doutorado). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2020.

proposta tem como foco a experiência individual de uma missionária. Ao contrário do que ocorreu, por exemplo, com irmã Marguerite Dubost, que se fixou em Mariana por dez anos, o percurso de irmã Pascal é caracterizado por um constante movimento, o que dá à sua trajetória um caráter itinerante. Nesse sentido, ela se diferencia de suas companheiras de congregação, visto que a missão feminina tende a ser fixa, ou seja, as irmãs geralmente se estabelecem em seus colégios e nos hospitais em que trabalham e ali permanecem por anos. É o contínuo trânsito por vários lugares que permite à missionária em questão estabelecer múltiplos diálogos com realidades diferentes. O que podemos saber da missão vicentina sul-americana através de irmã Pascal? Como a missionária vivenciou e registrou as distintas realidades que conheceu, tendo em vista os contatos culturais dessa dinâmica? Como se adaptou a esses lugares? Este trabalho, ao se voltar à experiência de irmã Pascal, busca igualmente compreender a missão vicentina a partir do seu itinerário. Como seu percurso reflete a consolidação da rede vicentina nos espaços visitados na América do Sul?

A distância geográfica entre os países de acolhida e a Casa Mãe em Paris muitas vezes interpunha dificuldades à obra vicentina. Para garantir que as *Regras* da organização fossem seguidas por todas as irmãs em variados espaços, isto é, para assegurar que a unidade congregacional e os princípios vicentinos não fossem negligenciados, a sede da Congregação lançava mão de algumas estratégias, como enviar missionárias de Paris para visitar outras províncias e relatar aos superiores o que encontrou.

Por isso, devemos destacar que irmã Pascal encontrava-se em um lugar institucional importante. Ela é descrita como *Soeur Visitatrice* (irmã visitadora), portanto, sua função foi a de visitar os lugares, avaliar o estado das obras congregacionais e escrever suas considerações em correspondências enviadas à Casa Mãe. A irmã ocupava uma posição de intermediária entre a sede da congregação e as casas sul-americanas, agindo tanto no sentido de fornecer informações aos superiores de Paris quanto de levar as demandas das irmãs distantes aos dirigentes da congregação. Irmã Pascal é apenas uma das várias vicentinas que viveram suas vidas em constantes chegadas e partidas, indo de país em país, em nome de Deus e da caridade. Muitas dessas missionárias, pelo lugar que ocupavam na hierarquia vicentina, não tiveram sua trajetória tão documentada quanto irmã Pascal ou, ao menos, esses registros não chegaram até nós. Mesmo no caso dela, há muitos silêncios que não nos foi possível ultrapassar. Por ora, com a documentação que temos, muitos aspectos nos escapam, como mais informações da sua vida pessoal, da carreira que trilhou na congregação, dos outros lugares onde esteve como irmã vicentina, de quando ingressou na organização, dentre outros. Nesse ponto, esbarramos nas limitações inerentes ao fazer historiográfico: só podemos avançar até onde as fontes nos

permitem. Podemos apenas inferir que, para desempenhar uma função tão importante, irmã Pascal possivelmente já deveria ter tido experiência em países estrangeiros e ocupado cargos relevantes na sua organização, a ponto de ser confiada a ela a responsabilidade de tal dever.

Ver, analisar, relatar: a produção escrita de irmã Pascal é uma espécie de balanço da situação vicentina e se constitui, antes de tudo, como um dever. Registrar os detalhes de seu itinerário era um ato atrelado à atividade de visitadora, portanto, nos seus escritos, ela exerce um papel de “testemunha da realidade das províncias”²¹. O cumprimento do dever nos leva a refletir sobre a espontaneidade na escrita de irmã Pascal, uma vez que a própria missionária afirma que escreve para cumprir uma ordem do superior geral, lembrada momentos antes da sua partida. O fato de ser uma produção que responde aos deveres institucionais não diminui a particularidade espiritual da escrita da irmã nem a destitui da subjetividade de quem escreve, como ressaltou Souza: “as manifestações da escrita missionária reservam algum espaço para a subjetividade, encontrada geralmente nas brechas, nas margens, muitas vezes no silenciamentos e nas reticências”²². Diante disso, é importante, ao longo da nossa análise, nos indagarmos também sobre a dimensão subjetiva dos registros de irmã Pascal.

As cartas da missionária-viajante se inserem no conjunto dos *Annales de la Congrégation de la Mission*, “uma coleção de cartas edificantes”²³ reunidas para compor um quadro geral das atividades dos vicentinos ao redor do mundo. A constituição desse conjunto é um esforço para resguardar a história congregacional. Assim, os textos da irmã, em alguma medida, fazem parte da “construção de um saber missionário coletivo”²⁴, que circula entre a Congregação e alicerça suas atividades. Os anais chegavam nas várias partes do mundo onde estavam as Filhas da Caridade. A leitura desse material estava prescrita nas práticas de leituras recomendadas a elas²⁵ e, frequentemente, vê-se em sua correspondência a afirmação de que leram alguma notícia sobre as vicentinas de outra parte do mundo através dos anais, que se tornam, nesse sentido, um instrumento de conexão entre as congregadas.

²¹ Cf. CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios do Brasil – 1580-1620*. Bauru, SP: Edusc, 2006.

²² SOUZA, Melina Teixeira. *A missão escrita: aventuras e travessias de irmã Dubost na universalização da Companhia vicentina (Mariana-MG, 1848-1858)*. Tese (doutorado). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2020, pp. 123-124.

²³ RYBOLT, John E. *The Vincentians: A General History of the Congregation of the Mission: Volume 4 – Expansions and reactions 1843-1878*. New York: New City Press, 2009.

²⁴ Cf. CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios do Brasil – 1580-1620*. Bauru, SP: Edusc, 2006, p. 68.

²⁵ Cf. LAGE, Ana Cristina Pereira. *Conexões Vicentinas: particularidades políticas e religiosas da educação confessional em Mariana e Lisboa oitocentista*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011, p. 207.

Tendo em vista a vastidão do espaço por onde irmã Pascal se movimenta, o recorte espacial da dissertação se torna possível pela abordagem teórico-metodológica que a norteia. A partir da *História Conectada*, que busca “apreender ou restabelecer as conexões surgidas entre os mundos e as sociedades”²⁶, seguimos os rastros de irmã Pascal pela América do Sul. Assim, é possível captar como ela realiza sua função em configurações espaciais diversas. Acompanhando sua experiência pelos países, encontramos o mesmo indivíduo em contextos sociais diferentes e as adaptações necessárias ao longo desse contínuo deslocamento. O trânsito empreendido pela missionária pode nos ajudar a perceber as relações que ela mantém com outros sujeitos e com as outras irmãs vicentinas numa ampla escala espacial, que compreende a saída da França, as paradas temporárias do navio nos portos de Lisboa e de Dakar e, enfim, sua viagem ao continente americano.

Irmã Pascal chegou ao Rio de Janeiro em agosto de 1881 e permaneceu lá até setembro, indo em seguida para a Bahia, onde enviou uma carta ao superior geral em 04 de outubro. Em 25 de outubro, temos novamente o envio de uma carta, escrita em Pernambuco, onde ela permaneceu até 05 de novembro, visitando as casas vicentinas do lugar. Nessa carta, irmã Pascal afirmou ter visitado o Hospital da Santa Casa de Misericórdia e o Colégio da Imaculada Conceição, ambos em Fortaleza, Ceará. Conjecturamos que ela saiu do Ceará e retornou a Pernambuco para dali voltar ao Rio de Janeiro: “Passarei cerca de um mês lá para visitar as quatro casas que me restam. Espero partir para Montevidéu no dia 10 de dezembro.”²⁷ Na carta seguinte que enviou, ela afirmou ter realizado a travessia do Rio de Janeiro para Montevidéu, no Uruguai.

Depois do Uruguai, irmã Pascal viajou para Buenos Aires, na Argentina. Enquanto permaneceu no país, ela visitou as obras de Assunção (Paraguai): “a travessia de Buenos Aires para Assunção é muito agradável [...], viajamos apenas em rios: o Uruguai, o Rio Paraná, o Rio Paraguai”²⁸. Após realizar as visitas em Assunção, irmã Pascal retornou à Buenos Aires. Dali, seu destino seria o Chile e, por fim, o Peru, onde localizamos seus últimos rastros através de uma carta enviada ao padre Fiat, o superior geral. Dessa forma, seu percurso, caracterizado por uma intensa movimentação, é um ponto privilegiado que torna a análise capaz de “transcender territorialidades demarcadas, de conectar lugares do interior de uma nação com outros níveis, supranacionais, e de explorar espaços que se sobrepõem”²⁹. Isso faz com que nosso estudo

²⁶ GRUZINSKI, Serge. *As quatro partes do mundo: história de uma mundialização*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Edusp, 2014.

²⁷ In: *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 48, 1883.

²⁸ In: *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882, p. 474-480.

²⁹ CONRAD, Sebastian. *O que é a história global?* Lisboa: Edições 70, 2019, p. 149.

integre o rol de investigações históricas que, “não tendo um ponto de referência territorial fixo, atravessam regiões dependendo da dinâmica dos objetos em causa”³⁰.

Douki e Minard, ao questionarem tanto o potencial heurístico quanto as limitações da abordagem da *História Conectada*, ressaltam que trabalhar com as interconexões permite situar as “várias maneiras pelas quais os espaços estão conectados uns aos outros”³¹. Nessa perspectiva, pode-se operar “ao nível dos indivíduos, dos atores e de suas estratégias [...] a fim de esclarecer a rede que os sustenta”³². Assim, o percurso de irmã Pascal nos permite circular, acompanhando-a, por essa geografia missionária vicentina que estava consolidada na América do Sul e que se tornou sua “zona interativa”³³. Para Gruzinski, o estudo dos indivíduos pode também “desvelar a maneira como o local e o global são constantemente rearticulados”³⁴. Cruzando diversas fronteiras, a missionária, através do seu “nomadismo”, protagonizou uma importante interação com a rede congregacional que ligava as províncias distantes à Casa Mãe.

Rogers defende a pertinência de abordar as congregações femininas católicas a partir da história global³⁵, enfocando as transferências culturais e a circulação de pessoas e modelos educativos entre a França e os países que receberam as congregações³⁶. A imbricação entre a conjuntura dos países de partida e de chegada permite uma visão mais profunda das estratégias das congregações para se inserirem em espaços estrangeiros. O êxito da empresa missionária dependia do diálogo com as demandas locais, bem como da adaptação individual e coletiva das missionárias a esses ambientes, de modo que o projeto de missão vicentina não é entendido aqui como um modelo rígido e inflexível, mas como um empreendimento maleável que precisava ser aceito para prosperar. A aceitação passava por diversos contatos culturais e pelas relações que as Filhas da Caridade estabeleciam aonde chegavam. Há, portanto, a necessidade

³⁰ CONRAD, Sebastian. *O que é a história global?* Lisboa: Edições 70, 2019, p. 149.

³¹ DOUKI, Caroline; MINARD, Philippe. Global History, Connected Histories: A Shift of Historiographical Scale? In: *Revue D'Histoire Moderne e Contemporaine*, vol. 54, n. 5, 2007, pp. 7-21.

³² *Ibid.*

³³ GRUZINSKI, Serge. Os mundos misturados da monarquia católica e outras *connected histories*. *Topoi*, Rio de Janeiro, mar. 2001, pp. 175-195.

³⁴ GRUZINSKI, Serge. *ibid.*, p. 190.

³⁵ Acerca dos recentes debates teórico-metodológicos sobre História Global, ver: CONRAD, Sebastian. *O que é a história global?* Lisboa: Edições 70, 2019; VENGOA, Hugo Fazio. La historia global y su conveniencia para el estudio del pasado y del presente. *Historia Crítica*, noviembre, 2009; SUBRAHMANYAM, Sanjay. Em busca das origens da História Global. *Estudos Históricos*, vol. 30, n. 60, 2017. LEVI, Giovanni. Micro-história e história global. In: VENDRAME, Máira; KARSBURG, Alexandre (orgs.). *Micro-história: um método em transformação*. São Paulo: Letra e Voz, 2020.

³⁶ ROGERS, Rebecca. Congregações femininas e difusão de um modelo escolar: uma história transnacional. *Pro-Posições*, v. 25, n. 1 (73), p. 55-74, 2014.

de levar em conta “o horizonte social das circulações que estudamos”, bem como os contextos sociais “que permitem e moldam essas circulações”³⁷.

Acompanhar o itinerário de irmã Pascal nos permite perceber como a obra vicentina era multifacetada. Os resultados de uma missão religiosa são difíceis de serem generalizados, como já indicou Rogers³⁸, uma vez que o contexto local pode ser determinante para o tipo de resultado alcançado. As movimentações de irmã Pascal revelam que a congregação teve que se adequar ao que era esperado dela nos países de acolhida, mudando, muitas vezes, o foco de suas ações para outras áreas. A expansão das obras vicentinas nos países sul-americanos é um indicativo da acomodação das irmãs a esses lugares. Mas a própria condição específica de alguns espaços, a exemplo do Paraguai e do Peru, fazia com que o projeto missionário das irmãs corresse o risco de fracassar. Daí resulta a importância de uma perspectiva de análise que privilegie as interações e adequações inerentes à dinâmica missionária da qual irmã Pascal faz parte, pois, a partir desses elementos, mudanças importantes podiam ser feitas nos planos missionários.

A dissertação está dividida em três capítulos. O primeiro, intitulado “*Por claustro, as ruas da cidade, por clausura, a obediência*”: a configuração congregacional das Filhas da Caridade, aborda a conjuntura que tornou possível a criação da congregação vicentina e as características que ela adotou. Trata-se ainda de discutir, a partir das *Regras Gerais*, o modelo religioso incentivado às congregadas. Como pano de fundo para explicar a grande ampliação da organização no século XIX, os processos denominados de *ultramontanismo* e de *feminização do catolicismo*, que mantêm entre si uma interrelação, nos ajudam a compreender o que estava em jogo na grande difusão das Filhas da Caridade pelo mundo.

O segundo capítulo, *Transitar entre mundos e conectar espaços*, se volta à produção escrita da missionária e aborda, além do relato de viagem escrito por irmã Pascal durante a travessia atlântica, seu percurso desde a saída da França até a chegada ao Brasil e a viagem para o Uruguai. Buscamos analisar a complexa teia vicentina que estava formada nesses países e que permitiu que ocorresse a intensa mobilidade da missionária. São analisadas aqui as dificuldades que as missões enfrentavam no período que antecede a vinda de irmã Pascal e a compreensão que ela elaborou sobre cada um desses espaços.

O terceiro capítulo, *A conclusão de um percurso*, aborda as cartas escritas na Argentina, Paraguai, Chile e Peru. O objetivo é compreender os contatos culturais estabelecidos por Pascal

³⁷ DOUKI, Caroline; MINARD, Philippe. Global History, Connected Histories: A Shift of Historiographical Scale? In: *Revue D'Histoire Moderne e Contemporaine*, vol. 54, n. 5, 2007, pp. 7-21.

³⁸ ROGERS, Rebecca. Congregações femininas e difusão de um modelo escolar: uma história transnacional. *Proposições*, v. 25, n. 1 (73), p. 55-74, 2014.

nos diferentes lugares em que esteve, tendo em vista a multiplicidade de contextos e de relações sociais que deram significado a sua experiência. Analisa-se, ainda, os elementos levados em conta na avaliação que Pascal desenvolveu sobre as casas vicentinas, bem como suas percepções acerca dos habitantes, das suas companheiras de congregação e das obras onde esteve. Entendemos a missionária como uma verdadeira *conectora* entre a Casa Central em Paris e as obras vicentinas da América do Sul. Ao visitar esses lugares, irmã Pascal representou, em alguma medida, o centro organizacional de uma instituição mundializada. Foi, também, um ponto de contato entre as casas locais e seus destinatários na França, levando através de sua escrita as demandas locais aos superiores, como uma “porta-voz” que se movimenta por um vasto espaço.

CAPÍTULO 1

“Por claustro, as ruas da cidade, por clausura, a obediência”³⁹: a configuração congregacional das Filhas da Caridade

A Congregação das Filhas da Caridade foi fundada em um período de mudanças internas da Igreja Católica, levadas a cabo por força das questões políticas e religiosas que afetaram a instituição naquele contexto. Esse cenário influenciou nas características da Congregação e nas particularidades que a configuraram. As resoluções do Concílio de Trento e o espaço cedido às mulheres na Igreja foram responsáveis por fazer da Congregação uma “instituição inovadora” de sua época⁴⁰. Neste capítulo, apresentaremos a configuração congregacional das Filhas da Caridade, nos atendo às particularidades da organização e sua forma de atuação, de modo a situar o leitor no contexto de fundação. Além disso, abordaremos as *Regras Comuns* da organização, para delinear alguns pontos do seu funcionamento interno. Discute-se também o movimento expansionista da Congregação no decorrer do século XIX, que permitirá que ela alcance e se insira em diversos países da América do Sul, palco das movimentações da missionária irmã Pascal.

1.1 O contexto de fundação da organização vicentina

O Concílio tridentino aconteceu entre 1545 e 1563, dividido em três sessões (1545-1547, 1551-1552 e 1561-1563). Troca de papas, surto de peste em Trento e mudanças na sede do Concílio atravessaram sua realização. No entanto, a reunião de autoridades eclesiásticas conseguiu deliberar medidas importantes relacionadas a dois interesses essenciais para a Igreja Católica naquele momento: questões doutrinárias e disciplinares. O Concílio foi convocado para tratar das questões teológicas, articular uma contrapartida católica ante o avanço da reforma protestante e para repensar a própria situação interna da Igreja⁴¹. A condenação às ideias protestantes, a reafirmação da doutrina católica, da validade das obras para a salvação e dos sete sacramentos, do purgatório e do culto às imagens marcaram as resoluções do Concílio⁴², que formulou uma resposta à crise que atingia a Igreja.

³⁹ S. Vicente de Paulo – *Conferências às Filhas da Caridade*. Lisboa: Casa Central das Filhas da Caridade, 1960.

⁴⁰ DINAN, Susan E. *Women and Poor Relief in Seventeenth-Century France: The Early History of the Daughters of Charity*. Abingdon: Routledge, 2017, p. 34.

⁴¹ DINAN, Susan E. *Women and Poor Relief in Seventeenth-Century France: The Early History of the Daughters of Charity*. Abingdon: Routledge, 2017, pp. 34-35.

⁴² CHÂTELLIER, Louis. *A religião dos pobres*. As fontes do cristianismo moderno séc. XVI-XIX. Editorial Estampa: Lisboa, 1994, p. 9.

As resoluções tridentinas regulamentaram por séculos a vida religiosa dos países católicos⁴³ e propuseram mudanças importantes, como o estabelecimento de seminários para a formação sacerdotal e a idade mínima para entrada na vida religiosa. No entanto, a dimensão de sua aplicação nos diferentes lugares da Europa deve ser continuamente repensada, já que foi vivida e sentida de diferentes formas. Ao tratar do assunto, Susan Dinan destaca que embora o Concílio tenha estabelecido padrões gerais de reforma, podendo ser identificados processos articulados de confessionalização e iniciativas de disciplinamento dos clérigos e dos fiéis, suas resoluções não foram aplicadas totalmente pela Igreja Católica das diferentes nações europeias⁴⁴. Condições políticas, culturais e religiosas se imbricaram entre as disposições conciliares e a sua plena efetivação. Tomemos, como exemplo, o caso da França, em que as resoluções tridentinas foram tardia e paulatinamente adotadas, não sem antes suscitar embates políticos e religiosos no interior da Igreja daquele país.

Segundo Crimando, na França, a Igreja estava diretamente sujeita à coroa. Parte dessa sujeição era sustentada pela força do pensamento galicano entre os estadistas franceses. O cerne do galicanismo estava na ideia de que o rei francês detinha autoridade absoluta nos seus domínios, a ponto de intervir nos assuntos eclesiais; autoridade esta que deveria ser reconhecida e respeitada pelo papado⁴⁵. Tinha-se inclusive a ideia de que a Igreja Católica da França possuía autonomia perante Roma. O autor sublinha que a hesitação diante de reformas eclesiásticas que pudessem influenciar essa dinâmica resultou na pouca expressividade dos embaixadores e bispos franceses na primeira fase do Concílio. No findar do Concílio de Trento, parte do corpo jurídico francês considerou que as resoluções conciliares aumentavam a autoridade e o poder da Santa Sé sobre a Igreja francesa, de modo que sua “aceitação incondicional” levaria a uma “extensa interferência papal nos assuntos temporais e eclesiásticos [...]”. Em suma, os decretos tridentinos pareciam ameaçar a independência tradicional da coroa e da igreja francesas⁴⁶. Em fevereiro de 1564, meses depois do Concílio, o conselho real da França se reuniu em Fontainebleau e decidiu adiar a recepção e a publicação dos decretos no país. Certeau afirma que:

⁴³ CHÂTELLIER, Louis. *A religião dos pobres. As fontes do cristianismo moderno séc. XVI-XIX*. Editorial Estampa: Lisboa, 1994, pp. 28-30.

⁴⁴ DINAN, Susan E. *Women and Poor Relief in Seventeenth-Century France: The Early History of the Daughters of Charity*. Abingdon: Routledge, 2017, p. 14.

⁴⁵ CRIMANDO, Thomas I. Two French Views of the Council of Trent. *The Sixteenth Century Journal*, vol. 19, n. 2, 1988. p. 170.

⁴⁶ CRIMANDO, Thomas I. Two French Views of the Council of Trent. *The Sixteenth Century Journal*, vol. 19, n. 2, 1988. p. 170.

No decorrer de vários anos, a aplicação dos decretos tridentinos há de ocorrer muito lentamente, tendo encontrado muitas vezes a resistência de um patriotismo que pode ser nacional, diocesano ou paroquial; do lado dos bispos, em geral, mais favoráveis às reformas, verifica-se também certa relutância em relação a qualquer ingerência romana nos assuntos da França.⁴⁷

Na França, a recepção do Concílio foi dificultada pela oposição tanto dos galicanos quanto dos protestantes. Estes dois grupos formavam uma parte considerável dos parlamentares pelos quais as resoluções eclesiásticas deveriam passar para serem reconhecidas⁴⁸. A acirrada contraposição entre os católicos e os protestantes do país complexificava o ambiente político-religioso e contribuía para a morosidade na aplicação das resoluções conciliares. As medidas de Trento foram reconhecidas somente pela própria classe do clero em 1615, na Assembleia Geral do Clero⁴⁹.

Quanto à vida religiosa feminina, Trento reafirmou ordenações anteriores que não haviam se generalizado segundo a vontade da Igreja ou eram em alguma medida subvertidas, como a necessidade de clausura estrita para as mulheres religiosas, por exemplo. Retomando o que já havia sido ordenado pela bula *Periculoso* (1298) do papa Bonifácio VIII, o Concílio destacou a necessidade de manter em clausura as mulheres que aspiravam a uma vida religiosa, ordenando que os bispos procurassem “com o maior cuidado restaurar minuciosamente a clausura das monjas”⁵⁰. Decidiu-se, ainda, que às refratoras de tais ordenações fossem aplicadas “censuras eclesiásticas e outras penas” sem que fosse “oposta qualquer apelação, e invocando também para isto o auxílio do braço secular se for necessário”⁵¹. Importava, portanto, manter enclausuradas as mulheres religiosas, proibindo-lhes de sair do mosteiro a não ser com a autorização do bispo.

A necessidade de retomar as orientações da bula do século XIII indica que a imposição da clausura não teve efeito absoluto sobre as freiras e nem sobre as comunidades alternativas de mulheres religiosas, que escolhiam viver piedosamente sem pronunciar os votos solenes. Assim, nota-se que as resoluções tridentinas que buscavam circunscrever a vida religiosa

⁴⁷ CERTEAU, Michel de. *O lugar do outro: História religiosa e mística*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2021, p. 179.

⁴⁸ DINAN, Susan E. *Women and Poor Relief in Seventeenth-Century France: The Early History of the Daughters of Charity*. Abingdon: Routledge, 2017, p. 39.

⁴⁹ CERTEAU, Michel de. *O lugar do outro: História religiosa e mística*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2021, p. 179.

⁵⁰ *Concílio Ecumênico de Trento: Sessão XXV, cap. V – providências sobre a clausura e custódia das monjas* (1563). Disponível em: <https://www.veritatis.com.br/concilio-ecumenico-de-trento-indice-geral/>. Acesso em 06/09/2023.

⁵¹ *Concílio Ecumênico de Trento: Sessão XXV, cap. V – providências sobre a clausura e custódia das monjas* (1563). Disponível em: <https://www.veritatis.com.br/concilio-ecumenico-de-trento-indice-geral/>. Acesso em 06/09/2023.

feminina aos claustros não eram novidade na Igreja, nem mesmo a existência de variações que escapavam a essa regra. Produções mais recentes têm indicado a linha tênue que separava as ordenações da Igreja e a tolerância a essas organizações femininas⁵². Era mais interessante para os párocos e bispos manterem-nas sob seu controle do que inibir sua proliferação, mesmo porque a atividade delas, através de obras de caridade, estimulava a presença católica em vários espaços e incentivava nos seus assistidos a adesão à confissão e à comunhão, sacramentos cuja prática a Igreja tridentina buscava estimular nos católicos. Embora seja claro que as resoluções conciliares tridentinas intensificaram o controle sobre as práticas religiosas das mulheres, por outro lado, também houve o crescimento da atividade feminina em algumas associações seculares. Uma das chaves para compreender sua aceitação está nos “serviços materiais e espirituais”⁵³ valiosos que prestavam à sociedade. Também na França é possível identificar organizações femininas não enclausuradas. Uma delas, as Filhas da Caridade, foi fundada por Vicente de Paulo e Luísa de Marillac no século XVII. Nesse contexto de reforma católica, no cenário francês, Vicente de Paulo foi um dos missionários que mais se destacou⁵⁴.

Em 1617, ao assumir o cargo de cura da paróquia de Châtillon-les-Dombes, na diocese de Lyon, Vicente de Paulo fundou, junto às mulheres da elite local, a Confraria da Caridade de Châtillon. Segundo o documento de fundação, esta tinha como propósito a ação junto aos pobres, para “socorrer o corpo e a alma; o corpo alimentando-o e dando-lhe remédios, e a alma, dispondo a bem morrer os que se aproximam da morte e a bem viver, quem se curar”⁵⁵. As Damas de Caridade, como eram denominadas as integrantes da confraria, visitavam os doentes

⁵² WEBER, Alison. *Devout Laywomen in the Early Modern World: The Historiographic Challenge*. WEBER, Alison (org.). *Devout Laywomen in the Early Modern World*. Abingdon: Routledge, 2016; MAZZONIS, Querciolo. The Company of St. Ursula in Counter-Reformation Italy. In: WEBER, Alison (org.). *Devout Laywomen in the Early Modern World*. Abingdon: Routledge, 2016.

⁵³ WEBER, Alison. *Devout Laywomen in the Early Modern World: The Historiographic Challenge*. WEBER, Alison (org.). *Devout Laywomen in the Early Modern World*. Abingdon: Routledge, 2016.

⁵⁴ Vicente de Paulo nasceu em Pouy, uma pequena aldeia de Landes, em 1581. Filho de camponeses, iniciou os estudos em Teologia na Universidade de Tolouse aos 15 anos, recebendo a tonsura e as ordens menores em 1596, num contexto em que ainda se sentia os ecos da turbulência das guerras religiosas. Ao longo da vida, trilhou uma trajetória de relações amistosas com as autoridades eclesiásticas de Roma e com a corte de Paris, o que lhe possibilitou desempenhar funções de destaque para os reis e rainhas franceses e angariar apoio para suas duas fundações futuras: a Congregação da Missão e a Congregação das Filhas da Caridade. Após ser ordenado padre em 1600, Vicente de Paulo passou um breve período em Roma, mudando-se para Paris em seguida, quando, em 1608, foi nomeado capelão da rainha Margot por Henrique IV. Anos depois, em 1613, Vicente de Paulo tornou-se tutor dos filhos da família Gondi, importante família aristocrática da França, e diretor espiritual de Françoise-Marguerite de Silly, madame Gondi, conhecida por incentivar obras de caridade, nas quais logo empregou Vicente de Paulo. Nessas obras, o padre era responsável por pregar, ministrar os sacramentos e ouvir as confissões dos trabalhadores que viviam nas grandes propriedades rurais daquela família. Destacar esse ponto da vida de Vicente de Paulo é fundamental porque a partir daí terá início sua prática de realizar missões religiosas nas áreas rurais da França, o que lhe possibilitou fundar sua primeira organização em 1625, a Congregação da Missão.

⁵⁵ Fundação da Confraria da Caridade em Châtillon. Doc 1. In: *A Companhia das Filhas da Caridade nas origens* – Documentos, p. 1.

nos hospitais e em domicílio, servindo-lhes os mantimentos necessários. O serviço prestado por elas envolvia, inclusive, o cuidado de enterrar os mortos com os meios ofertados pela pequena organização, providenciado mortalha e sepultura adequadas⁵⁶. O regulamento previa ainda que a Confraria seria composta por mulheres “piedosas e virtuosas burguesas”⁵⁷ daquela paróquia, com a respectiva permissão dos maridos, pais ou mães, divididas em cargos específicos como priora, vice priora, tesoureira e assistentes.

Ainda que fosse formada por mulheres e tivesse uma delas como priora, a Confraria estava inteiramente sob a dependência do arcebispo de Lyon, contando também com um procurador responsável pelos bens temporais da confraria. Vicente de Paulo desejava que os trabalhos do grupo estivessem sempre ligados às instituições da Igreja, mantendo um vínculo espiritual com a diocese e a paróquia, onde os integrantes se reuniam mensalmente para decidir sobre as ações realizadas e previstas. Os membros da confraria seguiam regras comuns que ordenavam-lhes comungar e confessar quatro vezes ao ano, mantendo, junto a isso, e aos que sabiam ler, a leitura diária do livro de Francisco de Sales⁵⁸, *Introdução à vida devota*. Também os assistidos pelas confrarias deveriam ser católicos, para assim poderem se confessar e comungar⁵⁹. Para Susan E. Dinan, a Confraria de Châtillon serviu de protótipo para as subseqüentes confrarias de caridade que Vicente de Paulo organizou, inclusive tendo como base o modelo e o regulamento de Châtillon⁶⁰.

A organização de confrarias caritativas por toda a França surgiu também como uma resposta à situação social do país, que há pouco tempo havia saído das guerras religiosas (1562-1598)⁶¹. A alta taxa de mortalidade, as frequentes epidemias e conflitos político-religiosos demandavam a atuação das organizações caritativas e assistenciais. Especialmente nas zonas rurais, a presença da Igreja Católica traduziu-se em ações de caridade, fazendo dessas áreas

⁵⁶ Regulamento da Confraria da Caridade de Châtillon..., *ibid.*, p. 3.

⁵⁷ Regulamento da Confraria da Caridade de Châtillon..., *ibid.*, p. 3.

⁵⁸ São Francisco de Sales (1567-1622) foi um amigo próximo de Vicente de Paulo. Suas obras, principalmente *Introdução à vida devota*, fizeram parte dos livros que o padre lia e frequentemente recomendava às Damas de Caridade. A influência que São Francisco de Sales exerceu sobre Vicente de Paulo se reflete nas características que o padre deu às organizações que fundou. A implementação de *Introdução à vida devota* nas leituras recomendadas no regulamento das confrarias estimulava nas integrantes a busca por uma vida pautada na devoção, na oração e na recepção dos sacramentos. Por incentivar “uma forma de apostolado feminino através da qual as mulheres católicas pudessem procurar a santificação no mundo”, buscando sua própria perfeição espiritual, o livro interligava-se muito bem com o propósito que o fundador delineou para as Damas. Vicente de Paulo também foi uma das 500 testemunhas que depuseram no processo de beatificação de São Francisco de Sales, aberto logo após a sua morte em 1622. Cf. FORRESTAL, Alison. *Vincent de Paul, the Lazarist Mission, and the French Catholic Reform*. United Kingdom: Oxford University Press, 2017, pp. 99-101.

⁵⁹ Regulamento da Confraria da Caridade de Châtillon..., *op. cit.*, p. 6.

⁶⁰ DINAN, Susan E. *Women and Poor Relief in Seventeenth-Century France: The Early History of the Daughters of Charity*. Abingdon: Routledge, 2017, p. 51.

⁶¹ DINAN, Susan E., *ibid.*

“um objeto de assistências públicas (as “obras caritativas”) e de organizações evangelizadoras (as “obras de missão”) que visam consolidar a base de gestos e de hábitos da filiação a uma comunidade cristã”⁶².

Oito anos depois de criar a primeira Confraria da Caridade, o padre fundou, em 1625, a Congregação da Missão, organização de padres que em conjunto com Vicente de Paulo desenvolviam missões nas áreas rurais da França⁶³. Os lazaristas, como eram conhecidos⁶⁴, missionavam durante várias semanas nas pequenas aldeias francesas. Adotavam um método missionário que consistia em “homilias simples, com vista à correção das faltas graves mais habituais no campo”⁶⁵, mesclando a essas atividades lições de catecismo e confissões. Em contraste com alguns outros padres cujas missões duravam poucos dias e se valiam do apelo à emoção e ao medo e do uso de artifícios como espetáculos e encenações para causar um “efeito de choque” no espectador, Châtellier defende que as missões lideradas por Vicente de Paulo eram essencialmente simples, úteis e práticas, algo que parece ser característico da sua ação religiosa e que caracterizará também o modo de funcionamento da Congregação das Filhas da Caridade. Ao finalizarem sua missão e de acordo com as condições locais, os lazaristas incentivavam a fundação de uma Confraria de Caridade no lugar, de modo que essa iniciativa do padre Vicente se expandia pelas paróquias ao passo em que os missionários ampliavam seu campo de ação na França⁶⁶. Nesse sentido, as ações de Vicente de Paulo se destacam no ambiente católico francês por interligar as *obras de missão* e as *obras caritativas*, num período em que a Europa vivia uma importante retomada missionária após o Concílio de Trento⁶⁷.

⁶² CERTEAU, Michel de. *O lugar do outro: História religiosa e mística*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2021, p. 238.

⁶³ Na fundação da Congregação da Missão, ao delimitar as ações pensadas para ela, vemos mais uma vez os pontos de influência de Francisco de Sales sobre Vicente de Paulo, como a necessidade de valorizar uma religião mais ativa e voltada para a ação e a compreensão de que a vida claustral não era a única forma legítima de viver a vocação religiosa. Fernandes indica que o bispo de Genebra se tornou uma importante autoridade espiritual para os lazaristas, principalmente ao estimular que os religiosos se integrassem ao mundo, o que se dava principalmente através das missões religiosas. Cf. FERNANDES, Thales Contin. *Cartuxos em casa, apóstolos nas aldeias: a espiritualidade lazaristas e a reforma católica no bispado de Mariana (1820-1890)*. Dissertação de mestrado. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2019.

⁶⁴ De acordo com Santirocchi, a sede da Congregação da Missão estava localizada no Priorado de São Lázaro, em Paris. Por esta razão, seus membros ficaram conhecidos como lazaristas. Cf. SANTIROCCHI, Pryscylla Cordeiro Rodrigues. “*Evangelizare pauperibus misit me*”: ortodoxia e ortoprática dos padres lazaristas nas missões do Ceará (1870-1877). Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2019.

⁶⁵ CHÂTELLIER, Louis. *A religião dos pobres*. As fontes do cristianismo moderno séc. XVI-XIX. Editorial Estampa: Lisboa, 1994, p. 62.

⁶⁶ CHÂTELLIER, Louis. *A religião dos pobres*. As fontes do cristianismo moderno séc. XVI-XIX. Editorial Estampa: Lisboa, 1994, p. 62.

⁶⁷ CHÂTELLIER, Louis. *ibid.*

Em 1625, o padre se estabeleceu na paróquia de Saint-Nicolau du Chardonnet, em Paris. Um ano depois, Luísa de Marillac⁶⁸ começaria a atuar em obras de caridade vinculadas àquela paróquia. Depois de ficar viúva, ela se dedicou à vida espiritual e estava decidida a entrar em um convento. Suas dúvidas sobre o assunto resultaram em inúmeras cartas que constantemente enviava ao seu diretor espiritual à época, o bispo de Belley, Jean-Pierre Camus. Como seu bispado estava longe de Paris, Camus transferiu para Vicente de Paulo a direção espiritual de Luísa de Marillac. O padre logo passou a contar com sua ajuda na organização das Confrarias de Caridade, dando a ela, em 1629, a tarefa de visitar as que já estavam estabelecidas no período⁶⁹.

Com a ajuda de Luísa de Marillac, as confrarias se multiplicaram por várias paróquias nas zonas rurais e chegaram em importantes lugares da área urbana, como Paris. Diefendorf e Brejon de Lavergnée destacam que, com a ampliação das confrarias para a área urbana, novos problemas se impuseram. Diferente do que comumente acontecia com as confrarias das zonas rurais, as Damas de Caridade da aristocracia parisiense hesitavam em realizar as tarefas servis necessárias à obra caritativa. Segundo Diefendorf, uma coisa era as mulheres “que viviam no campo preparar sopa e entregá-la pessoalmente aos pobres nas suas aldeias; outra coisa era esperar que as damas aristocráticas assumissem esse papel nas paróquias urbanas”⁷⁰. As cartas de Luísa de Marillac para Vicente de Paulo retratam a mudança nas práticas da confraria e o pouco engajamento espiritual de suas integrantes. Em maio de 1630, ela afirmava que as Damas de Caridade haviam se tornado “um pouco menos fervorosas no exercício da caridade”. Frequentemente negligenciavam a visita aos doentes nos dias marcados, além de passarem meses sem receber a sagrada comunhão⁷¹.

Brejon de Lavergnée destaca que é precisamente nesse ponto que reside “uma das chaves da fundação das Filhas da Caridade”⁷². Diante da complexidade da situação, a saída encontrada por Luísa de Marillac foi transformar as Damas numa “espécie de conselho de

⁶⁸ Luísa de Marillac nasceu em Paris no dia 12 de agosto de 1591. Foi casada com Antônio Le Gras, que morreu em 21 de dezembro de 1625. Com ele teve um filho chamado Miguel. Após a viuvez, iniciou seu trabalho nas Confrarias de Caridade e teve como Diretor Espiritual o padre Vicente de Paulo. Junto a ele fundou e organizou, em 1633, a Companhia das Filhas de Caridade. Faleceu em 15 de março de 1660 em Paris. Foi beatificada pelo Papa Bento XV em 9 de maio de 1920, e posteriormente canonizada a 11 de março de 1934, pelo Papa Pio XI. Disponível em: https://via.library.depaul.edu/ldm_1591-1660/. Acesso em 12/09/2023.

⁶⁹ DIEFENDORF, Barbara B. *From Penitence to Charity: Pious Women and the Catholic Reformation in Paris*. New York: Oxford University Press, 2002, p. 211.

⁷⁰ DIEFENDORF, Barbara B. *From Penitence to Charity: Pious Women and the Catholic Reformation in Paris*. New York: Oxford University Press, 2002, p. 213.

⁷¹ DINAN, Susan E. *Women and Poor Relief in Seventeenth-Century France: The Early History of the Daughters of Charity*. Abingdon: Routledge, 2017, p. 54.

⁷² LAVERGNÉE, Matthieu Brejon de. *Histoire des Filles de la Charité*. Paris: Fayard, 2011, p. 144.

administração” que tinha como tarefa arrecadar os fundos necessários para a ação caritativa⁷³. O contato mais direto com os pobres e enfermos passou então a ser protagonizado por mulheres de origem social mais baixa, provenientes de famílias artesãs e camponesas⁷⁴. Assim, ao serem fundadas nas paróquias da capital do reino, as Confrarias das Damas da Caridade foram paulatinamente se transformando de uma organização de trabalho efetivo junto aos pobres para uma organização que arrecadaria o auxílio financeiro para a ação prática das Filhas da Caridade. É importante destacar o percurso das confrarias para termos ideia de que antes mesmo da fundação da Companhia já havia uma ampla e complexa rede caritativa formada na França e administrada por Luísa de Marillac e Vicente de Paulo em conjunto com as mulheres das elites locais. As atribuições dessa rede foram se transformando conforme ganhavam os espaços urbanos e é interessante destacar, nesse ponto, o demarcador social que diferenciava essas mulheres e, consequentemente, a prática que exerciam.

A primeira jovem camponesa a se oferecer para os trabalhos foi Marguerite Naseau. Ela se apresentou a Vicente de Paulo e pediu-lhe para ajudar nos serviços das confrarias. Encaminhada para Luísa de Marillac para receber as instruções necessárias às atividades, o padre atribui a Marguerite Naseau o passo inicial que irá constituir a Companhia, descrevendo-a como “a primeira Filha da Caridade”, que teve a “felicidade de mostrar o caminho às outras, tanto para ensinar as meninas, como para assistir aos pobres doentes, embora quase não tivesse tido outro mestre ou mestra senão Deus”⁷⁵. Depois dela, em 1633, outras camponesas se juntaram num pequeno grupo na casa de Luísa de Marillac, responsável por formular o regulamento que iria reger a recente comunidade. Formava-se, então, naquele ano, a Companhia das Filhas da Caridade.

Não tardaria para que essa organização se expandisse rapidamente pelas principais cidades da França e diversificasse suas ações. O rápido crescimento estava ligado sobretudo às diversas demandas sociais que as irmãs conseguiam atender. Como destaca Susan Dinan, a caridade francesa do início da Época Moderna era “um esforço cooperativo que envolvia o Estado, a Igreja e uma miríade de entidades religiosas e leigas, incluindo a Companhia das Filhas da Caridade”⁷⁶. Esse esforço criou um sistema caritativo amplo. Com a mudança das

⁷³ DINAN, Susan E. *Women and Poor Relief in Seventeenth-Century France: The Early History of the Daughters of Charity*. Abingdon: Routledge, 2017, p. 55.

⁷⁴ DINAN, Susan E. *Women and Poor Relief in Seventeenth-Century France: The Early History of the Daughters of Charity*. Abingdon: Routledge, 2017, p. 55.

⁷⁵ Conferência de julho de 1642: Sobre as virtudes de Margarida Naseau. In: S. Vicente de Paulo – *Conferências às Filhas da Caridade*. Lisboa: Casa Central das Filhas da Caridade, 1960, p. 50.

⁷⁶ DINAN, Susan E. Motivations for charity in the early modern France. In: SAFLEY, Thomas Max (org.). *The reformation of charity: the secular and the religious in early modern poor relief*. Boston: Brill Academic Publishers, 2003, p. 178.

estruturas sociais no “nascimento da idade moderna”⁷⁷, a crescente migração de contingentes populacionais para os centros urbanos, somada à fome, às guerras civis, religiosas e às recorrentes epidemias que assolavam a França, a prática caritativa precisou ser intensificada. No âmbito católico, a Igreja “empenhar-se-á, no quadro de um catolicismo que se pretende renovado, em promover o papel da Igreja em matéria de caridade e assistência social”⁷⁸. As congregações e associações caritativas católicas passaram a desempenhar um papel de intermediárias entre os benfeitores e os pobres⁷⁹.

O reconhecimento oficial da comunidade pelas autoridades políticas e religiosas da França foi mais lento do que sua expansão. O regulamento pensado por Luísa de Marillac em muito se assemelhava àqueles que eram feitos para as confrarias, definindo a Companhia como destinada a servir corporal e espiritualmente aos “pobres doentes”. Posteriormente ele foi aprimorado e enviado ao arcebispo de Paris em 1645 por Vicente de Paulo. Para justificar a criação da organização e, conseqüentemente, a necessidade do trabalho das irmãs, o padre alegava a existência das diversas Confrarias de Caridade em paróquias como Saint-Germain-l’Auxerrois, Saint-Nicolau du Chardonnet, Saint Leu, Saint-Sauveur e Saint-Médéric. Além disso, afirma que, como as Damas de Caridade eram

[...] na sua maioria, pessoas de condição que não lhes permite se entregarem às funções mais baixas e vis exigidas pela confraria, como: carregar marmitas pela cidade, fazer sangrias e clisteres, pensar feridas, arrumar as camas e velar os doentes que estiverem sós e moribundos, arranjar algumas boas camponesas a quem Deus concedera o desejo de assistirem aos pobres doentes, e que se dedicaram a todos esses pequenos serviços, após haverem sido preparadas para esse fim por uma virtuosa viúva chamada Mademoiselle Le Gras⁸⁰.

Ao solicitar o reconhecimento oficial da comunidade, Vicente de Paulo foi cauteloso e, com sua “santa astúcia”⁸¹, negou que estava criando uma ordem religiosa. A permissão que pediu ao arcebispo foi para “erigir em confraria” a pequena organização. A consagração

⁷⁷ GEREMEK, Bronislaw. *A Piedade e a Força: História da Miséria e da Caridade na Europa*. Lisboa: Terramar, 1986, p. 21.

⁷⁸ GEREMEK, Bronislaw. *A Piedade e a Força: História da Miséria e da Caridade na Europa*. Lisboa: Terramar, 1986, p. 258.

⁷⁹ Afora o objetivo principal de cuidar dos pobres e doentes nas visitas em domicílio, a partir de 1640, pode-se acompanhar a distribuição das Filhas da Caridade em paróquias urbanas e rurais onde abriram pequenas escolas para ensinar o catecismo às meninas. As atividades aumentaram ainda mais quando as irmãs passaram a ser chamadas para servir em instituições, finalidade que não tinha sido inicialmente pensada pelos fundadores. A partir disso, seus serviços integravam o cotidiano dos orfanatos e hospitais como o Hôtel-Dieu de Angers e o Hôpital-Général de Paris. Cf. DINAN, Susan E. *Women and Poor Relief in Seventeenth-Century France: The Early History of the Daughters of Charity*. Abingdon: Routledge, 2017.

⁸⁰ Petição ao senhor arcebispo. Doc. 391. In: *A Companhia das Filhas da Caridade nas origens – Documentos*, p. 414.

⁸¹ CURTIS, Sarah. *Civilizing Habits: Women Missionaries and the Revival of French Empire*. Oxford: University Press, 2010, p. 5.

feminina naquela época, como vimos, implicava viver na clausura, o que comprometeria o objetivo apostólico das irmãs. A configuração da organização era, portanto, de *vida ativa*; um modelo ainda restrito no século XVII, mas que encontraria grande adesão a partir do XIX. Em contraposição às religiosas de *vida perfeita*, que se conservavam na clausura dos conventos, proferiam votos solenes, restringiam o contato com o mundo e respondiam aos bispos locais, o modelo de *vida ativa* tinha em seu objetivo apostólico “alguma forma de atuação social”⁸², notadamente através das obras de caridade. Possuíam uma estrutura organizacional centralizada e respondiam aos superiores de sua congregação. Assim, mesmo ligadas à Igreja, vivendo em comunidade e proferindo os votos simples⁸³, as irmãs não eram canonicamente reconhecidas como religiosas, sendo antes entendidas como integrantes de uma organização secular com objetivos apostólicos.

O receio de que as irmãs pudessem ter suas atividades restringidas pelas autoridades eclesiásticas parece permear as décadas iniciais da formação do grupo, mesmo porque algumas companhias femininas católicas, fundadas antes mesmo das Filhas da Caridade, já haviam sentido o poder regulamentador de Trento, como é o caso das ursulinas⁸⁴ e das visitandinas⁸⁵. O exemplo dessas duas organizações mostra que a existência de comunidades femininas, “entre o laicato e a vida religiosa canônica”⁸⁶, já era percebida no cenário católico da Europa moderna.

⁸² NUNES, Maria José Rosado. Freiras no Brasil. In: PRIORE, Mary del (org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2017, p. 492.

⁸³ As Filhas da Caridade proferiam votos simples e renováveis anualmente: pobreza, obediência, castidade e serviço aos pobres. O quarto voto é característico de algumas instituições e denota a finalidade primordial da organização. Nas primeiras décadas da Congregação, o voto era opcional. Com o passar do tempo, a profissão dos votos se generalizou e em 1801 se tornaram indispensáveis para integrar a organização. Cf. QUINTANO, Fernando. Los votos de las Hijas de la Caridad. *Vincentiana*, vol. 45, 2001, p. 4.

⁸⁴ A Companhia de Santa Úrsula, criada por Angela Merici (1474-1540), foi fundada em 1530 como “uma companhia de irmãs para viverem no mundo, presas apenas a promessas e não a votos formais”. As ursulinas realizavam obras caritativas e viviam em suas próprias casas, ensinando o catecismo à comunidade. Com a morte de Merici, a Companhia foi tomando outros rumos: logo se espalhou pela Itália e, com a expansão e pela reconhecida habilidade de instruir as moças segundo os preceitos da Igreja tridentina, ganharam espaço em outros lugares da Europa. No final do século XVI, as ursulinas chegaram à França, onde as freiras, que antes seguiam um modelo mais aberto e flexível, tiveram que se recolher aos muros conventuais. Cf. DAVIS, Natalie Zemon. *Nas margens: três mulheres do século XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 74.

⁸⁵ A Ordem da Visitação de Santa Maria foi fundada em 1607 por Jeanne de Chantal e Francisco de Sales. Inicialmente, os fundadores tinham concebido a ideia de uma vida contemplativa “salpicada com ocasionais atos de caridade”, o que configuraria uma “clausura mitigada”, flexível, que daria às irmãs a possibilidade de estabelecer relações sociais com pessoas seculares a quem receberiam em seus conventos para a realização de retiros espirituais. A intenção de Francisco de Sales e Jeanne de Chantal não era criar uma ordem de clausura restrita, mas com a ampla divulgação dos trabalhos das visitandinas, elas foram chamadas à Lyon. O arcebispo reconfigurou o objetivo das visitandinas e, com o aval dos fundadores, elas se transformaram em uma ordem contemplativa. Posteriormente, Francisco de Sales chegou a expressar sua insatisfação, alegando que tal mudança era “incompatível com os primeiros desejos”. Cf. DINAN, Susan E. *Women and Poor Relief in Seventeenth-Century France: The Early History of the Daughters of Charity*. Abingdon: Routledge, 2017; ALEIXANDRE, José Manuel Jiménez. As Sociedades de Vida Apostólica: origem, história e sentido teológico. *Lumen Veritatis*, vol. 14., n. 55, 2022, p. 324.

⁸⁶ LOPES, Eliane Marta Teixeira. *Da sagrada missão pedagógica*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 177.

Diefendorf também cita alguns exemplos que conseguiram inclusive reconhecimento oficial de sua existência antes das vicentinas, como as Filhas da Cruz e as Filhas da Divina Providência⁸⁷. As Filhas da Caridade, em suas ações e configuração, parecem ter se inspirado nos modelos que as precederam, a diferença é que resistiram à clausura. Evitando a forma canônica de vida religiosa reconhecida pela legislação eclesial, as irmãs puderam preservar sua liberdade, o que indica que seus criadores foram sensíveis às questões religiosas do tempo (e espaço) e buscaram meios de manter sua organização desempenhando o papel para o qual ela foi criada. Com o Código de Direito Canônico de 1917 as hoje chamadas *Sociedades de Vida Apostólica* ganhariam um lugar mais definido no ordenamento canônico⁸⁸.

1.2 A delimitação de um ideal religioso nos textos fundadores da Congregação

Durante o período em que estiveram na direção da Companhia, Vicente de Paulo e Luísa de Marillac se empenharam em deixar por escrito o que pensavam e queriam para a organização. Uma das formas escolhidas foram as Conferências que o padre começou a proferir às irmãs em 1634. Nelas, ele buscava plasmar nas Filhas da Caridade uma identidade geral, explicava os regulamentos e as características da comunidade e direcionava a maneira de agir, de auxiliar e de se portar das irmãs. Como destaca Souza, as Conferências são o “alicerce da formação espiritual das vicentinas” e grande parte delas foi transcrita por Luísa de Marillac⁸⁹. Os superiores e diretores que sucederam a Vicente de Paulo tinham o dever de continuar realizando conferências periódicas às irmãs. Ainda hoje, são nas Conferências que elas encontram as bases da organização, devendo ser lidas e relidas para reforçar o espírito que o padre Vicente desejou incutir em suas dirigidas. Elas serviriam, assim como as *Regras* e as cartas trocadas pelas integrantes, como parte da produção escrita que estruturava a Companhia.

Desde o início da Congregação, as cartas apareceram como mais do que um meio de comunicação entre os membros, mas também como uma forma de governo da pequena organização. Questões delicadas foram tratadas nas correspondências trocadas entre Vicente de Paulo e Luísa de Marillac. Assim como notou Castelnau-L'Estoile para o caso dos jesuítas⁹⁰,

⁸⁷ DIEFENDORF, Barbara B. *From Penitence to Charity: Pious Women and the Catholic Reformation in Paris*. New York: Oxford University Press, 2002, p. 215.

⁸⁸ ALEIXANDRE, José Manuel Jiménez. As Sociedades de Vida Apostólica: origem, história e sentido teológico. *Lumen Veritatis*, vol. 14., n. 55, 2022.

⁸⁹ SOUZA, Melina Teixeira, *A missão escrita: aventuras e travessias de irmã Dubost na universalização da Companhia vicentina (Mariana-MG, 1848- 1858)*, Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2020, p. 14.

⁹⁰ Cf. CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios do Brasil – 1580-1620*. Bauru, SP: Edusc, 2006.

também na congregação as cartas emergem como um elo entre as irmãs distantes e se tornam mais importantes e recorrentes conforme a organização cresce. Debatia-se desde o envio das missionárias para diferentes partes da França até as dúvidas sobre o poder que era prudente dar aos párocos locais sobre suas atividades. As cartas aperfeiçoavam os detalhes da congregação, lapidavam as condutas e buscavam dar uma uniformidade às práticas daquelas “pobres meninas da aldeia”⁹¹. Além disso, eram o espaço privilegiado onde os fundadores debatiam o comportamento das irmãs e definiam punições às refratoras. Em 1639, Vicente de Paulo ordenava que Luísa de Marillac mandasse embora a “irmã Joana”, que causava problemas na organização desde março do ano anterior. Ela havia agredido mais de uma vez algumas companheiras de congregação. O padre alertava que “as outras vezes lhe foram perdoadas, mas seria escândalo grande demais se fosse dito que as Filhas da Caridade brigam uma com a outra, como cão e gato”⁹². Pequenos conflitos e impasses cotidianos eram debatidos pelas correspondências numa organização que ainda tentava se definir. No decorrer dos séculos seguintes, a resolução desses casos seria tratada de uma maneira bem mais particular, e os modelos de conduta seriam cada vez mais delimitados nos vários manuais publicados posteriormente.

No primeiro regulamento, os fundadores já se preocupavam com a coesão do grupo e com a similaridade das práticas exercidas pelas irmãs, definindo que elas

esforçar-se-ão em desprezar o que o mundo estima e apreciarão o que o mundo despreza [...] para isso, cada uma buscará o desprezo e se mortificará em tudo, preferindo as ocupações baixas e vis às honrosas e resistindo a todas as tentações que lhes venham em contrário. Renunciarão às afeições carnis por seus parentes e por sua terra e as tornarão espirituais. Serão fiéis à observância de seu regulamento e à maneira de viver própria da pequena Companhia e à aquisição de sólidas virtudes [...]. Entre elas a pobreza será observada com exatidão, como meio de conservá-las em sua vocação, com a ajuda de Deus. Para isso cada uma escolherá sempre para si o que for mais pobre. Não terão dinheiro, nem nenhuma outra coisa particular ou em nenhum outro lugar; cuidarão dos bens dos pobres como se fossem bens de Deus; não receberão nem darão presente algum; contentar-se-ão com o que lhes for dado para viverem, vestirem-se e dormirem.⁹³

Nesse regulamento, destaca-se a condição extrema de pobreza e desapego material que era esperada das irmãs. O desapego às pessoas, diretores espirituais e aos pais também era incentivado para que as frequentes partidas, inerentes à atividade missionária, fossem vividas

⁹¹ Conferência de 5 de julho de 1640: Sobre a vocação de Filha da Caridade. In: S. Vicente de Paulo – *Conferências às Filhas da Caridade*. Lisboa: Casa Central das Filhas da Caridade, 1960, p. 10.

⁹² Do padre Vicente a Luísa de Marillac. Doc. 255. In: *A Companhia das Filhas da Caridade nas origens – Documentos*, p. 268.

⁹³ Cf. Regulamento das Filhas da Caridade. Doc. 392. In: *A Companhia das Filhas da Caridade nas origens – Documentos*.

com a resignação necessária. O ingresso na Companhia significava antes de tudo o rompimento de laços com suas famílias e com o mundo. É curioso notar o desprezo e a abjeção ao mundo e aos seus valores que as vicentinas deveriam nutrir. Essa é uma característica que demarca a escolha religiosa, mas que é fortemente acentuada na Igreja tridentina. Segundo Gibson, uma das características do catolicismo tridentino foi a *contemptus mundi*, isto é, “a rejeição ao mundo” exterior⁹⁴. Temos aí um paradoxo importante na Congregação: ao mesmo tempo que deveriam renunciar a ele e a tudo o que lhe dizia respeito, as irmãs estavam em constante interlocução com esse mesmo mundo, com pessoas que muitas vezes estavam ligadas a valores que elas deveriam rejeitar. As vicentinas não eram salvaguardadas pelos muros de um convento que as apartavam do exterior, mas seu apostolado era pautado firmemente na ação caritativa, que pressupunha mobilidade por diferentes lugares.

Talvez por essa particularidade de circularem pelas cidades e aldeias francesas, Vicente de Paulo tenha se esforçado para incentivar nas irmãs um sólido modelo de virtude e de conduta, já que elas estavam mais expostas aos perigos e influências externas. Além de uma humildade notável, que passava pela renúncia e anulação da própria vontade, as irmãs deveriam usar “todas as precauções imagináveis para conservar a castidade” e deveriam guardar “seus sentidos exteriores e interiores”⁹⁵. Era-lhes proibido falar a sós com homens, mesmo que fossem sacerdotes, e quando o fizessem com qualquer pessoa, deveriam manter “a vista baixa” num sinal de humildade e respeito⁹⁶.

Outros pontos do regulamento também contribuem na tentativa de uniformizar as práticas vicentinas no “modo de viver, vestir, caminhar, falar, servir aos pobres”⁹⁷. Ele previa que as irmãs acordassem no mesmo horário, orassem e participassem das missas juntas e se vestissem da mesma maneira, “à moda das camponesas”. Onde quer que estivessem, as irmãs deveriam cultivar diariamente uma rotina espiritual, com a leitura conjunta de livros religiosos, exames particulares e gerais (meditação sobre as virtudes e defeitos), confissões e comunhões em todos os domingos. De manhã e à noite, deveriam realizar suas orações; as mortificações, apenas “quando acharem ter dado motivo”⁹⁸. Deveriam, ainda, reportar todas as faltas à

⁹⁴ GIBSON, Ralph. *Social History of French Catholicism, 1780-1914*. London and New York: Routledge, 1989, p. 22.

⁹⁵ Regulamento das Filhas da Caridade. Doc. 392. In: *A Companhia das Filhas da Caridade nas origens – Documentos*.

⁹⁶ Regulamento das Filhas da Caridade. Doc. 392. In: *A Companhia das Filhas da Caridade nas origens – Documentos*.

⁹⁷ Regulamento das Filhas da Caridade. Doc. 392. In: *A Companhia das Filhas da Caridade nas origens – Documentos*.

⁹⁸ Regulamento das Filhas da Caridade. Doc. 392. In: *A Companhia das Filhas da Caridade nas origens – Documentos*.

superiora da casa, que possuía plenos poderes para regular suas ações, enviá-las para onde fosse necessário e impor-lhes castigos em caso de desobediência ou faltas⁹⁹.

Com o falecimento de Luísa de Marillac em março e de Vicente de Paulo em setembro de 1660, outras irmãs e lazaristas assumiram os cargos de superiores gerais. A Companhia foi se consolidando no decorrer dos séculos XVII e XVIII como uma instituição burocrática¹⁰⁰ em que a produção de documentos, como as *Regras Comuns* e as *Constituições*, ordenavam seu funcionamento e o exercício do poder no interior da comunidade. As *Constituições* só foram redigidas em 1668, ano em que a Santa Sé, através do Cardeal Vendôme, aprovou a existência da organização¹⁰¹.

Já as *Regras Comuns* foram publicadas em 1672. Elas eram a atualização e modificação das *Regras* que as irmãs seguiram sob a direção de Vicente de Paulo, e se dividem em nove capítulos: (1) Do fim e das virtudes fundamentais do seu instituto; (2) da pobreza; (3) da castidade; (4) da obediência; (5) da caridade e união que devem ter entre si; (6) de alguns meios para conservar a caridade e união entre si; (7) da caridade para com os pobres doentes; (8) das práticas espirituais e (9) do trabalho do dia¹⁰². Nas *Regras*, é possível perceber um maior detalhamento das atribuições da congregação e das funções das irmãs: intensificaram-se as advertências sobre o modo de estar no mundo, o comportamento, a obediência e o respeito aos votos proferidos pelas vicentinas ao entrarem na organização.

Nas *Regras*, há, ainda, uma delimitação marcante do padrão de comportamento esperado de uma Filha da Caridade: deveriam manter restrições quanto ao sexo oposto e ao sexo feminino também, e embora fossem incentivadas a cultivar um vínculo afetivo com suas coirmãs, este deveria ser limitado por uma distância segura que garantisse a preservação da “santa modéstia”, evitando, assim, “leviandades infantis”, “risos excessivos” e “brincadeiras proibidas” ou que conduzissem “a algo menos honesto; e nunca se tocarão sem necessidade”¹⁰³. O recato e a prudência eram exigências que, além de formar uma imagem exterior irretocável da congregação, regularia também internamente as relações de sociabilidade entre as congregadas e delas com os lazaristas. Para diminuir ainda mais as possibilidades de transgressão, as *Regras* proibiam que as irmãs escrevessem ou recebessem qualquer carta ou

⁹⁹ Regulamento das Filhas da Caridade. Doc. 392. In: *A Companhia das Filhas da Caridade nas origens – Documentos*.

¹⁰⁰ CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios do Brasil – 1580-1620*. Bauru, SP: Edusc, 2006, p. 65.

¹⁰¹ FLORES, Miguel P. The Superior General of the Congregation of the Mission and the Daughters of Charity. *Vincentian Heritage Journal*, vol. 5, 1984, p. 16.

¹⁰² *Règles des Filles de la Charité Servantes des Pauvres malades*, 1672. Disponível em: <https://www.docsvincentiens.fr/>. Acesso: 25/09/2023.

¹⁰³ *Règles des Filles de la Charité Servantes des Pauvres malades*, 1672.

bilhete sem que antes fossem examinados pela irmã servente da casa, para “vê-los e enviá-los ou retê-los”¹⁰⁴. A única exceção era quando escreviam para os superiores, diretores ou visitantes da congregação ou deles recebiam algum escrito. Com essa medida, buscava-se proibir a troca de cartas secretas e/ou indevidas, principalmente entre os lazaristas e as irmãs¹⁰⁵.

Outro ponto de destaque é a ênfase ao fato de que a Companhia havia sido criada para prestar ajuda aos pobres, de modo que era proibido que as irmãs se encarregassem de algum suporte aos ricos, pois isso não estava “de acordo com seu instituto”, cujo único objetivo era “ajudar os pobres”¹⁰⁶. Os ricos só poderiam ser ajudados se não houvesse nenhum médico ou cirurgião para lhes prestar auxílio, mas, ainda assim, os pobres deveriam ser atendidos primeiro. Com o passar dos séculos, essa diretriz se flexibilizaria, e pode-se acompanhar o alargamento dos serviços das vicentinas a outros estratos sociais, como veremos adiante. Isso indica, sobretudo, a capacidade de adaptação e renovação da Companhia, que se mostrou flexível às diferentes demandas surgidas com o passar do tempo. A manutenção da obra justificava tal flexibilização. Como “camaleões”, para usar a expressão de Leonardi ao tratar das irmãs da Sagrada Família de Bordeaux, as vicentinas também tiveram que se adaptar às conjunturas que os séculos seguintes impuseram, expressando na variedade de suas ações a dinamicidade da organização¹⁰⁷.

É perceptível nos capítulos 5 e 6 das *Regras Gerais* a ênfase na união das integrantes, que cada vez mais se espalhavam por diversos lugares. Nesse ponto, se acentua a ideia de Vicente de Paulo de que as irmãs formavam um mesmo corpo unido por um só desígnio¹⁰⁸. A ideia de que os membros compunham parte de um corpo, que eram parte de um todo, ou mesmo de que eram galhos de uma árvore harmoniosa, parece ter sido um recurso retórico recorrentemente utilizado nas congregações em que os integrantes estavam destinados a partirem pelo mundo, como exemplificam Castelnau-L’Estoile para o caso dos jesuítas¹⁰⁹ e Leonardi para o caso das congregadas da Sagrada Família de Bordeaux¹¹⁰. As dificuldades impostas pela distância entre o centro congregacional e os lugares de missão poderiam

¹⁰⁴ *Règles des Filles de la Charité Servantes des Pauvres malades*, 1672... p. 30. Acesso: 25/09/2023.

¹⁰⁵ *Règles des Filles de la Charité...*, op. cit. Disponível em: <https://www.docsvincentiens.fr/>. Acesso: 25/09/2023.

¹⁰⁶ *Règles des Filles de la Charité...*, op. cit. Disponível em: <https://www.docsvincentiens.fr/>. Acesso: 25/09/2023.

¹⁰⁷ LEONARDI, Paula. *Além dos espelhos*. Memórias, imagens e trabalhos de duas congregações católicas francesas no Brasil. São Paulo: Paulinas, 2010, p. 76.

¹⁰⁸ Conferência de 26 de abril de 1643: Sobre a união entre os membros da comunidade. In: *S. Vicente de Paulo – Conferências às Filhas da Caridade*. Lisboa: Casa Central das Filhas da Caridade, 1960, p. 61.

¹⁰⁹ CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios do Brasil – 1580-1620*. Bauru, SP: Edusc, 2006, p. 68.

¹¹⁰ LEONARDI, Paula. *Além dos espelhos*. Memórias, imagens e trabalhos de duas congregações católicas francesas no Brasil. São Paulo: Paulinas, 2010, p. 62.

enfraquecer o fervor das missionárias se elas não estivessem fortemente ligadas a um senso de unidade e à consciência de que faziam parte de algo maior, ainda mais em contexto em que a congregação estava se expandindo consideravelmente no território francês e já havia alcançado a Polônia no final do século XVII¹¹¹.

A publicação das *Regras* deu contornos mais nítidos à hierarquia da Congregação. A partir dela, ficava estabelecido que o superior geral da Congregação da Missão passava a ser também o superior geral das Filhas da Caridade, desejo que sempre foi manifestado pelos fundadores para garantir a união das duas congregações. O cargo de diretor geral também seria exercido por um lazarista. Apesar da união e complementação entre os dois ramos vicentinos, Flores sublinha que isso não afetou, do ponto de vista histórico-jurídico, a autonomia e a independência das duas fundações¹¹².

O governo da congregação estava centralizado na figura do superior geral dos lazaristas, que dividia as responsabilidades com uma superiora geral, mas a divisão de poder entre os dois não era igual. Por estar ela mesma sob a autoridade do superior, a superiora geral tinha sua autoridade limitada por várias pessoas: “pelo superior geral para as decisões importantes, pelo diretor e pelo conselho da Companhia para a gestão do cotidiano”¹¹³. Ao poder decisório concentrado no superior (organização da eleição das superiores, fundação de casas, negociações e contratos para a contratação das irmãs, escolha dos confessores e diretores, etc.) somava-se outros dois modos fundamentais de intervenção: 1) regulamentar – por meio das cartas circulares¹¹⁴ enviadas a todos os lugares onde a Companhia estava – e 2) diretivo, “pela direção espiritual impressa em suas conferências e correspondências”¹¹⁵. Quanto à superiora geral, além de receber e formar as irmãs, nomear para os cargos da congregação e deslocá-las para diversas províncias, deveria também garantir a observância das *Regras* entre as vicentinas, servindo como um “exemplo tanto pelas suas ações como pelas suas palavras”¹¹⁶. No seu trabalho, a superiora era auxiliada por três irmãs *officières*, uma delas nomeada assistente.

¹¹¹ Em 1652, três Filhas da Caridade foram enviadas à Polônia, respondendo ao chamado de Maria Luísa Gonzaga, rainha da Polônia que havia sido Dama de Caridade na França. Cf. LAGE, Ana Cristina Pereira. *Conexões Vicentinas: particularidades políticas e religiosas da educação confessional em Mariana e Lisboa oitocentista*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011, p. 61.

¹¹² FLORES, Miguel P. The Superior General of the Congregation of the Mission and the Daughters of Charity. *Vincentian Heritage Journal*, vol. 5, 1984, p. 1.

¹¹³ BREJON DE LAVERGNÉE, Matthieu. *Histoire des Filles de la Charité*. Paris: Fayard, 2011, p. 259.

¹¹⁴ Brejon de Lavergnée esclarece que “as circulares tratavam da vida cotidiana das irmãs; elas lembravam o espírito da vocação vicentina e, à luz desse critério, apontavam as deficiências, incentivavam a virtude, traçavam o caminho a ser seguido e os desvios a serem evitados: em suma, eram de natureza essencialmente reguladora”. Cf. BREJON DE LAVERGNÉE, Matthieu. *Histoire des Filles de la Charité*. Paris: Fayard, 2011, p. 259.

¹¹⁵ BREJON DE LAVERGNÉE, Matthieu. *Histoire des Filles de la Charité*. Paris: Fayard, 2011, p. 260.

¹¹⁶ BREJON DE LAVERGNÉE, Matthieu. *Histoire des Filles de la Charité*. Paris: Fayard, 2011, pp. 260-266.

Na hierarquia vicentina, o diretor antecedia a superiora nas resoluções da congregação. Ele era uma figura mais próxima do cotidiano das irmãs do que o superior geral e, na ausência deste, representava sua autoridade em quase todas as decisões. Deveria realizar conferências às congregadas e tinha uma função de governo bem delimitada. A ele, as irmãs recorriam para aconselhamento nas atividades do dia a dia¹¹⁷. Nota-se, assim, que havia uma hierarquia que subjugava a superiora geral aos poderes essencialmente masculinos, de modo que acontecimentos essenciais no interior da organização aconteciam sem que fosse necessária sua anuência.

A superiora geral residia na Casa Mãe, espaço central da congregação que servia como o núcleo de governo e o lugar que abrigava o seminário, onde se formavam as missionárias. Funcionava ainda como um lar de idosos às irmãs com idade avançada, quando não podiam mais se doar inteiramente ao pesado serviço da comunidade¹¹⁸. A sede compreendia também o secretariado, responsável por realizar a atividade burocrática da organização e gerir a produção de documentos, como as cartas circulares e as normas; por ali passavam as diversas correspondências que garantiam a manutenção congregacional¹¹⁹.

O seminário da Casa Mãe foi fundado em 1661 para oferecer às postulantes uma formação espiritual, moral e técnica e as incentivar a se desprenderem das ligações que tinham com as coisas do mundo. O aprendizado técnico proporcionado pelo seminário era aliado ao ensino de como educar os gestos e controlar o corpo. Brejon de Lavergnée destaca que as moças lá admitidas passavam antes por um processo de “pré-seleção” realizado pelas irmãs serventes das casas locais, “para evitar uma viagem desnecessária à Paris”¹²⁰. Este se realizava num período entre dois e três meses. Sob a constante supervisão da irmã servente, filtrava-se as postulantes que atendiam aos atributos e condições gerais: nascimento legítimo, família honesta, corpo forte e sem enfermidades, espírito dócil¹²¹. Uma vez selecionadas, era no seminário que as postulantes absorveriam o “básico” necessário a todas as Filhas da Caridade, durante um período de seis a doze meses. Após esse período, as irmãs recebiam o hábito e seguiam para a etapa de provação (cinco anos), para só aí expressarem a vontade de proferir os votos e se tornarem, de fato, Filhas da Caridade.

A hierarquia da sede serviu de espelho para a organização das demais casas, conforme as vicentinas se expandiam. Em cada estabelecimento era designada uma irmã servente, espécie

¹¹⁷ BREJON DE LAVERGNÉE, Matthieu. *Histoire des Filles de la Charité*. Paris: Fayard, 2011, p. 260.

¹¹⁸ BREJON DE LAVERGNÉE, Matthieu. *Histoire des Filles de la Charité*. Paris: Fayard, 2011, p. 260.

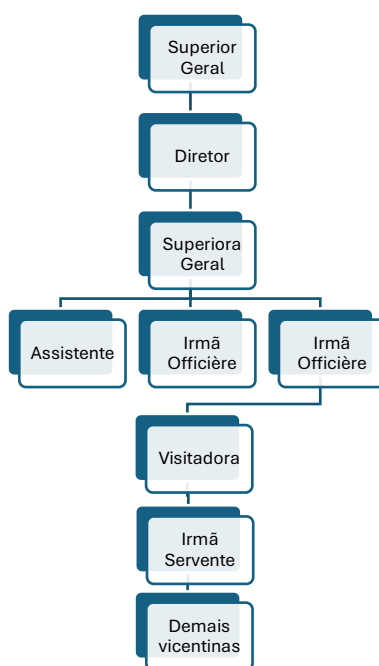
¹¹⁹ BREJON DE LAVERGNÉE, Matthieu. *Histoire des Filles de la Charité*. Paris: Fayard, 2011, p. 464.

¹²⁰ BREJON DE LAVERGNÉE, Matthieu. *Histoire des Filles de la Charité*. Paris: Fayard, 2011, p. 331.

¹²¹ BREJON DE LAVERGNÉE, Matthieu. *Histoire des Filles de la Charité*. Paris: Fayard, 2011, p. 331.

de “superiora” de cada casa. A ela era delegada, em sua jurisdição, a autoridade da superiora geral, a quem deveria manter informada, “escrevendo para ela pelo menos duas ou três vezes por ano”¹²². Com a expansão da congregação para lugares mais distantes, já não era possível à superiora geral “intervir no cotidiano de cada estabelecimento”¹²³ por intermédio da irmã servente. Surge, assim, o cargo de visitadora, que hierarquicamente se localiza entre a superiora geral e a irmã servente. Nas províncias¹²⁴, as visitadoras eram “os olhos, mãos e pés”¹²⁵ da superiora geral. Representavam seu poder e suas ordens; deveriam zelar pelo respeito às *Regras* e Constituições da congregação e enviar à superiora geral, a cada três anos, um relatório sobre sua província¹²⁶.

Imagem 1 – Distribuição hierárquica da Congregação das Filhas da Caridade



Organograma elaborado pela autora a partir das informações de Brejon de Lavergnée e Lage¹²⁷

¹²² BREJON DE LAVERGNÉE, Matthieu. *Histoire des Filles de la Charité*. Paris: Fayard, 2011, p. 267.

¹²³ BREJON DE LAVERGNÉE, Matthieu. *Histoire des Filles de la Charité*. Paris: Fayard, 2011, p. 267.

¹²⁴ As províncias começaram a ser criadas quando a expansão da Congregação demandou uma organização administrativa em territórios distantes. Uma província é formada por um certo número de comunidades locais e está sob o governo da superiora. Esta é auxiliada no governo da província por um Conselho Provincial, composto por um diretor e três irmãs (assistente, ecônoma e secretária).

¹²⁵ BREJON DE LAVERGNÉE, Matthieu. *Histoire des Filles de la Charité*. Paris: Fayard, 2011.

¹²⁶ BREJON DE LAVERGNÉE, Matthieu. *Histoire des Filles de la Charité*. Paris: Fayard, 2011, p. 269.

¹²⁷ Cf. LAGE, Ana Cristina Pereira. *Conexões Vicentinas: particularidades políticas e religiosas da educação confessional em Mariana e Lisboa oitocentista*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011; BREJON DE LAVERGNÉE, Matthieu. *Histoire des Filles de la Charité*. Paris: Fayard, 2011.

Assim, as décadas finais do século XVII e o período anterior à Revolução Francesa se caracterizaram por uma variação nos trabalhos congregacionais, por uma complexificação do funcionamento administrativo e por uma expansão numérica das integrantes. Essa expansão contou com o papel fundamental dos superiores, garantindo um crescimento congregacional bem mais significativo do que no início do século. Mathurine Guérin¹²⁸, a terceira superiora com influência central para a congregação até o século XVIII, foi responsável por generalizar entre as irmãs o uso do hábito composto pelas cornetas, característica visual específica e marcante das vicentinas¹²⁹. Para Lage, o vestuário era um importante elemento que constituía a cultura organizacional das irmãs, garantindo tanto uma diferenciação frente aos demais quanto uma identificação como Filha da Caridade¹³⁰. Até então, as irmãs usavam roupas cinzas, que se assemelhavam às vestimentas das camponesas. A decisão da superiora aparece como mais um elemento na construção da uniformidade das irmãs, e esse objetivo parece ter sido a grande preocupação de Guérin e René Almérás¹³¹, que também unificaram a data da profissão dos votos para 25 de março, dia da festa da Anunciação. Além de unificar, era importante estabelecer elementos que intensificassem o pertencimento à organização.

1.3 Feminização do catolicismo e movimento ultramontano

Embora a Companhia se expandisse, o contexto mais geral da França iria afetar esse movimento, sobretudo com o advento da Revolução Francesa em 1789. No século XVIII, Gibson afirma que a Igreja da França estava intimamente ligada ao Estado, contribuindo na manutenção da ordem social. Os reis administravam os assuntos eclesiásticos pelo direito divino e a presença social do clero era sentida em todos os aspectos da vida dos franceses¹³², ou pelo menos da maioria deles, que cumpria “aparentemente sem dificuldade, os grandes atos sazonais da existência (batismo, casamento, enterro cristão)”¹³³. A educação primária e os serviços de assistência social, como aqueles prestados pelas Filhas da Caridade, estavam

¹²⁸ Mathurine Guérin exerceu quatro vezes o cargo de superiora geral das Filhas da Caridade: de 1667 a 1673, de 1676 a 1682, de 1685 a 1691 e de 1694 a 1697. Cf. CHARPY, Elizabeth. *Brève histoire de la Compagnie des Filles de la Charité, 1633-2004*. [s.l.]: [s.n.], 2007.

¹²⁹ CHARPY, Elizabeth. *Brève histoire de la Compagnie des Filles de la Charité, 1633-2004*. [s.l.]: [s.n.], 2007.

¹³⁰ LAGE, Ana Cristina Pereira. *Conexões Vicentinas: particularidades políticas e religiosas da educação confessional em Mariana e Lisboa oitocentista*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011, p. 56.

¹³¹ René Almérás (1613-1672) sucedeu a Vicente de Paulo e foi superior da Companhia das Filhas da Caridade e da Congregação da Missão de 1661 a 1672.

¹³² GIBSON, Ralph. *Social History of French Catholicism, 1780-1914*. London and New York: Routledge, 1989.

¹³³ VOVELLE, Michel. *A Revolução Francesa, 1789-1799*. São Paulo: Editora Unesp, 2012, p. 219.

majoritariamente à cargo dos religiosos¹³⁴. Embora a presença católica fosse acentuada, o fervor e o comportamento religioso dos franceses variavam dependendo de alguns elementos:

É, portanto, apenas parcialmente verdade que a França, às vésperas da Revolução, era um país esmagadoramente católico. Havia certamente diferenças consideráveis no fervor religiosos: entre diferentes partes da França, entre cidade e campo, homens e mulheres, jovens e velhos, ricos e pobres, nobres e burgueses. Houve, especialmente na segunda metade do século, muitos indícios de descontentamento entre vários grupos que, cumulativamente, podem ser tomados como evidência do início da crise de descristianização.¹³⁵

De acordo com o autor, notava-se, naquele século, um certo declínio no monaquismo masculino, com números cada vez menores de homens inclinados a integrar as ordens religiosas como a dos franciscanos, agostinianos e beneditinos. Nos anos imediatamente anteriores à Revolução, há uma ligeira desaceleração desse declínio, e algumas organizações, como os lazaristas e os oratorianos, viram os seus números aumentarem. No caso das mulheres, essa tendência também foi notada. Segundo Gibson, houve um decréscimo no número de religiosas integrando as ordens conventuais, enquanto as congregações de *vida ativa* aumentavam o recrutamento, “prenunciando o seu impressionante sucesso no século XIX”¹³⁶, embora elas ainda fossem uma minoria nesse cenário em comparação com as religiosas de ordens tradicionais.

Segundo Ralph Gibson, a influência do iluminismo no final do século XVIII na França contribuiria também para aplacar a força do catolicismo naquela sociedade. Esse período é caracterizado por uma “hostilidade crescente para com monges e freiras, percebendo-os como uma afronta permanente à doutrina iluminista da utilidade”¹³⁷. Embora o impacto e a difusão dos discursos iluministas fossem variados, tendo em vista as diferenças regionais e sociais que caracterizavam aquela população, é certo que nesse período as críticas ao clero foram contundentes, e diziam respeito aos seus privilégios, riquezas e “parasitismo”¹³⁸.

A Revolução Francesa afetou profundamente a vida religiosa do país. As ordens religiosas da França, tanto masculinas quanto femininas, enfrentaram anos seguidos de desestruturação e intensificação dos discursos e práticas anticlericais: “o convento e a freira tornaram-se metáforas amplamente utilizadas para discutir a tirania da monarquia e as estruturas

¹³⁴ GIBSON, Ralph. op. cit., p. 2.

¹³⁵ GIBSON, Ralph. *Social History of French Catholicism, 1780-1914*. London and New York: Routledge, 1989, p. 13.

¹³⁶ GIBSON, Ralph. *Social History of French Catholicism, 1780-1914*. London and New York: Routledge, 1989, p. 4.

¹³⁷ GIBSON, Ralph. *Social History of French Catholicism, 1780-1914*. London and New York: Routledge, 1989, p. 105.

¹³⁸ VOVELLE, Michel. *A Revolução Francesa, 1789-1799*. São Paulo: Editora Unesp, 2012, p. 220.

calcificadas do Antigo Regime”¹³⁹. Os bens do clero foram nacionalizados em 1789. Além disso, os revolucionários sancionaram o fim da ordem do clero, destituídos dos privilégios e tornados funcionários públicos com o pagamento de salários¹⁴⁰. Em fevereiro de 1790, a Assembleia Nacional proibiu os votos monásticos e o uso de hábitos religiosos, suprimindo todas as comunidades cujos membros professavam votos solenes. Os conventos foram fechados; as freiras e os padres regulares foram forçados a voltar à vida civil, recebendo uma pensão estatal para se manterem. Betros destaca que “embora a maioria dos religiosos do sexo masculino tenha aceitado esta oferta, a maioria das mulheres, para grande consternação da Assembleia Nacional, hesitou ou recusou-se totalmente a sair. Muitas permaneceram em seus conventos o maior tempo possível”¹⁴¹. Ainda que algumas tenham resistido à expulsão e outras optado pelo exílio, no quadro mais geral da vida religiosa feminina, a Revolução teve de fato um “efeito catastrófico”¹⁴².

A supressão das ordens religiosas não abalou diretamente as organizações femininas seculares como as Filhas da Caridade, que devido à sua configuração de vida ativa, prestavam serviços essenciais às escolas e hospitais da França. Inicialmente, a ofensiva maior era contra as ordens contemplativas, mas a tolerância ao modo de vida ativo não durou muito. Apesar da utilidade social de suas atividades, um decreto de 18 de agosto de 1792 suprimiu também as congregações. Isso causou, no interior da Companhia vicentina, uma onda de exílio e deportação¹⁴³. As irmãs foram dispersadas da Casa Mãe, se refugiando em outras partes da França ou voltando para a terra natal e muitas abandonaram o hábito. Algumas vicentinas morreram na Revolução¹⁴⁴, saíram de Paris ou começaram novas organizações religiosas tendo como inspiração o carisma vicentino, como aconteceu com Jeanne-Antide Thouret¹⁴⁵.

¹³⁹ CURTIS, Sarah. *Civilizing Habits: Women Missionaries and the Revival of French Empire*. Oxford: University Press, 2010, p. 5.

¹⁴⁰ VOVELLE, Michel. *A Revolução Francesa, 1789-1799*. São Paulo: Editora Unesp, 2012, p. 223.

¹⁴¹ BETROS, Gemma. Napoleon and the revival of female religious communities in Paris, 1800-1814. *Studies in Church History: Revival and Resurgence in Christian History*, vol. 44, 2008, p. 187.

¹⁴² CURTIS, Sarah A. Out of the Cloister and into the World: Catholic Nuns in the Aftermath of the Revolution. In: BANKS, Bryan A.; JOHNSON, Erica (orgs.). *The French Revolution and Religion in Global Perspective: Freedom and Faith*. United Kingdom: Palgrave Macmillan, 2017, p. 121.

¹⁴³ Para Charpy, o período entre 1789 e 1830 caracterizam os anos de tribulação da Companhia, em que sua organização, funcionamento e o movimento de expansão foram afetados pelo contexto político. Com a Restauração e a Concordata entre Napoleão e a Santa Sé, o clima pareceu mais favorável ao catolicismo francês, possibilitando um reavivamento gradual das atividades eclesiais e da estrutura física e ideológica da Igreja, de modo que as irmãs puderam reconstruir as bases dos seus serviços na França. As décadas iniciais do século XIX foram marcadas por uma reorganização interna da Congregação, que só se recuperaria efetivamente do impacto revolucionário em meados do século. Cf. CHARPY, Elisabeth. *Brève histoire de la Compagnie des Filles de la Charité, 1633-2004*. [s.l.]: [s.n.], 2007.

¹⁴⁴ Cf. BREJON DE LAVERGNÉE, Matthieu. *Le temps des cornettes: Histoire des Filles de la Charité XIXe-XXe siècle*. Paris: Fayard, 2018.

¹⁴⁵ Então Filha da Caridade, com a dispersão das vicentinas pela Revolução, Thouret retornou à sua cidade de origem e em 1799 criou a Congregação das Filhas de Caridade de São Vicente de Paulo de Besaçon. As regras da

Para Claude Langlois, a “marginalização” da vida conventual durante a Revolução Francesa criou o caminho para que a vida religiosa feminina fosse reconstruída no século seguinte com um novo modelo e propósito¹⁴⁶. Ralph Gibson aponta que um dos aspectos mais marcantes do catolicismo francês no século XIX foi o número crescente de criação de organizações religiosas femininas. Esse fenômeno é denominado por Langlois de *feminização do catolicismo* na França, o que levou as organizações femininas a superarem numericamente o número de clérigos regulares e seculares. Elas se desenvolveram sem interrupção durante oitenta anos e estima-se que entre 1800 e 1880 foram criadas pelo menos 400 novas congregações de mulheres¹⁴⁷. Gibson afirma que essas congregações já cresciam antes da Revolução Francesa: representavam 11% do clero feminino no início do século e 21% às vésperas da Revolução¹⁴⁸. Mas somente no século seguinte sua presença seria mais fortemente sentida.

Assim como o das Filhas da Caridade, o modelo organizacional das novas congregações era caracterizado pela centralidade administrativa de uma superiora geral, que residia na Casa Mãe da congregação¹⁴⁹. Outras características comuns, como a atividade nas esferas sociais através de trabalhos nos hospitais e escolas, a profissão de votos simples e a mobilidade das congregadas por várias partes do mundo, também podem ser observadas. Temos aqui um modelo de organização feminina que vai se integrar à vida social e religiosa de vários países e que, no final do século XIX, resultará na atuação das católicas francesas nos cinco continentes.

Conforme se multiplicavam, as congregações femininas “aprimoravam suas modalidades de penetração no exterior”¹⁵⁰, formando verdadeiras redes congregacionais, estabelecendo casas em outros países, treinando noviças e diversificando as atividades que exerciam para construir uma “base ampla ao seu desenvolvimento”¹⁵¹. A grande capacidade adaptativa das *bonnes soeurs*, sua flexibilidade e habilidade em responder às mais variadas demandas sociais foram parte fundamental da sua aceitação e expansão em sociedades

nova congregação, baseadas nas Regras Comuns das Filhas da Caridade, foram escritas por Jeanne-Antide e aprovadas pelo arcebispo de Besaçon, Claudius Le Coz, em setembro de 1807. O patrono da organização era São Vicente. Cf. MCNEIL, Betty Ann. *The Vincentian Family Tree. A Geneological Study*. Vincentians Studies Institute Monographs, 1996.

¹⁴⁶ LANGLOIS, Claude. Le Catholicisme au féminin. *Archives de sciences sociales des religions*, n. 57, p. 29-53, 1984, p. 42.

¹⁴⁷ LANGLOIS, Claude. Le Catholicisme au féminin. *Archives de sciences sociales des religions*, n. 57, p. 29-53, 1984, p. 29.

¹⁴⁸ GIBSON, Ralph. *Social History of French Catholicism, 1780-1914*. London and New York: Routledge, 1989, p. 106.

¹⁴⁹ LANGLOIS, Claude. *Ibid.*

¹⁵⁰ LANGLOIS, Claude. *Ibid.*

¹⁵¹ LANGLOIS, Claude. Le Catholicisme au féminin. *Archives de sciences sociales des religions*, n. 57, p. 29-53, 1984, p. 42.

diversas¹⁵². Para Langlois, era precisamente essa habilidade que garantia o sucesso congregacional, uma vez que as congregações se multiplicavam e prosperavam porque o modelo era “simples de usar: apresentava-se como uma forma de vida religiosa facilmente controlável e como instrumento eficaz de atuação na sociedade”¹⁵³.

Além dos sentidos religioso e vocacional, que permitia às irmãs um meio de buscar a salvação de suas almas, integrar essas congregações tinha um significado social importante, que lhes conferia distinção social e atividade profissional. Ao entrarem nas organizações, elas tinham diante de si “perspectivas de carreira e um sentido de identidade profissional dentro de organizações disciplinadas e hierárquicas, bem como segurança material e realização espiritual”¹⁵⁴. Somava-se a isso o fato de servirem de modelos de virtude cristã e adotarem o estado de castidade, idealizado como “uma vocação mais elevada ainda do que o casamento”¹⁵⁵. Tais circunstâncias permitiram que as mulheres engajadas nessas atividades religiosas conquistassem presença no espaço público e brechas sociais que eram comumente negadas às demais¹⁵⁶, podendo, ainda, alcançar cargos de liderança em instituições de alcance mundial.

A proliferação das congregações de vida ativa não respondia só ao processo de desorganização da vida religiosa feminina claustral durante os anos revolucionários na França, mas também estava ancorada no contexto mais geral da Igreja Católica. Em meio a reforma ultramontana, a criação de novas ordens e congregações fazia parte das diretrizes seguidas pela Igreja naquele período¹⁵⁷. Assim, o impulso de criação dessas organizações intensificou-se no decorrer do século XIX, período central na renovação que afetava todo o catolicismo e que se desenvolvia para além do espaço francês. Para Langlois, naquele momento, acima de tudo, as congregações estavam “empenhadas em conquistar o mundo”¹⁵⁸, conquista essa, vale acrescentar, amparada pelo cenário católico internacional que demandava a presença dessas missionárias cada vez mais.

¹⁵² Ibid.

¹⁵³ LANGLOIS, Claude. Le Catholicisme au féminin. *Archives de sciences sociales des religions*, n. 57, p. 29-53, 1984, p. 42.

¹⁵⁴ PRICE, Roger. *Religious renewal in France, 1789-1870: The Roman Catholic Church between Catastrophe and Triumph*. p. 77. Aberystwyth, United Kingdom: Palgrave Macmillan, 2018, p. 45.

¹⁵⁵ PRICE, Roger. *Religious renewal in France, 1789-1870: The Roman Catholic Church between Catastrophe and Triumph*. p. 77. Aberystwyth, United Kingdom: Palgrave Macmillan, 2018, p. 45.

¹⁵⁶ SOUZA, Melina Teixeira. *A missão escrita: aventuras e travessias de irmã Dubost na universalização da Companhia vicentina (Mariana-MG, 1848-1858)*. Tese (doutorado). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2020, p. 108.

¹⁵⁷ SOUZA, Melina Teixeira. *A missão escrita: aventuras e travessias de irmã Dubost na universalização da Companhia vicentina (Mariana-MG, 1848-1858)*. Tese (doutorado). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2020, p. 33.

¹⁵⁸ LANGLOIS, Claude. Le Catholicisme au féminin. *Archives de sciences sociales des religions*, n. 57, p. 29-53, 1984.

O ultramontanismo ganhou força no decorrer do século XIX. Com o advento da Revolução Francesa e com as mudanças políticas e ideológicas resultantes do processo revolucionário, como o fortalecimento do liberalismo e a progressiva separação das esferas civis e religiosas, a Igreja teve que se articular para responder e se adaptar à nova realidade social e política que se colocava à sua frente.

A relação da Igreja com o cenário de transformações do oitocentos foi complexo. Ao tratar da relação entre Igreja Católica e modernidade, Santirocchi utiliza a categoria de análise elaborada por Paolo Prodi, denominada de “paradigma tridentino”¹⁵⁹. Este paradigma pode ser compreendido como um período da história da Igreja Católica que deita raízes na crise do Período Medieval, tendo como marco o Concílio de Trento (1545-1563) e se estende até o Vaticano II, em meados do século XX. Trata-se de um paradigma de longa duração que reafirma o Concílio tridentino como um evento definidor, uma vez que suas proposições instituíram as normas seguidas pela Igreja Católica nos quatro séculos seguintes¹⁶⁰, sendo retomadas, inclusive, no Concílio Vaticano I (1869-1870). Para o autor, o paradigma tridentino “permite compreender que a Época Moderna não teria seguido um sentido único. Na sua gênese, ao colocar em discussão todo o aparato teórico e organizacional da Igreja medieval, foram elaboradas várias respostas/propostas à modernidade”¹⁶¹. Ou seja, no caminho que se abre para a modernidade após a crise medieval, a própria Igreja teria uma proposta de modernidade que concorria com as demais, não sendo ela, pois, um “elemento estranho à modernidade”¹⁶².

Cloclet e Costa reiteram essa posição, afirmando que “a Igreja católica, longe de constituir um elemento atávico no processo de construção das sociedades modernas e seculares, revelou-se ator importante deste mesmo processo, que a envolve e, ao mesmo tempo, modifica-se por esse envolvimento”¹⁶³. Para as autoras, essas contínuas remodelações, que eram necessárias para que a Igreja se mantivesse influente e adaptada “às transformações em outras esferas da realidade”, são notáveis nas bulas e encíclicas papais do século XIX, notadamente dos papas Gregório XVI (1831-1845), Pio IX (1846-1878) e Leão XIII (1878-1903). Além de definir as estratégias de ação¹⁶⁴ da Igreja, demarcando sua “capacidade de atualização, seja em termos normativos, seja, sobretudo, no que concerne às estratégias utilizadas para se manter

¹⁵⁹ SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. O paradigma tridentino e a Igreja Católica no Brasil oitocentista: modernidade e secularização. *Reflexão*, v. 42, n. 2, 2017, pp. 161-181.

¹⁶⁰ Ibid.

¹⁶¹ Ibid.

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ CLOCLET DA SILVA, Ana Rosa; DA COSTA, Estela Maria Frota. A Igreja Católica perante a Modernidade: uma análise das encíclicas papais no século XIX. *Estudos da Religião*, vol. 35, n. 2, 2021, pp. 331-358.

¹⁶⁴ CLOCLET DA SILVA, Ana Rosa; DA COSTA, Estela Maria Frota. A Igreja Católica perante a Modernidade: uma análise das encíclicas papais no século XIX. *Estudos da Religião*, vol. 35, n. 2, 2021, pp. 331-358.

influyente e atuante”, elas permitem entender a maneira como a hierarquia católica recepcionava e interpretava “o mundo ao seu redor”¹⁶⁵.

Nos posicionamentos dos papas Gregório XVI (1831-1845) e Pio IX (1846-1878), Cloclet e Costa observam que há uma forte tendência reativa da Igreja Católica em relação ao avanço da modernidade política. Como exemplo, pode-se citar a encíclica *Mirari Vos* (1832) emitida por Gregório XVI e considerada “a primeira sistematização das condenações da Igreja Católica em relação ao mundo moderno”¹⁶⁶. Outro documento papal que marcou esse período foi a bula *Quanta Cura* e seu anexo, o *Syllabus Errorum*, emitida pelo papa Pio IX em 1864, onde foram destacados os “erros” da época e a condenação às doutrinas consideradas ameaçadoras para a Igreja. O documento foi utilizado como base para a comissão teológica que preparou as discussões do Concílio Vaticano I (1869-1870)¹⁶⁷. Este reforçaria ainda mais o movimento ultramontano, retomando diretrizes tridentinas e culminando na proclamação da infalibilidade papal. Já em relação a Leão XIII, há uma maior abertura “no sentido de redefinir a missão da Igreja perante a sociedade moderna e secular”. Para as autoras, isso se expressa nas diferenças entre o discurso de Leão XIII e os de seus predecessores, o qual adota um tom menos autoritário e condenatório, “ênfatizando a estratégia da adaptação e da conciliação dos valores cristãos à sociedade moderna”¹⁶⁸. Assim, destaca-se não só a capacidade, mas a necessidade da Igreja de se adaptar ao cenário daquele século.

Na França, a tendência ultramontana ganhou espaço aos poucos. Ela teve que conviver com os movimentos revolucionários de 1830 e 1848, com a oposição do liberalismo e com a forte e longa tradição galicana do país, que ia de encontro à crescente centralização em torno da figura do papa. Roger Price destaca a defesa de proposições galicanas por parte de sucessivos arcebispos de Paris (Denis-Auguste Affre, 1839-1848; Marie-Dominique-Auguste Sibour, 1848-1857; François-Nicholas-Madeleine Morlot, 1857-1863; Georges Darboy 1863-1871). Dentre esses, Dom Marie-Dominique-Auguste Sibour, que esteve à frente do arcebispado de Paris entre 1848 e 1857, se destaca como um verdadeiro combatente do ultramontanismo, descrevendo-o como “anarquia e teocracia, ainda mais perigosas para o Estado do que para a

¹⁶⁵ Ibid.

¹⁶⁶ Ibid.

¹⁶⁷ Ibid.

¹⁶⁸ Ibid.

Igreja”¹⁶⁹. Sua voz não foi a única. Galicanos, liberais e anticlericais confrontavam uma Igreja em crise e alertavam sobre o perigo que o “absolutismo papal”¹⁷⁰ representava para o país.

Enquanto enfrentavam tais questões, os clérigos alinhados ao ultramontanismo buscaram, de diversas formas, maximizar sua influência na sociedade francesa. O crescimento no número de ordens e congregações ligadas à Roma refletiu-se num investimento crescente na educação seminarística; além disso, a presença dos jesuítas e dos lazaristas nos seminários franceses formava uma nova geração de padres alinhada ao ultramontanismo¹⁷¹. Somava-se a isso sua atuação no interior da França através das missões religiosas: “vestindo os seus hábitos religiosos, treinados para se portarem sempre com dignidade e modéstia, ofereceram um meio pelo qual a Igreja poderia reforçar a sua presença e afirmar uma poderosa influência cultural”, ao passo em que despertavam novas vocações e recrutavam noviços “dispostos a empenhar-se em uma vida de pobreza, castidade e obediência, como meio de alcançar o caminho da perfeição”¹⁷².

Por sua vez, as congregações femininas, distribuídas na educação primária, nos hospitais e nas obras de caridade, proporcionavam um meio direto e prático de atuação da Igreja na sociedade, constituindo “o sinal mais potente do renovado dinamismo da Igreja”¹⁷³. O papel de intermediação que congregações femininas realizavam entre a Igreja Católica e os seus assistidos ganhou uma importância crescente na conjuntura da reforma ultramontana. As escolas passaram mais do que nunca a ser um espaço privilegiado para a transmissão dos ideais católicos: “é toda uma cultura católica, com as suas temporalidades, os seus ritos e os seus valores que se transmite nas instituições dirigidas pelas congregações”¹⁷⁴. No meio eclesiástico, o trabalho das organizações era profundamente reconhecido e valorizado. Em 1840, o papa Gregório XVI reconhecia o empenho das Filhas da Caridade e dos demais institutos por oferecerem “um alegre espetáculo para o mundo católico”:

[...] vivendo juntas segundo as regras de S. Vicente de Paulo ou em outros institutos aprovados, e distinguindo-se pelo esplendor das virtudes cristãs, dedicam-se todas tenazmente a dissuadir mulheres do caminho da perdição ou a educar as meninas à religião, à sólida piedade ou a trabalhos adaptados à sua condição, ou a aliviar os

¹⁶⁹ PRICE, Roger. *Religious renewal in France, 1789-1870: The Roman Catholic Church between Catastrophe and Triumph*. p. 77. Aberystwyth, United Kingdom: Palgrave Macmillan, 2018, p. 77.

¹⁷⁰ PRICE, Roger. *Religious renewal in France, 1789-1870: The Roman Catholic Church between Catastrophe and Triumph*. p. 77. Aberystwyth, United Kingdom: Palgrave Macmillan, 2018, p. 102.

¹⁷¹ Ibid.

¹⁷² PRICE, Roger, *ibid.*

¹⁷³ PRICE, Roger. *Religious renewal in France, 1789-1870: The Roman Catholic Church between Catastrophe and Triumph*. p. 77. Aberystwyth, United Kingdom: Palgrave Macmillan, 2018, p. 41.

¹⁷⁴ JUSSEAUME, Anne; SCHOLL, Sarah. Les transmissions religieuses face à la sécularisation, *Histoire de l'éducation*, 155, 2021, 9-23.

sofrimentos do próximo, sem se deterem pela natural fragilidade do sexo ou pelo temor de algum perigo.¹⁷⁵

As congregações refletiram a grande importância que as mulheres tiveram para o catolicismo a partir do século XIX. Para Langlois, a feminização do catolicismo na França foi acompanhada da *feminização da piedade* e da *feminização da prática*. A primeira devia muito ao incentivo e crescimento do culto mariano. Visões e aparições de Maria marcaram a religiosidade francesa no oitocentos e algumas dessas experiências místicas, que serão abordadas adiante, foram vividas por três Filhas da Caridade. No que se refere à prática, as mulheres, leigas ou religiosas, congregadas ou não, foram centrais para o catolicismo francês desse período. Mais que isso, suas atividades em associações filantrópicas atenderam muitas demandas que a assistência social do estado não conseguia responder¹⁷⁶.

Papa Pio IX (1792-1878), marcadamente ultramontano e devoto de Maria desde a infância, estimulou as devoções marianas durante seu papado (1846-1878). Na França, a “explosão” do culto mariano foi fortalecida pela aparição de Nossa Senhora para dois pastorinhos em La Salette em 1846 e por uma vasta produção devocional centrada na figura de Maria. Estátuas, hinos e produções iconográficas exaltavam a mãe de Jesus como intercessora entre os homens e seu filho¹⁷⁷ e a corroboravam como um modelo feminino a ser seguido. Amparado na virgindade, maternidade e santidade, era “um modelo de perfeição inatingível [...], mas isso não impediu que a Igreja o utilizasse como baliza para orientar comportamentos, especialmente no catolicismo oitocentista, marcado como o século de Maria”¹⁷⁸.

O ultramontanismo alcançou o catolicismo a nível mundial, “tendo como política expansionista a formação de novos bispos sob os ideais ultramontanos, bem como pelo uso de congregações religiosas que expandissem esses ideais”¹⁷⁹. Através da circulação mundial das congregações, a Igreja visava a conquista de novos espaços. Como ressalta Leonardi, “para retomar espaços perdidos com a progressiva secularização dos estados, ganhar novos territórios pouco ou inexplorados e centralizar o poder e a obediência ao papa, uma das ações da Santa Sé

¹⁷⁵ Papa Gregório XVI, *Probe Noste*, 15/08/1840 *apud* LAGE, Ana Cristina Pereira. *Conexões Vicentinas: particularidades políticas e religiosas da educação confessional em Mariana e Lisboa oitocentista*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011, p. 61.

¹⁷⁶ CURTIS, Sarah A. *Charitable ladies: Gender, class and religion in mid nineteenth-century Paris*. *Past & Present*, n. 177, 2002.

¹⁷⁷ PRICE, Roger. *Religious renewal in France, 1789-1870: The Roman Catholic Church between Catastrophe and Triumph*. p. 77. Aberystwyth, United Kingdom: Palgrave Macmillan, 2018, p. 85.

¹⁷⁸ SOUZA, Melina Teixeira. *A missão escrita: aventuras e travessias de irmã Dubost na universalização da Companhia vicentina (Mariana-MG, 1848-1858)*. Tese (doutorado). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2020, p. 147.

¹⁷⁹ GOMES FILHO, Robson Rodrigues. Ultramontanismo e a reação católica à modernidade no século 19. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, vol. 76, 2023, p. 230.

era estimular a missão *ad gentes* destinada a evangelizar/educar os povos”¹⁸⁰. Nesse contexto, a Congregação das Filhas de Caridade desempenhou um papel relevante, pois se lançou, no século XIX, a todos os continentes. O impulso expansionista se deu sob o governo de Jean-Baptiste Étienne, que esteve à frente da organização no auge das transformações gerais da Igreja Católica. A seguir, abordaremos a dinâmica congregacional durante seu superiorato.

1.4 Lutar as batalhas do Senhor: a expansão vicentina no século XIX

Suas casas se multiplicam por todos os lados. Logo as fronteiras da França desaparecem e as Filhas da Caridade se espalham por todos os países da Europa. Isso não é tudo. As ondas e os perigos do mar já não são obstáculos capazes de resistir ao impulso misterioso que as leva às regiões mais remotas da Terra. Os hereges e infiéis, os bárbaros e as nações civilizadas, todos saúdam sua aproximação com deleite. Eles as recebem com alegria e lhes dão estima, confiança e veneração. Este é um espetáculo novo... A história da Igreja não oferece nenhum [espetáculo] semelhante, desde a sua origem até os nossos dias. Anuncia-se um misterioso desígnio da Providência: o de utilizar a sua Companhia assim espalhada por todo o mundo, como uma imensa rede de caridade, para capturar a multidão de almas e conduzi-las ao rebanho do Salvador.¹⁸¹

Assim Jean-Baptiste Étienne descrevia, em uma circular de 27 de setembro de 1855, a grande expansão da Congregação das Filhas da Caridade naquele período. Elas rompiam os limites da Europa e se lançavam à missão em outros continentes. Já haviam alcançado os *quatro cantos do mundo*, como ressalta Ana Lage¹⁸². Sua presença nesses lugares se traduzia na fundação de escolas, de asilos e no trabalho nos hospitais. Padre Étienne tinha razão quando chamava a obra da Companhia de “imensa rede de caridade” formada ao redor do mundo. Através das obras, elas levavam aos “hereges” e “infiéis” a palavra da Igreja Católica, num período em que a instituição tinha que lidar com a profusão de discursos anticlericais, com o avanço do liberalismo, da secularização dos Estados e com o fortalecimento do protestantismo, que há séculos havia negado a “homogeneidade do discurso cristão”¹⁸³ e o poder da Igreja Católica de ser a única capaz de interpretar a mensagem divina.

Padre Étienne também estava certo ao afirmar que a história da Igreja não oferecia nenhum espetáculo semelhante àquele vivido no século XIX pelas Filhas da Caridade, o que

¹⁸⁰ LEONARDI, Paula. Igreja Católica e educação feminina: uma outra perspectiva. *Revista Histedbr on-line*, vol. 9, n. 34, p. 182.

¹⁸¹ Circulaire de 27 septembre 1855 *apud* UDOVIC, Edward R. *Jean-Baptiste Étienne and the Vincentian Revival*. Chicago: Illinois: Vincentian Studies Institute Monographs, 2001, p. 261.

¹⁸² LAGE, Ana Cristina Pereira. *Conexões Vicentinas: particularidades políticas e religiosas da educação confessional em Mariana e Lisboa oitocentista*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011, p. 16.

¹⁸³ SOUZA, Melina Teixeira. *A missão escrita: aventuras e travessias de irmã Dubost na universalização da Companhia vicentina (Mariana-MG, 1848- 1858)*, p. 29.

pode ser estendido ao panorama mais geral das congregações católicas femininas. Seu superiorato se deu justamente quando a França vivia o “triunfo”¹⁸⁴ das congregações. Elas nunca tinham sido tão numerosas e nem alcançado tantos lugares. De fato, a Congregação das Filhas da Caridade era uma das maiores da França nesse contexto, mas as etapas de expansão numérica seguida pela internacionalização para outros países foram vividas por muitas outras; como sublinha Colombo, “foi, de fato, uma epopeia feminina inédita, que não encontra equivalência na história religiosa mundial”¹⁸⁵.

Jean-Baptiste Étienne foi eleito superior geral em 04 de agosto de 1843, aos 42 anos. Seu governo foi marcado por um desejo de retorno à “prática exata de todas as regras dadas por São Vicente, o retorno puro e simples aos antigos costumes”¹⁸⁶ após os abalos revolucionários. Para padre Étienne, o que assegurava a existência de uma comunidade religiosa era manter conservado o espírito que a inspirou. Udovic afirma que o padre entendia que “o seu papel como superior geral das Filhas da Caridade e da Congregação da Missão” conferia-lhe a “autoridade de São Vicente de Paulo”. Essa autoridade implicava a responsabilidade de “guardar o depósito da fé vicentina tal como se encontrava no espírito primitivo”¹⁸⁷. Assim, ele estava investido de uma autoridade que o responsabilizava tanto de seguir o exemplo do fundador, como de estimular as irmãs a se espelharem nas primeiras Filhas da Caridade, de modo a assegurar a continuidade e a coesão da Companhia vicentina.

Como a observância do espírito primitivo era o objetivo almejado, padre Étienne iniciou uma “obra de restauração” com o fim de coibir alguns abusos na Companhia. Uma de suas medidas foi limitar os livros religiosos lidos pelas irmãs, uma vez que “em muitas casas, as Filhas da Caridade se permitiam inescrupulosamente ler publicações recentes que poderiam distorcer o seu julgamento, alterar nelas o espírito da vocação”¹⁸⁸. A inserção, nas casas congregacionais, de livros voltados à vida interior e contemplativa era considerada uma “desordem” e um “perigo”, pois podia despertar nas vicentinas o desejo de viver uma forma religiosa incompatível com o serviço ativo. O padre tratou ainda de estabelecer, inspirado nas prescrições de leitura da época de São Vicente, um catálogo com as únicas obras permitidas às

¹⁸⁴ LANGLOIS, Claude. Le Catholicisme au féminin. *Archives de sciences sociales des religions*, n. 57, p. 29-53, 1984.

¹⁸⁵ COLOMBO, Maria Alzira da Cruz. As congregações religiosas femininas francesas frente às opções de Secularização ou Exílio na França da Terceira República. *Pro-posições*, v. 28, n. 3, 2017, p. 383.

¹⁸⁶ *Vie de M. Étienne XIV^e supérieur général de la Congrégation de la Mission et de la Compagnie des Filles de la Charité par Un Prêtre de la Mission*. Paris: Gaume et Cie, libraires-éditeurs, 1881, p. 203.

¹⁸⁷ UDOVIC, Edward R. Jean-Baptiste Étienne, C.M. and the Restoration of the Daughters of Charity. *Vincentian Heritage Journal*, vol. 31, 2012, p. 17.

¹⁸⁸ *Vie de M. Étienne XIV^e supérieur général de la Congrégation de la Mission et de la Compagnie des Filles de la Charité par Un Prêtre de la Mission*. Paris: Gaume et Cie, libraires-éditeurs, 1881, p. 211.

irmãs, que assegurariam a uniformidade dos seus pensamentos e dos “sentimentos sobre a perfeição do seu santo estado”¹⁸⁹.

Em levantamento realizado por Lage, podemos observar que a leitura recomendada às Filhas da Caridade orbitava principalmente em torno da vida dos santos e dos textos sobre a própria congregação. As cartas e conferências de Vicente de Paulo se destacam dentre as recomendações, bem como a leitura dos Anais da Congregação da Missão. Este último servia para as irmãs se manterem informadas sobre o andamento das obras congregacionais ao redor do mundo. Ao lado da leitura prescrita, ordenava-se que os livros permitidos deveriam fazer parte do acervo das vicentinas onde quer que elas se estabelecessem, como as Conferências de Vicente de Paulo e dos demais superiores e diretores; os documentos institucionais como as cartas circulares; *A vida de São Vicente* de autoria de Louis Abelly; meditações, anuários e formulários utilizados pelas irmãs e notícias sobre a medalha milagrosa¹⁹⁰.

As medidas para restaurar a uniformidade da formação espiritual das vicentinas foram acompanhadas de iniciativas para restabelecer a unidade no governo da congregação. Em sua primeira circular às irmãs, quando detalhou os planos de governo, padre Étienne deu a conhecer a falha comunicacional entre as casas distantes e o centro congregacional. Algumas irmãs estavam negligenciando a comunicação escrita com os superiores gerais, “seja para informar sobre seu trabalho ou para pedir conselhos sobre assuntos importantes”, o que acabava lhes afastando “da autoridade de seus legítimos governantes”¹⁹¹. Assim, o superior geral agia para reforçar a unidade entre a congregação e a rígida hierarquia que a compunha.

O funcionamento da congregação no tempo dos fundadores serviu como o modelo a ser aplicado no seu superiorato. Na mesma circular, padre Étienne advertiu para o costume corrente entre as irmãs de rever e visitar a família com frequência: “a facilidade com que seus desejos até então haviam sido atendidos multiplicou os pedidos e incentivou a desordem”, visto que elas só poderiam ser autorizadas a visitar os familiares em casos excepcionais. Coibindo tal prática, ele lembrou às irmãs que “no passado era inédito que alguém voltasse para os pais. A falta de clausura da vossa Companhia não é motivo que as autorizem a reaparecer em um mundo ao qual já não pertencem”¹⁹². Padre Étienne também ordenou que as irmãs mantivessem uma correspondência mínima com seus familiares, denotando o rompimento das relações com

¹⁸⁹ *Vie de M. Étienne...*, *ibid.*, p. 211.

¹⁹⁰ LAGE, Ana Cristina Pereira. *Conexões Vicentinas: particularidades políticas e religiosas da educação confessional em Mariana e Lisboa oitocentista*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011, pp. 244-245.

¹⁹¹ *Vie de M. Étienne...*, *ibid.*, p. 213.

¹⁹² Circulaire du 4 août 1844 aux Filles de la Charité apud *Vie de M. Étienne...*, *op. cit.*, p. 219.

o mundo que antecedia a entrada na congregação. A partir do momento em que se tornavam vicentinas, as irmãs deveriam ter como família a própria Congregação, se referindo às outras congregadas como irmãs e aos superiores como “pai” e “mãe”. Ao lado da limitação do contato, padre Étienne orientou que as irmãs se mantivessem alheias às pessoas e aos assuntos externos. Isso significava não se envolver em discussões políticas, não ler jornais e não manter relações com pessoas do mundo¹⁹³.

Padre Étienne também foi responsável por incentivar a participação das superiores locais distantes nos retiros anuais das Filhas da Caridade. Dizia ele: “resolvi chamar todos os anos um certo número de superiores de casas distantes de Paris para a Casa Mãe, para participarem dos exercícios do retiro e reentrarem no espírito do seu estado na mesma fonte de onde o tiraram pela primeira vez”¹⁹⁴. Para ele, o retiro anual era “o meio mais poderoso de manter em todas as casas a prática das regras, o amor à vocação e, conseqüentemente, o espírito primitivo da Companhia”¹⁹⁵. Aqui se evidencia a pertinência de uma prática já exercida pelos jesuítas há alguns séculos, como destaca Castelnau-L’Estoile: o retiro espiritual anual como uma estratégia de retorno e reconexão com a Casa Mãe¹⁹⁶. A reconexão com o lugar de onde emanavam as diretrizes vicentinas fortaleceria as práticas das irmãs distantes, mantendo nelas o “fervor” de suas vocações e a união necessária para a manutenção da obra.

Algumas regras importantes permeavam a realização desses retiros e foram relembradas por padre Étienne na circular de 26 de maio de 1844. Conforme pregavam as *Regras* das irmãs, os exercícios espirituais eram dados por um lazarista, que devia ser previamente indicado pelo superior geral para realizar a atividade. Sua função era guiar “cada uma das irmãs no espírito da vocação, esclarecer suas dúvidas de consciência, indicar-lhes os meios a seguir para avançar no caminho da perfeição e cumprir bem os seus deveres”¹⁹⁷. As confissões, parte fundamental dos retiros, eram igualmente objeto de cuidado por padre Étienne. Era também necessária uma prévia autorização do superior geral para realizar o papel de confessor das irmãs: “as mesmas regras comuns as proíbem de pedir confissão a qualquer pessoa que não seja a designada pelo superior geral. Portanto, não bastava ser missionário para poder ouvir a confissão de uma Filha da Caridade”. A ênfase nas proibições e nos limites que envolviam a prática confessional era essencial para “não dar lugar a graves abusos” que deviam ser prevenidos¹⁹⁸. Os missionários

¹⁹³ *Vie de M. Étienne...* ibid., pp. 213-215.

¹⁹⁴ *Vie de M. Étienne...* ibid., pp. 213-215.

¹⁹⁵ *Recueil des principales circulaires...* ibid., pp. 46-47.

¹⁹⁶ CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte, op. cit.

¹⁹⁷ *Recueil des principales circulaires...* ibid.

¹⁹⁸ *Recueil des principales circulaires...* ibid., p. 47.

tinham que evitar, ainda, tratar das questões espirituais das Filhas da Caridade fora do confessional e do momento específico de direção espiritual. O lazarista responsável por conduzir as atividades dos retiros deveria sempre portar-se com decência e dar bom exemplo. Era-lhe exigida uma constante autovigilância, devendo evitar contatos desnecessários com as irmãs e “quaisquer conversas que sejam estranhas ao ministério que exerce”¹⁹⁹.

A constante autovigilância dos lazaristas nas relações com as irmãs deveria ser estendida para além dos retiros. Até os contatos mais cotidianos, inevitáveis pela ligação entre as duas congregações, tinham que ser limitados. Era proibido aos padres manter qualquer conduta com as Filhas da Caridade que destoasse das virtudes de um “verdadeiro filho de São Vicente”. Para padre Étienne, o distanciamento era necessário para que a relação de confiança entre as irmãs e os lazaristas não fosse rompida: “será fácil obter esse resultado”, orientava padre Étienne, “se as visitas forem raras, se tiverem sempre uma finalidade útil, se se realizarem de acordo com as regras, ou seja, com a autorização do superior, e se forem feitas com os devidos cuidados que deve sempre acompanhar o missionário nas conversas com pessoas do sexo [oposto]”²⁰⁰.

Durante seu superiorato, padre Étienne manteve uma relação de proximidade com a Santa Sé e com Pio IX, mesmo que essa relação não tenha sido poupada de alguns “mal-entendidos”²⁰¹. No que se refere mais propriamente às Filhas da Caridade, essa proximidade pode ser especialmente percebida quando se trata da sanção de Pio IX sobre as várias experiências místicas vividas por algumas Filhas da Caridade e a rápida autorização papal às devoções iniciadas por elas naquele século.

Em 1830, as aparições da Virgem para Catherine Labouré (1806-1876)²⁰², então postulante à Filha da Caridade, inauguraram um ciclo de aparições marianas na congregação.

¹⁹⁹ *Recueil des principales circulaires...* ibid., p. 46-52.

²⁰⁰ *Recueil des principales circulaires...* ibid., p. 46-52.

²⁰¹ Os debates sobre a possibilidade de se proclamar o dogma da infalibilidade papal começaram antes mesmo do Concílio Vaticano I. Essas discussões tomaram conta do ambiente católico da França, e enquanto muitos clérigos antecipadamente se posicionavam contra ou a favor do dogma, padre Étienne preferiu manter-se, inicialmente, neutro, aconselhando que os lazaristas fizessem o mesmo. Com o desenrolar dos debates nas sessões finais do Concílio, Étienne escreveu a Pio IX assegurando seu posicionamento favorável ao dogma, o que não lhe poupou das críticas pelo prolongado silêncio anterior, ainda mais tendo em vista que, como lembra Udovic, “numa atmosfera de ultramontanismo superaquecido, uma posição neutra sobre essa questão já não era sustentável dentro ou fora do Concílio”. Cf. UDOVIC, Edward R. *Jean-Baptiste Étienne and the Vincentian Revival*. Chicago: Illinois: Vincentian Studies Institute Monographs, 2001, p. 274.

²⁰² Catherine Labouré nasceu em 2 de maio de 1806 em Fain-lès-Moutiers, na França. Em maio de 1830, aos 23 anos, ingressou no seminário das vicentinas em Paris, depois de três meses como postulante. Em janeiro de 1831, adquiriu o hábito de Filha da Caridade; cinco anos depois de passar pelo período de vocação, proferiu os votos, em maio de 1835. Serviu como irmã vicentina em um asilo de idosos em Enghien, exercendo funções modestas “na cozinha, na lavanderia, no curral”. É descrita pelas diretoras da Congregação como uma irmã de caráter bom, com piedade e virtude, forte, de estatura mediana. As aparições só foram atribuídas à Catherine Labouré em 1878, depois de sua morte. Até então, a irmã permaneceu anônima. Cf. BREJON DE LAVERGNÉE, Matthieu. *Le temps des cornettes: Histoire des Filles de la Charité XIXe-XXe siècle*. Paris: Fayard, 2018. A principal obra que divulga os acontecimentos, escrita por seu diretor espiritual, padre Aladel, não revela sua identidade. Apenas

Antes mesmo da aparição de Nossa Senhora das Graças, Catherine já havia relatado visões com Jesus Cristo e com São Vicente de Paulo; a visão com o último coincide com o fato de que, naquele mesmo ano, as relíquias do santo foram transferidas da Catedral de Notre-Dame para a Capela da Casa Mãe dos lazaristas²⁰³. A vicentina relatou que a Virgem teria surgido diante dela por três vezes entre julho e novembro de 1830. Na primeira vez, um anjo a teria conduzido à capela da Casa Mãe das Filhas da Caridade. Lá, Nossa Senhora teria aparecido adornada por um manto branco, com um véu azul, alertando-lhe de que os tempos eram “desastrosos” e que “grandes provações” estavam por vir sobre a França²⁰⁴.

Na segunda aparição, Maria teria surgido diante de Catherine mostrando-lhe uma medalha. Na imagem, a Virgem estaria sobre um globo; de suas mãos teriam surgido raios luminosos que se concentravam na parte do globo correspondente à França. Ao redor da imagem, escrita em letras douradas, estavam as palavras: *Ó Maria concebida sem pecado, rogai por nós que recorremos a vós*. No reverso da imagem, a letra M se juntava a uma cruz, tendo abaixo o coração de Jesus e Maria, “o primeiro cercado por uma coroa de espinhos, o outro transpassado por uma espada”²⁰⁵. A Virgem teria ordenado que uma medalha fosse cunhada naquele modelo, garantindo proteção àqueles que a usassem e repetissem a oração ensinada. Na terceira aparição, Maria teria reforçado a ordem anterior que havia dado à Catherine Labouré. Nesse ponto, convém destacar que o simbolismo da imagem do globo sob os pés de Nossa Senhora das Graças, com os raios emanando de suas mãos em direção à França, serviria à congregação para justificar sua expansão pelo mundo. Para Lage, a disposição dos elementos na imagem da medalha sugeria que a França “teria um grande papel na divulgação do cristianismo, e isto aconteceria pelas mãos das Filhas da Caridade e pela divulgação da Medalha Milagrosa”²⁰⁶.

A devoção encontrou terreno fértil para prosperar na França. As primeiras medalhas foram cunhadas em 1832 e amplamente difundidas. A recente epidemia de cólera naquele

alguns membros da Congregação sabiam que a jovem noviça do seminário das Filhas da Caridade, a quem eram atribuídas as visões com Maria, era, de fato, Catherine. Ela morreu aos 70 anos, 46 dos quais dedicados à Congregação. Cf. ALADEL, M. *The Miraculous Medal. Its origin, history, circulation, results*. Philadelphia: H.L. Kilner & Co., 1880.

²⁰³ ALADEL, M. *The Miraculous Medal. Its origin, history, circulation, results*. Philadelphia: H.L. Kilner & Co., 1880, pp. 49-58.

²⁰⁴ ALADEL, M. *The Miraculous Medal. Its origin, history, circulation, results*. Philadelphia: H.L. Kilner & Co., 1880, pp. 49-58.

²⁰⁵ ALADEL, M. *The Miraculous Medal. Its origin, history, circulation, results*. Philadelphia: H.L. Kilner & Co., 1880, p. 52.

²⁰⁶ LAGE, Ana Cristina Pereira. *Conexões Vicentinas: particularidades políticas e religiosas da educação confessional em Mariana e Lisboa oitocentista*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011, p. 180.

mesmo ano, as crises políticas da década de 1830 e a intensificação mais geral do culto mariano no século XIX contribuíram para sua difusão. A ela, foram atribuídas inúmeras conversões “de cristãos descuidados, pecadores endurecidos, protestantes, ímpios e até judeus”²⁰⁷. Em 1836, sua difusão já tinha se dado por todo o território francês e começava a alcançar outros países da Europa. Milhares de cópias de livretos que relatavam as visões eram vendidas, o que aponta para a rapidez com que o culto foi aceito e estimulado pelos eclesiásticos, apesar de ter recebido a aprovação apenas do arcebispo de Paris até então²⁰⁸.

Em 1840, outra postulante, Justine Bisqueyburu²⁰⁹, relatou ter visto a Virgem Maria em diversas ocasiões. Na primeira delas, em 28 de janeiro de 1840, a Virgem teria aparecido silenciosa, “com um longo vestido branco”, coberto por um manto azul, com os cabelos à mostra, de pés descalços e segurando nas mãos “um coração do qual se projetava na parte superior abundantes chamas”²¹⁰. Essa mesma visão teria se repetido cinco vezes enquanto Justine era noviça. Em outra aparição, em 08 de setembro de 1840, a Virgem teria surgido segurando um escapulário verde com a imagem da aparição anterior de um lado e, de outro, “um coração todo em chamas com raios mais brilhantes que o sol e transparentes como um cristal”²¹¹. Ao redor do coração, formava-se a seguinte inscrição: *Coração Imaculado de Maria, rogai por nós agora e na hora de nossa morte*. A postulante confidenciou as visões ao superior geral e ao seu diretor espiritual, mas somente em 1870 o procurador geral da Congregação da Missão, padre Borgogno, relataria o caso a Pio IX, que prontamente autorizou às irmãs a confecção e distribuição do escapulário verde²¹².

Já em julho de 1846, Apolline Andriveau²¹³ alegou ter tido visões com Jesus. Suas experiências foram detalhadamente confidenciadas ao padre Étienne. Jesus teria aparecido segurando um escapulário vermelho, “suspenso por duas fitas de lã da mesma cor”²¹⁴. Em uma

²⁰⁷ ALADEL, M. *The Miraculous Medal. Its origin, history, circulation, results*. Philadelphia: H.L. Kilner & Co., 1880, p. 61.

²⁰⁸ O principal divulgador dos acontecimentos e do culto à medalha milagrosa foi o diretor espiritual de Labouré, padre Aladel. Em 1947, Catherine Labouré foi canonizada pelo papa Pio XII.

²⁰⁹ Justine Bisqueyburu nasceu em 1817 em Mauléon, na França. Ingressou na Congregação como postulante em 1837, tornando-se Filha da Caridade em 1839. Entre 1839 e 1868, serviu como missionária na França, Constantinopla, Argélia e Itália. Retornou à França em 1868, servindo em um hospital em Carcassone até sua morte em 1903. Cf. RYBOLT, John E. *The Vincentians: A General History of the Congregation of the Mission: Volume 4 – Expansions and reactions 1843-1878*. New York: New City Press, 2009.

²¹⁰ RYBOLT, John E., *ibid.*, pp. 87-90.

²¹¹ RYBOLT, John E., *ibid.*, pp. 87-90.

²¹² RYBOLT, John E., *ibid.*, pp. 87-90.

²¹³ Apolline Andriveau nasceu em 1801 em Saint-Pourçain-sur-Sioule, na França. Ingressou na Companhia das Filhas da Caridade em 1833, aos 23 anos. Atuou como irmã vicentina em Saint Jean de Troyes. Em fevereiro de 1895, a irmã faleceu em Montolieu, aos 84 anos. Cf. *The Vincentians: A General History of the Congregation of the Mission: Volume 4 – Expansions and reactions 1843-1878*. New York: New City Press, 2009.

²¹⁴ UDOVIC, Edward R. *Jean-Baptiste Étienne and the Vincentian Revival*. Chicago: Illinois: Vincentian Studies Institute Monographs, 2001, p. 254-255.

das extremidades, via-se a imagem de Jesus crucificado e, ao pé da cruz, um azorrague e um martelo, “os instrumentos mais dolorosos da Paixão”²¹⁵. Ao redor do crucifixo, a inscrição: *Santa Paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo, salva-nos*. Na outra extremidade, apareciam próximos o coração de Jesus e o de Maria, com uma cruz entre ele e envoltos pelas palavras *Sagrado Coração de Jesus e Maria, proteja-nos*. A visão teria continuado a se repetir para Apolline nos meses seguintes. Em outro momento, quando se comemorava a festa do Triunfo da Cruz, Jesus teria aparecido dizendo-lhe que “só os sacerdotes da Missão devem conferir este escapulário [...] Todos os que usarem um por eles abençoado receberão toda sexta-feira a remissão dos seus pecados e um grande aumento de fé, caridade e esperança”²¹⁶. As aparições relatadas por Apolline Andriveau deram origem ao Escapulário da Paixão e coube aos missionários lazaristas divulgarem a nova devoção²¹⁷.

Dentre as três vicentinas, apenas Labouré foi canonizada. No entanto, destaca-se, nas três aparições, a semelhança entre as visões das irmãs, o fato de terem dado origem a novas devoções e o rápido reconhecimento oficial dos acontecimentos por parte da Santa Sé. Embora o caso de Catherine Labouré tenha acontecido no superiorato do antecessor de padre Étienne, ele incentivou a devoção à medalha milagrosa, a reconhecendo como um sinal da divina providência “precisamente no momento em que graves acontecimentos revolucionários” abalavam a Europa e prenunciavam “grandes infortúnios para a Igreja”²¹⁸. O sinal indicaria que “a bondade divina”, por intermédio da Santíssima Virgem, não permitiria que as duas famílias vicentinas pudessem perecer em meio aos infortúnios²¹⁹. O próprio padre Étienne, ao tratar desses acontecimentos, alude para o fato de que eles aconteceram em momentos de crise política e religiosa na Europa e particularmente na França, quando a Igreja se via ameaçada por “doutrinas anárquicas” e “fatais” com o potencial de abalar os alicerces políticos e eclesiásticos²²⁰.

Além disso, na aparição para Labouré, a Virgem teria alertado que as convulsões políticas do período atingiriam a Igreja Católica²²¹. Nesse ponto, fica explícita a relação entre as mensagens provenientes das experiências místicas da irmã e os acontecimentos políticos da Revolução de Julho de 1830, que “não apenas derrubou os Bourbons, mas também desencadeou

²¹⁵ UDOVIC, Edward R. *Jean-Baptiste Étienne and the Vincentian Revival*. Chicago: Illinois: Vincentian Studies Institute Monographs, 2001, p. 254-255.

²¹⁶ UDOVIC, Edward R. *Jean-Baptiste Étienne and the Vincentian Revival*. Chicago: Illinois: Vincentian Studies Institute Monographs, 2001, p. 254-255.

²¹⁷ *Recueil des principales circulaires des Supérieurs Généraux de la Congrégation de la Mission*, vol. 3, p. 189.

²¹⁸ *Recueil des principales circulaires des Supérieurs Généraux de la Congrégation de la Mission*, vol. 3, p. 188.

²¹⁹ *Recueil des principales circulaires...*, p. 188.

²²⁰ *Recueil des principales circulaires...*, p. 188.

²²¹ ALADEL, M. *The Miraculous Medal: Its origin, history, circulation, results*. Philadelphia: H. L. Kilner & Co., 1880, pp. 49-58.

uma nova onda de anticlericalismo” na França²²². O clima de instabilidade política seria intensificado pela Revolução de 1848 e representava, no plano ideológico, as *doutrinas anárquicas e fatais* as quais se referia padre Étienne. Assim, as aparições, não só as que aconteceram entre as vicentinas, carregavam claramente um sentido político. As novas devoções que delas surgiram eram utilizadas estrategicamente pela Igreja e pelas congregações, com o intuito de espalhar a presença do catolicismo não só entre os crentes, mas inclusive entre os infiéis, a quem supostamente as devoções teriam o potencial de converter. Nos momentos de perturbação política, as aparições marianas pareciam se tonificar, o que acabava estabelecendo uma relação importante entre essas manifestações religiosas e as circunstâncias temporais. Muito embora padre Étienne dissesse com alguma frequência que o remédio para os “grandes infortúnios” que assolavam a Igreja era antes a oração e a penitência do que o envolvimento mais direto com questões políticas e quisesse atribuir ao escapulário vermelho “uma mensagem puramente devocional e decididamente apolítica”²²³, certo é que ele entendia o impacto político-religioso das novas devoções que estimulou.

A influência da medalha milagrosa marcou o desenvolvimento da congregação. As vicentinas se empenharam em fazer dela “um elemento poderoso” que ajudaria na “salvação dos povos e na edificação da Igreja”²²⁴. Para reforçar a atividade das irmãs no avivamento do culto mariano, padre Étienne autorizou a fundação da Associação das Filhas de Maria, grupo formado por meninas jovens, colocada sob o patrocínio da Imaculada Conceição e dotada de estatutos “cujos artigos tendem a inspirar o amor à virtude e o culto à Santíssima Virgem”²²⁵. O estatuto abordava as condições de admissão, a eleição dos diretores da associação e as obrigações das Filhas de Maria. Embora tenha começado a ser organizada por volta de 1834, sua oficialização só aconteceu em 1847, quando, na ocasião de uma viagem à Roma, padre Étienne obteve a permissão de Pio IX para “erigir canonicamente essa piedosa associação em todas as escolas dirigidas pelas Filhas da Caridade”²²⁶, dando reconhecimento oficial à fundação.

O responsável por inicialmente organizar a associação e submetê-la à aprovação do superior geral foi o padre Aladel. Com a sanção de Pio IX, a associação se multiplicou e, junto

²²² UDOVIC, Edward R. *Jean-Baptiste Étienne and the Vincentian Revival*. Chicago: Illinois: Vincentian Studies Institute Monographs, 2001, p. 151.

²²³ UDOVIC, Edward R. *Jean-Baptiste Étienne and the Vincentian Revival*. Chicago: Illinois: Vincentian Studies Institute Monographs, 2001, p. 254-255.

²²⁴ *Recueil des principales circulaires des Supérieurs Généraux de la Congrégation de la Mission*, vol. 3, p. 187.

²²⁵ *Vie de M. Étienne XIVe supérieur général de la Congrégation de la Mission et de la Compagnie des Filles de la Charité par Un Prêtre de la Mission*. Paris: Gaume et Cie, libraires-éditeurs, 1881, p. 251

²²⁶ *Vie de M. Étienne...*, *ibid.*, p. 253.

ao superior geral, padre Aladel encarregou-se de redigir os *Annales des Enfants de Marie* e, em 1851, o *Manuel des enfants de Marie*, contendo “uma coleção de orações e exercícios de piedade para uso especial das jovens associadas”²²⁷. As primeiras edições contaram com milhares de exemplares e posteriormente o manual foi reeditado, quando a associação se ampliou e passou a ser integrada por outras meninas que não eram alunas das vicentinas²²⁸. O manual, além de reger o funcionamento da associação, disciplinava a conduta das Filhas de Maria e funcionava como “um mecanismo para a instrumentalização contra os perigos do mundo”²²⁹. O disciplinamento do comportamento das associadas e o estímulo para que tivessem em Maria um modelo a ser seguido e adorado encontrava eco nas palavras do próprio padre Étienne. Ele considerava a associação como um poderoso meio a dispor de Deus para “regenerar os povos” e manter na prática das virtudes as moças jovens que “de outra forma, teriam sido vítimas da sedução do mundo”²³⁰. Para o superior geral, a existência das Filhas de Maria tinha uma dupla finalidade. Além de manter as jovens preservadas “da corrupção do século” e nelas despertar uma potencial vocação para Filhas da Caridade, serviria para que as associadas difundissem entre suas famílias, nas cidades e nas aldeias a palavra da Igreja Católica, reavivando os “hábitos religiosos” nesses espaços.

Com a proclamação do dogma da Imaculada Conceição em 1854 pelo papa Pio IX, o superior geral se empenharia ainda mais em fazer das suas organizações peças-chave na difusão do culto mariano. Através das cartas circulares, exortava as irmãs a instituírem a Associação das Filhas de Maria em todas as suas casas²³¹. O resultado foi a ampliação do grupo por todos os lugares onde as irmãs fundavam obras: “a Argélia, o Egito, a Síria, as duas Américas e mesmo a capital da China veem se multiplicar neles a geração casta e laboriosa das Filhas de Maria”²³². É perceptível, portanto, que a expansão dos empreendimentos vicentinos se dava sob o signo da devoção mariana. Além disso, como lembra Lage, a devoção à medalha representava um elo entre os vicentinos e os papas ultramontanos. Ao proclamar o dogma, Pio IX “arregimentou também a santa para mediar e defender as causas da Igreja Católica,

²²⁷ *Vie de M. Étienne...*, *ibid.*, p. 254.

²²⁸ LAGE, Ana Cristina Pereira. *Conexões Vicentinas: particularidades políticas e religiosas da educação confessional em Mariana e Lisboa oitocentista*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011, p. 183.

²²⁹ LAGE, Ana Cristina Pereira. *Conexões Vicentinas: particularidades políticas e religiosas da educação confessional em Mariana e Lisboa oitocentista*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011, p. 184.

²³⁰ *Vie de M. Étienne...* *ibid.*, p. 255.

²³¹ *Vie de M. Étienne...* *ibid.*, p. 255-256.

²³² *Vie de M. Étienne...* *ibid.*, p. 254.

especialmente para a expansão do ultramontanismo”²³³. Até mesmo para padre Étienne, o crescimento impressionante das Filhas da Caridade nesse século tinha como ponto de partida a medalha milagrosa. Segundo ele, de que forma, senão pelo favor divino da medalha milagrosa,

[...] podemos explicar o fato extraordinário dessas numerosas falanges de moças de todas as línguas e nações, que se seguem umas às outras, que se aglomeram no santuário onde a medalha milagrosa foi revelada e depois se espalham pelas aldeias e vilas, pelas cidades e pelo campo, exercendo um poder misterioso sobre as mentes e os corações em todos os lugares? [...] De que outra forma podemos explicar essas vocações que estão surgindo em massa em todos os níveis da sociedade e que agora são contadas aos milhares, esses desenvolvimentos extraordinários e inesperados nas obras que lhes foram confiadas, essas numerosas fundações que estão sendo feitas, por assim dizer, em menos tempo do que é necessário para contá-las?²³⁴

Mais uma vez, padre Étienne se refere à extensa presença feminina no ambiente missionário. Para ele, era um espetáculo nunca visto, que se apresentava diante de uma “Igreja atônita” com sua dimensão:

[...] legiões de moças, esquecendo a fraqueza e a timidez de seu sexo, revestindo-se do espírito e da generosidade de operárias apostólicas, atravessando os mares, enfrentando as ondas e as tempestades, armando suas tendas no meio de povos heréticos, infieis e bárbaros, para conquistá-los mais eficazmente para a verdade [...]. E isso não é tudo; que grito é esse dos povos de além-mar, que chamam as Filhas da Caridade para suas regiões remotas? Esses bispos, esse imperador, essas repúblicas que se agitam para atraí-las para si, que disputam a felicidade de possuí-las, que estão prontos a fazer qualquer sacrifício para persuadi-las a aceitar seus votos? Que movimento é esse em comunidades inteiras no norte da Europa, e até mesmo no norte da América, para obter o favor de serem incorporados à família de São Vicente e desfrutarem dos favores do céu que são sua herança? Quem poderia deixar de ver nisso o dedo de Deus, um grande plano da Providência sendo cumprido na família de São Vicente?²³⁵

Ao tratar do movimento expansionista das irmãs sob a direção do padre, Lage elenca os países que as receberam. Com base em suas informações, junto às de Charpy e Baeteman²³⁶, temos que, até 1842, as irmãs marcaram presença na Polônia (1652) – onde chegaram pouco tempo depois da criação da congregação – Suíça (1750), Estados Italianos (1778), Espanha (1790), Bélgica (1834), Turquia (1839) – primeiro lugar em que as irmãs se estabeleceram fora da Europa –, Grécia (1841) e Argélia (1842). De 1843 até 1874, período de governo do padre

²³³ LAGE, Ana Cristina Pereira. *Conexões Vicentinas: particularidades políticas e religiosas da educação confessional em Mariana e Lisboa oitocentista*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011, p. 181.

²³⁴ *Recueil des principales circulaires des Supérieurs Généraux de la Congrégation de la Mission*, vol. 3, p. 187.

²³⁵ *Recueil des principales circulaires...* ibid., p. 188.

²³⁶ Cf. BAETEMAN, J. *Les Filles de la Charité en missions a travers le monde* – Tome Premier, Missions D’Asie. Paris: G. Poussin, Editeur, Evreux, 1936; CHARPY, Elisabeth. *Brève histoire de la Compagnie des Filles de la Charité*, 1633-2004. [s.l.]: [s.n.], 2007; LAGE, Ana Cristina Pereira. *Conexões Vicentinas: particularidades políticas e religiosas da educação confessional em Mariana e Lisboa oitocentista*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

Étienne, as irmãs já haviam chegado em outros lugares: Egito (1844), México (1844), Cuba (1847), Inglaterra (1847), China (1848), Brasil (1849), Estados Unidos (1849), Áustria (1851), Chile (1853), Irlanda (1855), Inglaterra (1857), Portugal (1857), Peru (1858), Argentina (1859), Uruguai (1867) e Equador (1870). Criou-se, ainda, a província da América Central, que compreendia os territórios de Guatemala (1862), São Salvador (1869) e Costa Rica (1869). No Panamá e na Nicarágua, as irmãs se estabeleceram em 1875, pouco tempo depois do fim do superiorato de Étienne. Fica claro, no movimento expansionista das irmãs no século XIX, um investimento crescente nas obras do continente americano.

Para gerenciar estabelecimentos tão distantes, o superior iniciou um aprimoramento na comunicação institucional dos vicentinos. Embora o contato entre as missionárias espalhadas pelo mundo fosse bastante expressivo desde o século XVII, tinha sido prejudicado pela “desorganização” institucional no pós-Revolução Francesa, que dificultou a comunicação entre as diferentes casas²³⁷. Até mesmo pela expansão contínua das obras, era necessário estabelecer um sistema efetivo que permitisse a circulação de informações entre as casas distantes e a Casa Mãe. Essa comunicação escrita se constituía de relatos de viagem, relatórios e principalmente cartas. No funcionamento institucional, a escrita possuía, portanto, a função de trazer unidade ao corpo disperso da congregação²³⁸.

O conhecimento advindo desse material dava aos superiores uma familiaridade maior com as diferentes províncias e com os problemas, demandas e necessidades que possuíam, além de servir como suporte para o estabelecimento de missões posteriores. Serviam, igualmente, para a produção de manuais para uso interno das congregadas. De acordo com Lage, utilizando estrategicamente as informações que circulavam entre as diferentes casas, padre Étienne ordenou a produção de manuais que buscavam uniformizar as práticas das irmãs em diferentes lugares. A produção desses documentos – *Coutumier des Maisons Particulières de la Compagnie des Filles de la Charité* (1862), *Manuel a l’usage des filles de la charité employées aux écoles, ouvroirs, etc* (1866), *Manuel des enfants de Marie a l’usage des ouvroirs et des écoles des filles de la charité* (1871)²³⁹ – contou com um esforço conjunto da rede vicentina. Formulários foram enviados para diferentes estabelecimentos, em condições geográficas e

²³⁷ Cf. SANTIROCCHI, Ítalo Domingos; SANTIROCCHI, Pryscylla Cordeiro Rodrigues. Os desafios para a universalização da Congregação da Missão no superiorato do padre Jean-Baptiste Étienne (1843-1874). *Almanack*, 2021.

²³⁸ CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios do Brasil – 1580-1620*. Bauru, SP: Edusc, 2006, pp. 73-74.

²³⁹ LAGE, Ana Cristina Pereira. *Conexões Vicentinas: particularidades políticas e religiosas da educação confessional em Mariana e Lisboa oitocentista*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011, p. 169.

sociais distintas e, a partir das respostas obtidas, compuseram-se os textos normativos²⁴⁰. Tanto a elaboração quanto a difusão dos manuais produzidos nesse período evocam a dimensão interconectada da missão vicentina. As leitoras das obras estavam espalhadas em geografias distintas, e o fato de encontrarmos a tradução de um desses manuais em acervos de países diferentes indica sua ampla difusão²⁴¹. A produção dos manuais também respondia à necessidade de uniformizar as práticas educativas das irmãs, já que elas estavam concentrando suas atividades na obra educacional, considerada por padre Étienne como a principal atividade desenvolvida pelas vicentinas.²⁴²

Durante todo o período em que governou, padre Étienne insistiu na uniformidade congregacional, tida como o elemento garantidor do sucesso das obras: “a uniformidade faz com que vivam a mesma vida comum e cumpram suas funções nos mais diversos países e climas”. A “dupla família” era entendida como “uma vasta rede” que entrelaçava “todas as nacionalidades” e, para ele, a união das duas congregações garantiria o êxito das atividades vicentinas. O superior geral, imbuído da autoridade de guiá-las, por ser considerado sucessor de Vicente de Paulo, tinha nisso uma influência fundamental:

A Companhia da Missão, separada das Filhas da Caridade, está essencialmente incompleta. Os missionários, onde quer que existam no mundo, sentem sempre a necessidade de pedir a assistência imediata das Filhas da Caridade. Eles fazem isso porque entendem que sem a sua ajuda seriam impotentes para obter sucesso em seus trabalhos. Por sua vez, as Filhas da Caridade encontram a sua fecundidade na da Missão.²⁴³

Padre Étienne faleceu em 12 de março de 1874. Seu sucessor foi Eugène Boré (1810-1878), que teve um superiorato curto, de apenas quatro anos (1874-1878), interrompido pelo seu súbito falecimento²⁴⁴. O superior que deu continuidade à expansão congregacional, garantindo outras fundações, foi Antoine Fiat.

Em 1866, o lazarista padre Fiat²⁴⁵, então professor no seminário de Montpellier, mudou-se para Paris e, a pedido de padre Étienne, assumiu o cargo de subdiretor do noviciado da

²⁴⁰ LAGE, Ana Cristina Pereira, *ibid.*

²⁴¹ Cf. *Manual para uso de las Hijas de la Caridade empleadas em las escuelas y obradores*, 1897.

²⁴² LAGE, Ana Cristina Pereira, *ibid.*

²⁴³ UDOVIC, Edward R. *Jean-Baptiste Étienne and the Vincentian Revival*. Chicago: Illinois: Vincentian Studies Institute Monographs, 2001, p. 302.

²⁴⁴ Cf. *Derniers moments de M. Eugène Boré, Supérieur Général de la Congrégation de la Mission et de la Compagnie des Filles de la Charité*. Paris: Imprimerie Saint-Générosus, 1878.

²⁴⁵ Antoine Fiat nasceu em 29 de agosto de 1832, em Glénat, França. De família com condição modesta, ingressou no Seminário Menor da diocese de Saint-Flour aos 18 anos. Seus anos de formação foram marcados pela eclosão da Revolução de 1848 e pelo golpe de Estado que depôs o rei Louis-Phillippe. Fiat iniciou seus estudos no Seminário Maior em outubro de 1853. O lugar era dirigido pelos padres lazaristas desde 1673, salvo no período em que foram dispersados pela Revolução Francesa e só posteriormente reconvocados em 1820. Em fevereiro de

Congregação da Missão, ficando encarregado dos irmãos postulantes e noviços. Deveria ministrar-lhes conferências sobre “a vida vicentina”, ao que parece ter tido considerável êxito, pois em 1870 foi nomeado assistente da Casa Mãe dos lazaristas. Reybolt destaca que, naquele período, a Casa Mãe contava com aproximadamente 219 sacerdotes, cujo “fervor” e “observância” por vezes se enfraquecia quando padre Étienne voltava sua atenção às demandas mais gerais que tinha que atender²⁴⁶. Coube ao padre Fiat, enquanto assistente, remediar algumas situações de acordo com a sua perspectiva:

Os usos e costumes que ele introduziu, ou muitas vezes reintroduziu, quase transformaram a casa num mosteiro. Por exemplo, Fiat valorizava a uniformidade e insistia em porções idênticas de comida dadas a cada um no refeitório, apesar das diferenças de idade, tamanho, atividades e condição física. Este foi um ponto delicado para os membros da casa.²⁴⁷

A austeridade de padre Fiat e algumas medidas tomadas por ele iam, por vezes, de encontro ao modo de agir de padre Étienne e mostram que, mesmo enquanto assistente, ele tentou, e muitas vezes conseguiu, mudar alguns usos da Casa Mãe, com o objetivo de fazer dela “um exemplo e uma norma para as outras casas”²⁴⁸. Retomou os retiros do clero que haviam sido encerrados com a Revolução Francesa, criticou as altas despesas da Casa Mãe e, segundo Reybolt, incentivou a prática da pobreza ao proibir “breviários com bordas douradas” e o uso de correntes de relógios na batina. Também se preocupou com as questões espirituais dos lazaristas, pois acreditava que “os vicentinos deveriam ser um modelo para o clero”²⁴⁹. Reformar costumes e disciplinar condutas, portanto, foi uma preocupação do padre Fiat, nas proporções que seu cargo permitia. Sua experiência como assistente já indicava os rumos que ele daria às duas congregações como superior geral. Padre Fiat permaneceu como assistente da Casa Mãe até sua eleição, embora tenha assumido outras responsabilidades sob a curta direção de Eugène Boré, como o cargo de visitador da província da França de janeiro de 1877 até a eleição no ano seguinte²⁵⁰. Após a morte do padre Boré, que o havia indicado como vigário geral, Antoine Fiat se empenhou em organizar a assembleia que o nomeou como superior em 04 de setembro de 1878.

1857, Fiat ingressou no seminário interno da Congregação da Missão. Na época de sua entrada, o superior geral era Jean-Baptiste Étienne. Cf. RYBOLT, John E. *The Vincentians: A General History of the Congregation of the Mission: Volume 5 - An Era of Expansion: 1878-1919*. New York: New City Press, 2014, pp. 19-21.

²⁴⁶ RYBOLT, John E. *The Vincentians: A General History of the Congregation of the Mission: Volume 5 - An Era of Expansion: 1878-1919*. New York: New City Press, 2014, p. 22.

²⁴⁷ RYBOLT, John E. *The Vincentians...*, p. 22.

²⁴⁸ RYBOLT, John E. *The Vincentians...*, p. 22.

²⁴⁹ RYBOLT, John E. *The Vincentians...*, p. 23.

²⁵⁰ RYBOLT, John E. *The Vincentians...*, p. 23.

A publicação de coletâneas de documentos importantes para a história das organizações vicentinas é um elemento que assemelha os superioratos de padre Étienne e de padre Fiat. Em 1879, ele investiu na divulgação de cartas de Vicente de Paulo, algumas delas até então desconhecidas para os próprios vicentinos. As correspondências, organizadas por Jean-Baptiste Pémartin, foram publicadas em quatro volumes e, depois delas, em 1881, foram publicadas as Conferências de Vicente de Paulo às Filhas da Caridade²⁵¹, o que contribuiu para o conhecimento sobre a identidade congregacional que o fundador desejou inspirar nas congregadas.

Como mencionado anteriormente, as cartas aparecem, desde o início da congregação, como o meio principal por onde as ações eram pensadas e compartilhadas. A centralidade das epístolas garantia a conexão de uma congregação distribuída por muitos lugares, “reforçava a identidade do grupo disperso, permitia adaptar as regras às circunstâncias locais e dava ao centro o meio de exercer uma forma de controle”²⁵². Estima-se que no superiorato de Antoine Fiat o total da sua correspondência oficial foi de aproximadamente 125 mil itens, o que, segundo Reybolt, leva a crer que o padre escreveu em torno de vinte cartas diariamente, durante seu longo generalato. Além delas, havia ainda as cartas circulares emitidas periodicamente, o que intensifica ainda mais o lugar da produção escrita nessa organização. A soma dessa documentação torna difícil o trabalho dos historiadores vicentinos de escrever uma obra que revise todo o governo de Antoine Fiat; seu primeiro biógrafo morreu dias depois de entregar um esboço do trabalho que pretendia realizar. O que sabemos sobre sua vida e generalato está em alguns volumes dispersos dos anais e na obra de Reybolt²⁵³.

Na década de 1880, o superiorato do padre Fiat se deu num cenário em que, após o ápice do processo de *feminização do catolicismo* na França, sucedeu-se uma considerável perda de espaço das congregações femininas na educação e no sistema hospitalar do país²⁵⁴. As características das irmãs, que contribuíram para que suas atividades fossem aceitas – (“ausência de ambiguidade política, competência profissional, integridade moral e baixo custo dos serviços prestados”²⁵⁵) –, passaram a ser questionadas em meio ao processo de secularização da Terceira República (1870-1940). Nesse período, acentuou-se a defesa de que o ensino público,

²⁵¹ RYBOLT, John E. *The Vincentians...*, p. 26.

²⁵² CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios do Brasil – 1580-1620*. Bauru, SP: Edusc, 2006, p. 76.

²⁵³ RYBOLT, John E. *The Vincentians: A General History of the Congregation of the Mission: Volume 5 - An Era of Expansion: 1878-1919*. New York: New City Press, 2014.

²⁵⁴ LANGLOIS, Claude. Le Catholicisme au féminin. *Archives de sciences sociales des religions*, n. 57, p. 29-53, 1984, p. 45.

²⁵⁵ LANGLOIS, Claude. Le Catholicisme au féminin. *Archives de sciences sociales des religions*, n. 57, p. 29-53, 1984, p. 45.

majoritariamente a cargo das congregações religiosas, deveria passar para a alçada do Estado, evidenciando o sentido político da educação católica. De acordo com Langlois, a inocuidade política das religiosas foi colocada à prova: a educação que as irmãs ofereciam, “segundo seus adversários”, era fundamentada em “bases diametralmente opostas àquelas que deveriam governar a sociedade moderna”²⁵⁶.

A partir de 1879, o parlamento francês aprovou uma série de medidas que caracterizaram a reforma do ensino articulada por Jules Ferry. A primeira dessas leis obrigava as congregações a pedirem autorização ao Ministério de Cultos e Ensino para manterem as escolas sob sua responsabilidade²⁵⁷. De acordo com Colombo, as novas leis lançadas entre 1880 e 1882 “iriam suprimir os jesuítas e estabelecer a gratuidade e a laicidade nas escolas primárias da nação. O ensino religioso seria substituído pela instrução moral e cívica”²⁵⁸. Durante esses anos, as escolas das irmãs educadoras estiveram na mira do debate político nacional, sendo alvos de leis que obrigaram a portar um diploma para ensinar (1880), laicizaram as escolas (1881), expulsaram as congregações do ensino primário (1886) e, por fim, resvalaram na lei de 1903 “que proibia qualquer tipo de ensino oferecido por congregações católicas”²⁵⁹.

Com o cerceamento da atividade educacional, as opções ficaram restritas para as congregações católicas. Embora, para Patrick Cabanel, o verdadeiro “império” das irmãs vicentinas tenha sido no setor hospitalar²⁶⁰, é certo que na educação francesa elas também marcavam forte presença. Na congregação, as leis sobre o ensino resultaram no fechamento de várias casas e na intensificação dos serviços no exterior²⁶¹.

Muitas outras organizações escolheram a secularização “pró-forma” das atividades “e passaram a usar trajes civis, eliminando os símbolos religiosos que as caracterizavam ou recorreram ao exílio”²⁶². Ao fazê-lo, se voltavam à possibilidade de continuar a obra educacional em caso de mudança política. Colombo esclarece que a secularização oficial significava um rompimento mais abrupto, em que as congregadas se desligavam da organização

²⁵⁶ LANGLOIS, Claude. Le Catholicisme au féminin. *Archives de sciences sociales des religions*, n. 57, p. 29-53, 1984, p. 45.

²⁵⁷ LEONARDI, Paula. *Além dos espelhos*. Memórias, imagens e trabalhos de duas congregações católicas francesas no Brasil. São Paulo: Paulinas, 2010, p. 32.

²⁵⁸ COLOMBO, Maria Alzira da Cruz. As congregações religiosas femininas francesas frente às opções de Secularização ou Exílio na França da Terceira República. *Pro-posições*, v. 28, n. 3, 2017.

²⁵⁹ LEONARDI, Paula. *Além dos espelhos*. Memórias, imagens e trabalhos de duas congregações católicas francesas no Brasil. São Paulo: Paulinas, 2010, p. 243.

²⁶⁰ CABANEL, Patrick. *Lettres d'exil, 1901-1909*. Les congrégations françaises dans le monde après les lois laïques de 1901 et 1904 – Anthologie de textes missionnaires. Turnhout, Belgique: Brepols, 2008.

²⁶¹ CHARPY, Elisabeth. Brève histoire de la Compagnie des Filles de la Charité, 1633-2004. [s.l.]: [s.n.], 2007.

²⁶² COLOMBO, Maria Alzira da Cruz. As congregações religiosas femininas francesas frente às opções de Secularização ou Exílio na França da Terceira República. *Pro-posições*, v. 28, n. 3, 2017, p. 380.

e voltavam à vida civil²⁶³. A opção do exílio foi acolhida por uma parte considerável das congregações, o que garantia a continuidade do seu apostolado ainda que distante do país de origem²⁶⁴. Com a dispersão das educadoras, as congregações buscaram refúgio em outros países, onde muitas vezes já tinham casas instaladas e uma obra bem consolidada, como as próprias Filhas da Caridade. Ao recorrerem a um espaço fora da França, muitas puderam garantir a continuidade de suas instituições. Por outro lado, a perseguição às congregações na conjuntura francesa forneceu, segundo Cabanel, uma força de trabalho ainda mais extensa e ativa aos bispos brasileiros²⁶⁵. Essa afirmação pode ser estendida a outros bispados espalhados pela América do Sul, uma grande e potente receptora das organizações religiosas estrangeiras.

De acordo com Cabanel, a América Latina era “rica em promessas, com suas dioceses gigantescas, suas multidões católicas e seu clero numericamente inferior à sua tarefa”²⁶⁶. Mas também nessa parte do globo as irmãs vão ter que lidar com a hostilidade política à Igreja Católica, num cenário em que fervilhavam as políticas liberais e seculares importadas em grande medida da própria França: “o grande refúgio do outro lado do Atlântico às vezes se mostra decepcionante [...], naqueles países que, assim como a Espanha, nunca estão a salvo de uma explosão de hostilidade contra as congregações, especialmente de origem estrangeira”²⁶⁷. As Filhas da Caridade, uma das primeiras congregações a se lançarem à missão fora da Europa no século XIX, alcançando a Turquia em 1839, – antecedidas pelas Irmãs de São José de Cluny (1817), pelas Religiosas do Sagrado Coração (1818) e pelas Irmãs de São José da Aparição (1835)²⁶⁸ – tiveram então que lidar com a crescente concorrência com outras congregações não só na França, mas também nos países de missão.

Sob a direção de padre Fiat, as irmãs chegaram a outros países da América: Paraguai (1880), Colômbia (1882) e Bolívia (1883). O superior intensificou a presença das vicentinas na região, que já se constituía, a essa altura, como a área de maior investimento das Filhas da Caridade depois da Europa²⁶⁹.

²⁶³ COLOMBO, Maria Alzira da Cruz, *ibid.*

²⁶⁴ COLOMBO, Maria Alzira da Cruz. As congregações religiosas femininas francesas frente às opções de Secularização ou Exílio na França da Terceira República. *Pro-posições*, v. 28, n. 3, 2017, p. 380.

²⁶⁵ CABANEL, Patrick. *Lettres d'exil, 1901-1909*, p. 22.

²⁶⁶ CABANEL, Patrick. *Lettres d'exil, 1901-1909*, pp. 21-22.

²⁶⁷ CABANEL, Patrick. *Lettres d'exil, 1901-1909*, p. 22.

²⁶⁸ Cf. CURTIS, Sarah A.; CHIFFLOT, Dorothée. À la découverte de la femme missionnaire. *Histoire et missions chrétiennes*, 2010/4, n. 16, p. 7.

²⁶⁹ BREJON DE LAVERGNÉE, Matthieu. *Le temps des cornettes: Histoire des Filles de la Charité XIXe-XXe siècle*. Paris: Fayard, 2018.

Quadro 1 – Fundações no governo de Antoine Fiat

Abissínia (Etiópia) (1878)	Jerusalém (1886)
Romênia (1878)	Albânia (1889)
Paraguai (1880)	Tunísia (1896)
Colômbia (1882)	Madagascar (1897)
Bolívia (1883)	Países Baixos (1901)
Bulgária (1885)	Dinamarca (1904)

In: CHARPY, Elisabeth. Brève histoire de la Compagnie des Filles de la Charité, 1633-2004. [s.l.]: [s.n.], 2007, p. 17.

O fim do superiorato de Antoine Fiat se deu devido ao agravamento crescente de um quadro de surdez que sofria desde a infância. Ele deixou a direção das congregações vicentinas em 1914 e faleceu em setembro do ano seguinte. No entanto, se destacou como o superior que por mais tempo dirigiu as organizações vicentinas²⁷⁰. Sua atuação não só consolidou a expansão das décadas anteriores, mas internacionalizou ainda mais a Congregação das Filhas da Caridade.

As questões anteriormente colocadas são fundamentais para entendermos a fundação da congregação, as características que adotou e o seu desenvolvimento no século XIX, período central para a universalização vicentina. Lançando-se aos espaços fora da Europa a partir de 1839, quando a presença feminina no ambiente missionário começava a se acentuar, as irmãs chegaram, como já mencionado, aos cinco continentes. Dentre eles, destaca-se a forte atuação e presença na América do Sul. Para nosso estudo, a obra congregacional no Brasil, Uruguai, Argentina, Paraguai, Chile e Peru ganha destaque, pois por esses espaços circulou a missionária irmã Pascal, personagem central desta pesquisa. Seu trajeto faz parte de um tempo em que a maioria dessas obras já estava consolidada e expandida nas capitais e nos interiores. Ela nos permite compreender melhor as dinâmicas entre o centro congregacional e as casas vicentinas sul-americanas, bem como as relações de poder e hierarquia subjacentes a essa interação.

²⁷⁰ RYBOLT, John E. *The Vincentians: A General History of the Congregation of the Mission: Volume 5 - An Era of Expansion: 1878-1919*. New York: New City Press, 2014.

CAPÍTULO 2

Transitar entre mundos, conectar espaços

Este capítulo aborda três momentos da experiência de irmã Pascal: a travessia entre a França e o Brasil, sua experiência durante as visitas que realizou no Rio de Janeiro, Bahia, Pernambuco e Ceará e a partida do Brasil para Montevideu. Assim, é possível conhecer os diferentes cenários nos quais a missionária circulou, bem como as ações institucionais desenvolvidas nesses lugares.

Conforme mencionamos no início do trabalho, não temos informações pessoais sobre a irmã Pascal. Partimos dos seus escritos sobre os lugares em que esteve. No entanto, cabe aventar algumas possibilidades. O fato de irmã Pascal ser descrita na documentação que utilizamos como *soeur visitatrice* nos causou dúvida desde o início da investigação, uma vez que não foi possível encontrar indícios do cargo de visitadora sendo ocupado por uma irmã de mesmo nome em nenhuma das províncias das Filhas da Caridade aqui analisadas.

Matthieu Brejon de Lavergnée, ao abordar as relações de poder e hierarquia entre a Casa Mãe e as casas locais, indica, brevemente, que houve uma “visita extraordinária” em 1936, mas não dá mais informações do que se tratava. Essa visita foi realizada pela irmã Philomène Levadoux. Ela era uma irmã *officière*, pertencia à Casa Mãe da Congregação em Paris e de lá saiu para visitar a Colômbia e alguns países da América Central. Ao analisar a sua correspondência, nos deparamos com um conjunto textual que se assemelha, em forma e em conteúdo, aos de irmã Pascal. A maneira de narrar, a grande mobilidade pelos espaços geográficos, os detalhes que se destacam no seu texto, as observações que escreve sobre as casas vicentinas, tudo isso é bastante similar ao que encontramos nas cartas de Pascal.

A partir do indicativo de que, na dinâmica de governo da congregação, havia a possibilidade de se realizarem visitas extraordinárias, nos questionamos se teria havido outras desse modelo ao continente americano. Encontramos em 1908 uma outra visita extraordinária, realizada por irmã Pinat, descrita na documentação também como *soeur visitatrice*. Sua visita se realizou entre 1905 e 1908, num percurso temporalmente breve, mas que abrangeu a América Central e a América do Sul.

Já em 1915, houve uma outra visita extraordinária realizada por padre Verdier²⁷¹, um missionário lazarista, à época assistente geral da Congregação da Missão em Paris. Em abril daquele ano, anunciava-se sua partida, com a afirmação de que os lazaristas esperavam vê-lo

²⁷¹ François Verdier era, nesse período, assistente geral da Congregação da Missão. Em 1918, foi eleito superior geral e esteve à frente das congregações vicentinas até 1933.

retornar à Paris em agosto. Ou seja, dentre as três visitas anteriormente citadas, incluindo a de Pascal, a do padre foi a mais breve, pois em dezembro de 1916 há o anúncio do seu retorno: “Estamos muito felizes em rever o Sr. Verdier, que acaba de concluir uma longa e árdua viagem pela América do Sul, indo do calor ao frio, usando todos os meios de locomoção, para testemunhar a preocupação do Superior Geral com os missionários e as irmãs dos países que visitou”²⁷².

Por que havia a necessidade de se realizarem visitas extraordinárias numa congregação em que o controle era fortemente exercido através do vai e vem de correspondências e a comunicação entre as casas locais e a Casa Mãe era continuamente estimulada? Por que, mesmo com o exercício de uma vigilância constante das visitadoras das províncias sobre o que acontecia nas casas sob sua jurisdição, havia a necessidade do centro congregacional de enviar membros de Paris para “testemunharem a preocupação do Superior Geral com os missionários e as irmãs” que estavam longe?

A visita de Philomène Levadoux pode nos trazer algumas respostas. Segundo Brejon de Lavergnée, ela descobriu na província da Colômbia “uma gestão muito autoritária” e humilhante para as irmãs. As irmãs nativas estariam sendo tratadas como empregadas domésticas e repreendidas por suas despesas pessoais com médicos e dentistas que eram custeadas pela congregação²⁷³. O autor afirma que a irmã Levadoux teria encontrado um sentimento reinante de medo e terror entre as irmãs que eram submetidas a esses tratamentos. Portanto, deve-se notar que mesmo com a tentativa de exercer um controle contínuo sobre o que acontecia nas casas distantes, muitas situações aconteciam às irmãs sem que chegassem ao conhecimento da Casa Mãe, como indica a situação da Colômbia, que só foi revelada através de uma visita extraordinária.

A distância geográfica, o tempo que as cartas levavam para chegar a Paris e o trajeto que faziam até que fossem entregues eram por vezes demorados e tortuosos²⁷⁴, o que acabava

²⁷² Tradução nossa: “Nous revoyons avec plaisir M. Verdier, qui vient d’accomplir dans l’Amérique du Sud un long et pénible voyage, passant du chaud au froid, employant tous les moyens de locomotion, pour attester la sollicitude du Supérieur général à l’égard des Missionnaires et des Sœurs des contrées visitées”. *Annales de la Congregation de la Mission*, vol. 81, 1916.

²⁷³ BREJON DE LAVERGNÉE, Matthieu. *Le temps des cornettes: Histoire des Filles de la Charité XIXe-XXe siècle*. Paris: Fayard, 2018.

²⁷⁴ Os contratempos que poderiam se colocar no trajeto de uma carta até que esta chegasse ao seu destinatário afetou as primeiras vicentinas que se instalaram no Brasil. Irmã Dubost, que liderava o grupo, havia escrito um relato de viagem sobre sua travessia desde a França, além de escrever correspondências mensais aos superiores em Paris. Em seu relato de viagem, a irmã expressava algumas considerações sobre a educação dada às órfãs em um estabelecimento do Rio de Janeiro. No caminho até Paris, o relato foi violado e teve parte de seu conteúdo exposto em um jornal francês. A matéria contendo as impressões de Dubost foi traduzida e publicada por um jornal do Rio de Janeiro. A divulgação dos escritos foi mal-recebida pelos habitantes de Mariana, que consideraram depreciativas as alegações da irmã. O caso levou alguns pais de alunas a retirarem suas filhas do colégio das

por deixar brechas para que situações assim acontecessem. A própria experiência da irmã Pascal evidencia as falhas e os lapsos de comunicação que havia na congregação vicentina. Dois meses depois de chegar ao Brasil, a irmã reclamava que só havia recebido uma única carta da Casa Mãe, afirmando à superiora geral: “Quanto tempo demora, minha Mãe, para receber notícias da França. Depois de dois meses de ausência, não as recebi a não ser uma vez”²⁷⁵. Assim, mesmo com o esforço de padre Étienne, de padre Fiat e de seus sucessores, junto às superiores gerais, para fortalecer o sistema de comunicação institucional, como visto no capítulo anterior, havia falhas de comunicação importantes que não raro obstaculizavam a contínua troca de informações pretendida pelo centro congregacional.

Diante disso, na construção deste trabalho, partimos do pressuposto de que a visita da irmã Pascal se configurava como uma visita extraordinária, que foi solicitada e planejada pelos superiores gerais, como ela afirma em vários momentos de sua correspondência. Portanto, essas visitas partiam da iniciativa dos dirigentes da congregação e “reforçavam a supervisão francesa dos territórios de missão”²⁷⁶. A nosso ver, parecem ter sido realizadas com uma dupla finalidade: inspecionar as casas congregacionais em territórios distantes, muitas vezes envolvidos por circunstâncias políticas e religiosas delicadas, e reavivar o senso de comunhão e pertencimento entre as congregadas, uma vez que as irmãs distantes relatavam se sentirem “gratas”, “tocadas” e “emocionadas” por essa iniciativa vinda dos seus superiores. Vejamos, então, como irmã Pascal realizou sua tarefa na primeira parte da viagem.

2.1 A travessia atlântica

*“A viagem do corpo é uma metáfora da alma.”*²⁷⁷

A viagem da irmã Pascal da Europa à América do Sul compreendeu um imenso espaço geográfico. Abrangeu três continentes (Europa, África e América) e dois oceanos (Atlântico e Pacífico). Foi, de fato, uma *longa peregrinação* realizada em um curto período (1881-1882). No mapa apresentado abaixo, é possível acompanhar o trajeto empreendido pela missionária, destacando-se nele a intensa mobilidade vivida no Brasil, destino onde, inclusive, houve um

vicentinas em Mariana. Cf. LAGE, Ana Cristina Pereira. *Conexões Vicentinas*: particularidades políticas e religiosas da educação confessional em Mariana e Lisboa oitocentista. Tese de doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011, p. 103-106.

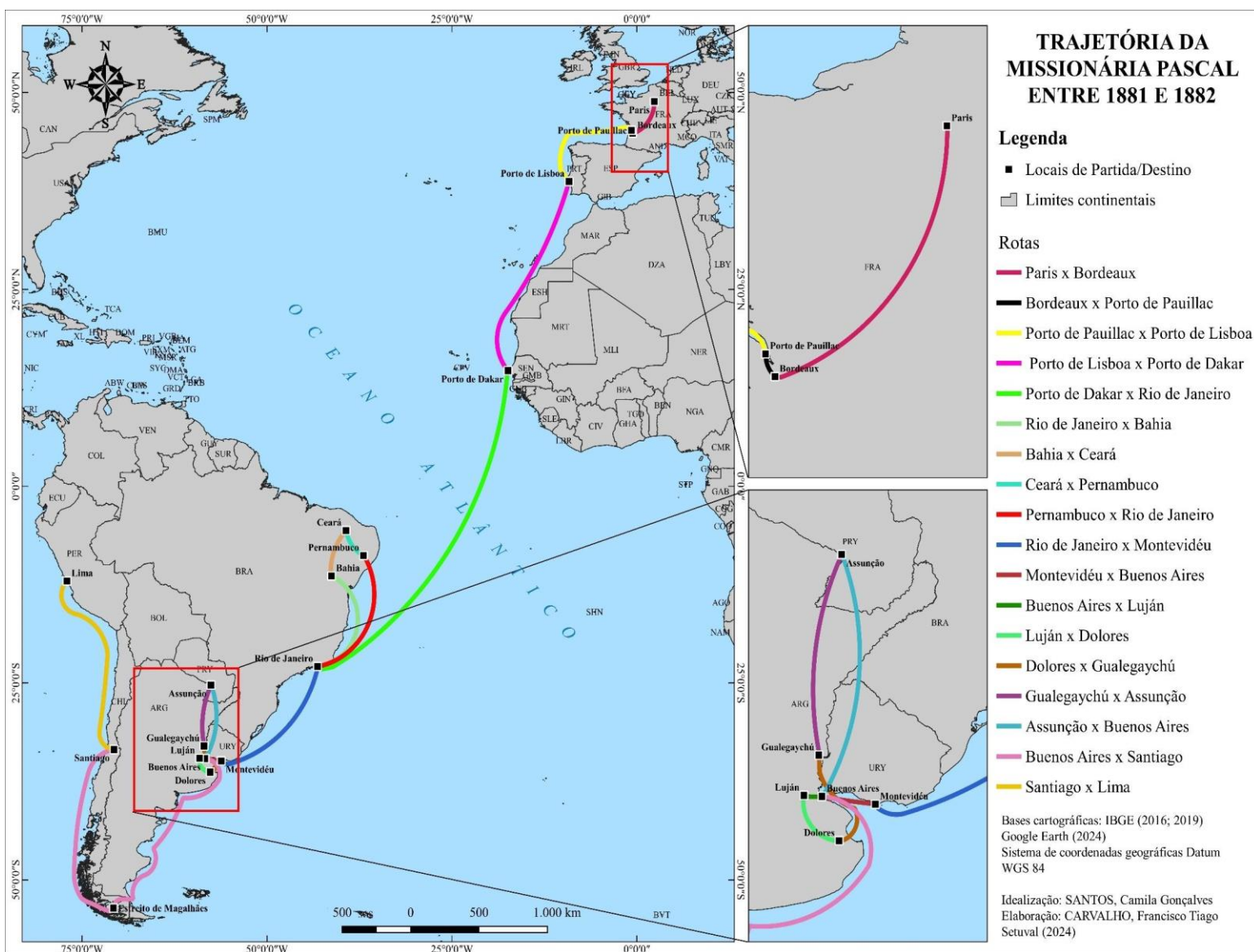
²⁷⁵ Tradução nossa: “Que c'est long, ma très honorée Mère, pour recevoir des nouvelles de France. Depuis deux mois d'absence, je n'en ai reçu qu'une seule fois”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

²⁷⁶ Cf. BREJON DE LAVERGNÉE, Matthieu. *Le temps des cornettes*: Histoire des Filles de la Charité XIXe-XXe siècle. Paris: Fayard, 2018.

²⁷⁷ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. *Operários de uma vinha estéril*: os jesuítas e a conversão dos índios do Brasil – 1580-1620. Bauru, SP: Edusc, 2006, p. 388.

ritmo maior nas correspondências. Também é possível perceber uma locomoção que privilegiou rotas marítimas ou, no caso da travessia entre a Argentina e o Paraguai, as rotas fluviais, como os rios Uruguai, Paraná e Paraguai. Quando foi possível, Pascal também se utilizou dos trens que circulavam entre Buenos Aires e as cidades próximas (Luján, Dolores e Gualeguaychú).

Imagem 2 – Mapa do trajeto de irmã Pascal entre 1881 e 1882



Idealizado pela autora e elaborado por CARVALHO, Francisco Tiago. Fonte: Annales de la Congrégation de la Mission, volumes 46, 47 e 48.

Em 05 de agosto de 1881, ela deixou o porto de Pauillac com destino ao Rio de Janeiro. Sua despedida da Casa Mãe, dois dias antes, e a separação resultante da viagem foram narradas com pesar e dúvidas pela missionária: “quando atravessei o limiar da querida Casa Mãe, senti uma emoção muito dolorosa: perguntei-me se a veria novamente e em que condições eu a reencontraria.”²⁷⁸ Ao se despedir, recebeu a bênção do superior geral, padre Antoine Fiat, que expressou a Pascal o desejo de que ela redigisse e o enviasse um relato da viagem, como ela afirmou de início: “Conforme o desejo que o senhor teve a bondade de expressar, meu honrado Pai, estou lhe enviando um breve relato de nossa travessia. Escrevi-o às pressas, por medo de perder o correio. Não tive tempo para relê-lo. Espero começar minhas visitas amanhã”²⁷⁹. Com esse pedido, percebe-se, aliás, que padre Fiat incentivava nas missionárias a necessidade de registrarem seus percursos, o que contribuiria para construir a própria história da congregação.

Com medo de perder o correio, Pascal afirmou não ter tido tempo de reler o relato antes de enviá-lo. O texto foi elaborado na forma de uma narrativa que procurava enfatizar os acontecimentos que, para a missionária, eram dignos de levar ao conhecimento do seu destinatário. Ao chegar ao Rio de Janeiro, depois de instalar-se na Casa Central das Filhas da Caridade no Brasil, a irmã enviou às pressas o relato à Paris, inserindo antes dele uma carta em que explicava as difíceis condições do envio de sua correspondência e detalhava a recepção que recebeu de suas companheiras de congregação. Pascal relatou que as irmãs não tinham conhecimento de sua chegada, pois as cartas que anunciavam sua visita só chegaram à Casa Central depois dela.

A escrita do relato de viagem e das cartas, por parte da missionária, assume uma “função central, como prestação de contas, mas principalmente enquanto registro de experiência, relato de trajetória”²⁸⁰. A escrita tanto documentava o que necessitava ser repassado aos superiores, quanto dava sentido à própria viagem de Pascal. No tocante às características da escrita missionária católica, Souza considera que a Companhia de Jesus teve um papel de protagonismo, pois estabeleceu as bases que configuraram esse tipo de escrita, “sistematizada e adotada extensivamente pela ortodoxia e pelas demais ordens religiosas”²⁸¹. Castelnu-

²⁷⁸ Tradução nossa: “En franchissant le seuil de la chère Maison mère, j’éprouvai une émotion très pénible: je me demandai si je la reverrais et dans quelle condition je le retrouverais”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 46, 1881.

²⁷⁹ Tradução nossa: “Selon le désir que vous avez eu la bonté de d’exprimer, mon très honoré Père, je vous adresse une courte relation de notre traversée. Je l’ai écrite à la hâte, de peur de manquer le courrier. Je n’ai pas le temps de la relire. J’es’père commencer mes visites demain”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 46, 1881.

²⁸⁰ SOUZA, Melina Teixeira. *A missão escrita: aventuras e travessias de irmã Dubost na universalização da Companhia vicentina* (Mariana-MG, 1848- 1858). Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2020, p. 101.

²⁸¹ SOUZA, Melina Teixeira. *A missão escrita...*, p. 101.

L’Estoile afirma que a troca de correspondências era a chave do sistema de governo dos jesuítas, estrategicamente utilizada também por razões mais práticas, pois uma carta viajava “mais facilmente e a menor custo que um homem”²⁸². Através delas, o superior geral jesuíta almejava uma comunicação contínua com toda a sua Companhia.

Souza aponta que a disseminação das diretrizes inacianas para outras organizações religiosas, no que se refere à produção escrita, obteve êxito por permitir o compartilhamento de informações e o reforço da identidade que alicerçava o grupo, ao mesmo tempo em que possibilitava, através das cartas, a articulação entre a experiência pessoal e os propósitos institucionais. Assim, criava-se um espaço, “ainda que restrito e acompanhado de perto pelas teias institucionais”²⁸³, em que o missionário imprimia sua subjetividade e sua experiência pessoal. A articulação entre a dimensão pessoal e institucional é também percebida nos escritos elaborados pelas vicentinas, de modo que o relato de viagem e as cartas de Pascal se inserem na intersecção entre essas duas dimensões.

Carvajal esclarece que a escrita assumiu um papel central na Igreja Católica desde o período medieval. Para o clero masculino, sobretudo após o início das missões católicas no além-mar, a produção escrita apareceu como um instrumento de governo, como uma forma de registro que buscava manter a unidade das ordens religiosas. Para a autora, a experiência de escrita nas comunidades religiosas femininas foi incorporada seguindo os parâmetros da Igreja, embora existam diferenças marcantes entre os escritos das missionárias do século XIX, como Pascal, e aqueles produzidos pelas freiras dos claustros nos séculos anteriores. Os traços presentes na escrita das religiosas de *vida perfeita* estavam centrados “no recolhimento, na meditação, na abstração e na autorreflexão”²⁸⁴. Segundo Carvajal,

Dentro do mundo das religiosas, a escrita de autobiografias espirituais predominou nos séculos XVI e XVII nas comunidades de claustro, enquanto os diários de viagem e as correspondências vão se converter em práticas correntes à medida que as congregações de vida ativa consolidam suas missões sobretudo em territórios distantes e estranhos para as religiosas.²⁸⁵

Lage e Oliveira afirmam que a literatura composta por biografias e autobiografias era o tipo predominante de leitura e escrita nos conventos portugueses ainda no século XVIII. As

²⁸² CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios do Brasil – 1580-1620*. Bauru, SP: Edusc, 2006, p. 72.

²⁸³ SOUZA, Melina Teixeira. *A missão escrita: aventuras e travessias de irmã Dubost na universalização da Companhia vicentina* (Mariana-MG, 1848- 1858). Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2020, p. 101.

²⁸⁴ CARVAJAL, Beatriz Castro. La escritura de las monjas francesas viajeras en el siglo XIX. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, vol. 41, n. 1, enero-junio, 2014, p. 96.

²⁸⁵ CARVAJAL, Beatriz Castro. La escritura de las monjas francesas viajeras en el siglo XIX. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, vol. 41, n. 1, enero-junio, 2014, p. 97.

“vidas exemplares”, que narravam a vida de religiosas cujas trajetórias eram consideradas um modelo, se caracterizavam por serem “produções escritas e lidas nos microcosmos conventuais, geralmente direcionadas e permitidas por vontades masculinas, para disciplinar e ordenar os ambientes claustrais [...]”²⁸⁶. Tinham, ainda, uma finalidade educativa, na medida em que delimitavam e orientavam um modelo ideal a ser seguido pelas religiosas, e se baseavam no desejo de imitação que essa literatura poderia inspirar entre as leitoras dos claustros. Os espaços conventuais, em virtude da profusão desse tipo de obra, assumiram grande importância como espaços de “criação literária” do período moderno²⁸⁷.

Nas páginas desses escritos ganhava corpo um tipo de discurso que abordava a dinâmica cotidiana da vida conventual, como a rotina da clausura, a participação nos ofícios divinos e as demais tarefas desempenhadas pelas freiras, afirma Couto. Mas havia, em alguns casos, um espaço importante para os relatos mais íntimos, em que as dimensões espirituais e místicas eram desveladas. Os textos falavam também “das delícias do amor divino, das mercês, da união com a divindade, apresentando ao leitor as visões extraordinárias” associadas a esses momentos²⁸⁸. Era, portanto, um tipo de escrita que se voltava muito ao pessoal, à interiorização do sentimento religioso e que se alicerçava em bases distintas da escrita missionária do oitocentos.

Outro ponto a ser destacado é que a escrita biográfica e autobiográfica era, na maioria das vezes, solicitada por terceiros, como os confessores ou diretores espirituais das freiras, se constituindo como uma produção que passava pelo crivo e pela validação dos poderes religiosos masculinos. As freiras que sabiam escrever eram estimuladas a fazê-lo, especialmente as místicas e visionárias, “aquelas que se destacavam por receber favores divinos ou mercês e que por essa razão mais se afastavam dos regulamentos e prescrições normativas”²⁸⁹. Elas deviam colocar no papel seus sonhos, suas experiências espirituais e seus pensamentos para que servissem, inclusive, de direcionamento no momento da confissão²⁹⁰. Nesse sentido, o fato de se originarem a partir da solicitação de terceiros é algo que caracteriza também os relatos de viagem ou outros tipos de escritos produzidos pelas congregadas do século XIX. Como o caso

²⁸⁶ LAGE, Ana Cristina Pereira; OLIVEIRA, TEREZINHA, Folhas para colher frutos: escrita biográfica e autobiográfica nos conventos femininos portugueses (séculos XVII e XVIII). *Revista História da Educação (Online)*, v. 23, 2019, p. 32.

²⁸⁷ LAGE, Ana Cristina Pereira; OLIVEIRA, TEREZINHA, Folhas para colher frutos: escrita biográfica e autobiográfica nos conventos femininos portugueses (séculos XVII e XVIII). *Revista História da Educação (Online)*, v. 23, 2019, p. 32.

²⁸⁸ COUTO, Anabela Galhardo. Dimensões da alteridade em autobiografias espirituais femininas em Portugal (séculos XVII-XVIII). *Revista de Escritoras Ibéricas*, n. 3, 2015, p. 90.

²⁸⁹ COUTO, Anabela Galhardo. Dimensões da alteridade em autobiografias espirituais femininas em Portugal (séculos XVII-XVIII). *Revista de Escritoras Ibéricas*, n. 3, 2015, p. 87.

²⁹⁰ CARVAJAL, Beatriz Castro. La escritura de las monjas francesas viajeras en el siglo XIX. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, vol. 41, n. 1, enero-junio, 2014, p. 100.

aqui em análise, não partem necessariamente de uma decisão pessoal de escrever, como destaca Carvajal²⁹¹.

O relato de viagem da irmã Pascal começou a ser escrito antes mesmo que ela adentrasse no navio. Sua partida foi antecedida por um momento de despedida que reuniu na Casa Mãe das irmãs vários membros das duas famílias vicentinas. Na noite de 03 de agosto de 1881, estavam reunidos os superiores gerais, o diretor geral e as irmãs. Era um momento importante tanto para as missionárias que partiam quanto para as que ficavam. Catherine Bazin ressalta que a partida para uma missão era orquestrada por um ritual que lhe conferia solenidade: “o retiro preparatório, a liturgia da cerimônia de envio, as tradições próprias do instituto” marcavam a passagem para o “desconhecido”, além de fortalecer os laços comunitários²⁹². Despedindo-se de Paris, irmã Pascal foi acompanhada por algumas vicentinas até uma estação de trem, de onde seguiria para Bordeaux junto a irmã Reynaso – sua companheira de viagem – e a uma irmã *officière* da Casa Mãe:

[...] fomos até a casa de caridade na paróquia de Sainte-Eulalie, onde fomos recebidas com a mais amável cordialidade. Graças a uma delicada atenção da minha irmã Clos, tivemos a sorte de ouvir a Santa Missa quando chegamos. Durante o dia, todas as irmãs das outras casas se apressaram em vir nos garantir a ajuda de suas orações para que tivéssemos uma boa travessia, e as demonstrações que nos deram de seu piedoso afeto nos fizeram sentir, mais uma vez, como são doces e benéficos os laços formados pela caridade!²⁹³

A menção aos “laços formados pela caridade” indica o princípio congregacional que regia as vicentinas, mas, mais do que isso, era a caridade que, segundo Souza, funcionava como “um *topos*” que construía e justificava “as relações entre os membros *ad intra* e *ad extra*, um fio condutor” ao qual todos deviam retornar²⁹⁴. Era o princípio da caridade que garantia a coesão entre as missionárias – mesmo que estivessem separadas por distâncias geográficas consideráveis – e que, de acordo com Souza, sobressai na *pietas* vicentina, como um elo espiritual a ser cultivado pelas irmãs.

²⁹¹ CARVAJAL, Beatriz Castro. La escritura de las monjas francesas viajeras en el siglo XIX. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, vol. 41, n. 1, enero-junio, 2014, p. 100.

²⁹² BAZIN, Catherine. L’envoi en mission chez Les Franciscaines Missionnaires de Marie. In: PAISANT, Chantal. *La mission au féminin: témoignages de religieuses missionnaires au fil d’un siècle (XIXe-début XXe siècle)*. Anthologie de textes missionnaires. Turnhout: Brepols, 2009, p. 79.

²⁹³ Tradução nossa: “Nous descendîmes à la maison de charité de la paroisse Sainte-Eulalie, où nous fûmes reçues avec la plus aimable cordialité. Grâce à une attention délicate de ma sœur Clos, nous eûmes le bonheur d’entendre la sainte messe en arrivant. Dans la journée, toutes nos sœurs des autres maisons s’empressèrent de venir nous assurer du concours de leurs prières pour nous obtenir une bonne traversée, et les marques qu’elles nous donnèrent de leur pieuse affection nous firent sentir, une fois de plus, combien sont doux et avantageux les liens formés par la charité!”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 46, 1881.

²⁹⁴ SOUZA, Melina Teixeira. *A missão escrita: aventuras e travessias de irmã Dubost na universalização da Companhia vicentina (Mariana-MG, 1848- 1858)*. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2020, p. 120.

Pascal saiu de Bordeaux no dia seguinte, a bordo de um pequeno barco a vapor que a levaria ao porto de Pauillac, onde estava ancorado o navio *Congo*. Do porto de Pauillac, ela enfim daria início à sua travessia, acompanhada de irmã Reynaso e de dois lazaristas citados no relato: padre Simon e padre Jauzion. A presença dos padres nas viagens realizadas pelas Filhas da Caridade reiterava a imposição da tutela sacerdotal²⁹⁵ com a qual elas tiveram que lidar desde o início das atividades fora de Paris, ainda no século XVII. Para Souza, a tutela masculina era um importante elemento que diferenciava as vivências missionárias em termos de gênero. Essa “custódia sacerdotal”²⁹⁶ se estendia para além da travessia propriamente dita. Ao chegarem em seus destinos, as irmãs frequentemente dependiam da intermediação dos lazaristas nos primeiros contatos com as autoridades locais.

Para Pascal, a partida significava renovar seu sacrifício diante de Deus. O sacrifício de se entregar à viagem missionária permeia toda a narrativa, além de ser também um elemento comum nas cartas e relatos de outros religiosos viajantes. Nesse sentido, o “sacrifício é equiparado à graça, porque aproxima as missionárias da salvação, devendo ser celebrado e rememorado”²⁹⁷. Assim, valorizando-se o sacrifício, valorizava-se também o mérito espiritual da empreitada. Castelnau-L’Estoile sublinha que a viagem, enquanto uma “ruptura entre dois mundos”, o de partida e o de chegada, era também composta por uma *dimensão aventureira*²⁹⁸, que envolvia o risco da locomoção entre um continente e outro e conferia à viagem o caráter de provação material e espiritual.

A escrita de um relato de viagem também servia para demarcar a “conotação espiritual”²⁹⁹ da travessia e descrever os riscos a que se viram expostas as irmãs. De acordo com Sol Serrano, a viagem era feita pelas religiosas tendo em vista a maior glória de Deus, ou seja, o próprio risco envolvido na travessia marítima já era encarado e vivido como um sofrimento necessário ao favor divino. Por essa dimensão de sacrifício espiritual presente na viagem, as irmãs aceitavam com resignação se expor a “situações tão adversas à sua condição”³⁰⁰. Nas décadas anteriores à viagem de Pascal, alguns grupos de Filhas da Caridade que chegaram à América do Sul haviam também produzido o relato de sua travessia, realizada

²⁹⁵ SOUZA, Melina Teixeira. *A missão escrita...* p. 116.

²⁹⁶ SOUZA, Melina Teixeira. *A missão escrita...* p. 134.

²⁹⁷ SOUZA, Melina Teixeira. *A missão escrita: aventuras e travessias de irmã Dubost na universalização da Companhia vicentina* (Mariana-MG, 1848- 1858). Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2020, p. 293.

²⁹⁸ Cf. CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios do Brasil – 1580-1620*. Bauru, SP: Edusc, 2006.

²⁹⁹ CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte. *Operários de uma vinha estéril...*, p. 388.

³⁰⁰ SERRANO, Sol. *Virgenes viajeras: diários de religiosas francesas en su ruta a Chile, 1837-1874*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2000, p. 51.

em condições bem mais precárias do que as que notamos na viagem em questão. As turbulências do oceano, as dificuldades na rota seguida pelo navio e as tempestades que prejudicavam a embarcação são características que assemelham o relato de Pascal aos de outras companheiras de congregação, enquanto o racionamento da comida e as graves doenças que acometeram as vicentinas – chegando a causar a morte de algumas delas – são situações que não figuram nos seus escritos.

Isso indica principalmente o melhoramento nas condições de navegação ao longo do século XIX. A viagem marítima de Pascal durou 20 dias, duração média que um barco a vapor levava para atravessar o Atlântico naquele período³⁰¹. Nas décadas anteriores o tempo de travessia se estendia por meses nas embarcações a vela, tornando a viagem mais lenta, perigosa e, por isso, uma área predominantemente masculina³⁰², já a navegação a vapor reduziu o tempo de viagem, além de diminuir seus custos e criar rotas regulares³⁰³. Isso resultou numa presença mais acentuada das mulheres nas embarcações que, inclusive, escreveram relatos sobre suas experiências. Para a primeira metade do século XIX (1800-1850), Leite localizou cerca de 80 livros pertencentes à literatura de viagem, dos quais apenas 8 foram escritos por mulheres. Já entre 1850 e 1900, quando se notam mudanças mais acentuadas nos transportes marítimos, o número aumentou para 17 dentre os 92 livros examinados³⁰⁴. Dessa forma, as mulheres foram gradualmente ganhando espaço na chamada literatura de viagem.

A escrita de diários de viagem era uma prática comum às religiosas das congregações de vida ativa que atravessaram o Atlântico. Embora não fossem elaborados por iniciativa própria, é possível, como lembra Carvajal, que as próprias irmãs também se sentissem motivadas a compartilhar suas experiências em espaços tão diferentes. Ao tratar desses relatos, Serrano afirma que eles tinham uma estrutura bastante específica que os assemelhavam, mesmo que fossem escritos por religiosas de congregações distintas³⁰⁵. Seguiam uma ordem

³⁰¹ MONREAL, Susana. Mujeres consagradas en el Cono Sur en la segunda mitad del siglo XIX: inmigrantes sin fronteras. In: SUÁREZ, Ana Lourdes (org.). *Religiosas em América Latina: memorias y contextos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 2020, p. 62.

³⁰² LEITE, Miriam Moreira. *A condição feminina no Rio de Janeiro, Século XIX*: antologia de textos de viajantes estrangeiros. São Paulo: HUCITEC; Editora da Universidade de São Paulo; Brasília: INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1984, p. 24.

³⁰³ SOUZA, Melina Teixeira. *A missão escrita: aventuras e travessias de irmã Dubost na universalização da Companhia vicentina (Mariana-MG, 1848- 1858)*. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2020, p. 214.

³⁰⁴ LEITE, Miriam Moreira. *A condição feminina no Rio de Janeiro, Século XIX...*, p. 24.

³⁰⁵ SERRANO, Sol. *Virgenes viajeras: diarios de religiosas francesas en su ruta a Chile, 1837-1874*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2000.

cronológica que acompanhava a passagem dos dias nos navios e eram caracterizados por uma linguagem sensível, clara, “pouco adornada”, controlada e depurada³⁰⁶.

Ao entrar nas acomodações do navio *Congo*, Pascal se deparou com a primeira dificuldade da viagem, ao perceber que na cabine destinada a ela e à irmã Reynaso havia seis acomodações. A missionária lamentou, destacando o grande incômodo que para ela seria ter que dividir seu espaço com mais quatro “pessoas do mundo”. O comandante do navio as livrou da situação, reservando duas camas para as viajantes. Insatisfeitas com a “azáfama” que testemunharam no *Congo*, Pascal e Reynaso contaram com a ajuda de outras vicentinas para se instalarem adequadamente no navio:

[...] chegamos lá [no *Congo*] às duas horas, sempre acompanhadas por minha irmã Officière, que não queria nos deixar até que tivéssemos nos acomodado bem. Minha irmã Clos e algumas de suas companheiras também estiveram conosco e nos prestaram muitos serviços. Minha irmã Magnin de Saint-Seurin, que tem experiência em viagens marítimas, cuidou de nossa bagagem em Bordeaux, para que tudo fosse reencontrado intacto, o que não era pouco, a julgar pela azáfama que testemunhamos no *Congo*³⁰⁷.

As viajantes logo tiveram que se despedir da pequena comitiva que as tinha levado até lá: “nossas despedidas foram tristes, mas um pouco amenizadas pelo pensamento de que sempre podíamos nos reencontrarmos no coração de Nosso Senhor”³⁰⁸. O navio zarpou naquela mesma noite. A partida foi coroada pela oração das missionárias, recomendando a viagem à proteção dos anjos, pedindo a Deus que não abandonasse a França e à Santa Virgem que não descuidasse dos habitantes da “querida Casa Mãe”. Adentrando no navio, Pascal e Reynaso partilharam também da variedade composta pelos viajantes: franceses, espanhóis, portugueses, missionários, artistas, trabalhadores e comandantes do navio, todos compunham o conjunto dos passageiros que dividiram a travessia marítima com as missionárias, além daqueles que entravam e saíam a cada parada nos portos.

O percurso marítimo da França até o Brasil foi caracterizado pela saída do porto de Pauillac e por duas paradas temporárias, uma no porto de Lisboa, Portugal, e outra no porto de Dacar, no Senegal. Esse era um trajeto comum realizado pelas embarcações que tinham como

³⁰⁶ CARVAJAL, Beatriz Castro. La escritura de las monjas francesas viajeras en el siglo XIX. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, vol. 41, n. 1, enero-junio, 2014, p. 102.

³⁰⁷ Tradução nossa: “[...] nous y arrivâmes à deux heures, toujours accompagnées de ma sœur Officière, qui ne voulait nous quitter qu’après nous avoir bien installées. Ma sœur Clos et quelques-unes de ses compagnes étaient aussi avec nous et nous rendirent bien des services. Ma sœur Magnin de Saint-Seurin, qui a l’expérience des voyages sur mer, s’était occupée de nos bagages à Bordeaux, de sorte que tout fut retrouvé intact, ce qui n’est pas peu dire, à en juger par le tohu-bohu dont nous fûmes témoins sur le *Congo*”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 46, 1881.

³⁰⁸ Tradução nossa: “Nos adieux furent tristes, mais un peu adoucis par la pensée que nous pourrions toujours nous retrouver dans le cœur de Notre-Seigneur”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 46, 1881.

destino final a América do Sul. No porto de Lisboa, depois de uma ancoragem difícil, as irmãs tinham decidido descer do navio para visitar as companheiras de congregação de Lisboa:

Chegamos em Lisboa na segunda feira, 8 de agosto, por volta de uma hora da tarde. O vento havia aumentado, o mar estava muito agitado; os pequenos barcos eram sacudidos pelas ondas, tão fortes que a cada momento temíamos que algum infortúnio acontecesse. Tínhamos decidido descer em Lisboa para cumprimentar nossas irmãs, mas desistimos com grande pesar.³⁰⁹

Devido às condições adversas do mar, as irmãs desistiram do desembarque. Sair do grande navio *Congo*, adentrar um barco menor, chegar à terra firme, passar pela alfândega; era um percurso complicado, do qual abriram mão com muito pesar: “custou-nos passar tão perto delas e não as ver.”³¹⁰ Mas as vicentinas de Portugal fizeram o esforço, chegando próximo ao *Congo* em um pequeno barco “fortemente atirado pelas ondas”. Ultrapassado o difícil percurso, foram içadas por uma corda até o convés do navio. Irmã Pascal escreveu: “Ficamos profundamente comovidas ao ver quantos perigos nossas queridas irmãs tinham enfrentado para chegar até nós. Elas foram informadas de nossa passagem através de nossos bons missionários”³¹¹.

As vicentinas de Lisboa insistiram para que Pascal e Reynaso as acompanhassem até a cidade, mas estas recusaram, por medo de perderem a partida do navio no dia seguinte, “seja por causa do clima, seja por falta de um barco” para regressar. Horas depois das vicentinas de Lisboa deixarem o convés do *Congo*, o próprio comandante do navio ofereceu a Pascal e a Reynaso lugares em um pequeno navio a vapor que levaria alguns passageiros à cidade e retornaria no dia seguinte. Nesses pequenos encontros e contatos na travessia atlântica, se destaca a amplitude da rede vicentina, espalhada pelas *quatro partes do mundo*³¹². A dimensão dos elos que conectavam as irmãs em diversas partes do globo foi reconhecida por Pascal: “Nossa querida irmã Lequette³¹³ e suas boas companheiras nos encheram de atenção. [...]

³⁰⁹ Tradução nossa: “On arriva devant Lisbonne, le lundi 8 août, vers une heure de l'après-midi. Le vent s'était levé, la mer était très agitée; les petites barques étaient ballottées par les vagues, si fort qu'à chaque instant l'on craignait de voir arriver quelque malheur. Nous avons pris la résolution de descendre à Lisbonne pour saluer nos sœurs; nous y renonçâmes avec bien du regret”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 46, 1881.

³¹⁰ Tradução nossa: “Il nous en coûtait de passer si près d'elles et de ne pas les voir”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 46, 1881.

³¹¹ Tradução nossa: “Nous étions profondément touchées de voir à combien de périls en d'ennuis nos chères sœurs s'étaient exposées pour venir jusqu'à nous. Elles avaient été prévenues de notre passage par nos bons missionnaires”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 46, 1881.

³¹² GRUZINSKI, Serge. *As quatro partes do mundo: história de uma mundialização*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Edusp: 2014, p. 166.

³¹³ Nesse período, a irmã Lecquette era a visitadora de Portugal, tendo sido eleita em 1878. Lage divide em três fases a instalação das Filhas da Caridade em Portugal: “primeiramente, a constituição de uma comunidade formada apenas por portuguesas (1822-1857); depois, a incorporação de irmãs francesas nessa comunidade, até o exílio destas das terras lusitanas (1857-1862); por fim, o retorno da comunidade gerenciada pelas francesas, até a expulsão no momento da Proclamação da República (1871-1910)”. Nota-se que a breve visita de Pascal às irmãs

Fomos também cumprimentar minha irmã Épagneul na casa dela. Ela merecia!”³¹⁴. Ademais, chama a atenção também a identidade congregacional compartilhada pelo grupo. Ao se encontrarem, as missionárias reafirmavam dinâmicas e compromissos que as tornavam partes de um mesmo todo, reavivando o senso de pertencimento e unidade; juntas, ouviram missa e receberam a Sagrada Comunhão. A chance de passar algumas horas na casa vicentina de Lisboa foi suficiente para que Pascal renovasse as energias para a missão em andamento: “Passamos apenas uma noite e algumas horas da manhã nessa casa, mas foi o suficiente para nos edificarmos. Respira-se ali um perfume de piedade que faz bem”³¹⁵.

Depois de Lisboa, o navio ancorou no porto de Dacar, capital do Senegal. Naquele período, o porto ganhava uma importância crescente nas rotas internacionais, sobretudo naquelas que tinham como destino as costas da África Ocidental e as partes litorâneas do território brasileiro, como Pernambuco, Bahia, Rio de Janeiro e Santos³¹⁶. Ao iniciar a construção do porto em sua colônia, a França buscava assegurar uma conexão marítima entre aquela região e as cidades atlânticas da América do Sul³¹⁷. Era, assim, um lugar de escala no trajeto das embarcações que navegavam pelo Atlântico e, desde sua construção, iniciada em 1857, ele passou a figurar como um importante espaço nas rotas que se realizavam entre Bordeaux e Brasil, justamente o itinerário realizado pelo navio *Congo*. Inicialmente, a visão do lugar agradou a missionária:

Dacar proporciona o aspecto de uma alegre paisagem: prados verdes brilhantes, pontilhados de palmeiras, laranjeiras e outras árvores; entre essas árvores, pequenas casas que à distância parecem bonitas; tudo isso agrada a visão! Depois de ter adorado em espírito Nosso Senhor, que deve residir ali em algum tabernáculo, e de ter saudado os bons anjos de Dakar, nos perguntamos se seus habitantes nos causarão uma impressão tão boa quanto sua estadia.³¹⁸

de Lisboa se deu poucos anos antes de se realizar a expulsão das missionárias do país. LAGE, Ana Cristina Pereira. *Conexões Vicentinas*: particularidades políticas e religiosas da educação confessional em Mariana e Lisboa oitocentista. Tese de doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011, pp. 117-118.

³¹⁴ Tradução nossa: “Notre chère sœur Lequette et ses bonnes compagnes nous comblèrent d'attentions [...] Nous allâmes aussi saluer ma sœur Épagneul dans sa maison. Elle l'avait bien gagné !”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 46, 1881.

³¹⁵ Tradução nossa: “Nous ne passâmes qu'une nuit et quelques heures du matin dans cette maison, mais nous en eûmes assez pour nous édifier. On y respire un parfum de piété qui fait du bien”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 46, 1881.

³¹⁶ HIDALGO, Daniel Castillo. Buques, ferrocarriles y cacahuets. Modernización de las infraestructuras en el puerto de Dakar y la introducción de Senegal en los mercados internacionales (1857-1936). *Transportes, Servicios y Telecomunicaciones*, v. 23, 2012, 130-154.

³¹⁷ HIDALGO, Daniel Castillo. Buques, ferrocarriles y cacahuets. Modernización de las infraestructuras en el puerto de Dakar y la introducción de Senegal en los mercados internacionales (1857-1936). *Transportes, Servicios y Telecomunicaciones*, v. 23, 2012, 130-154.

³¹⁸ Tradução nossa: “Dakar offre l'aspect d'un riant paysage: des prairies d'un vert éclatant, parsemées de palmiers, d'orangers et autres arbres; entre ces arbres, des maisonnettes qui de loin paraissent jolies; tout cela réjouit la vue! Après avoir adore en esprit Notre-Seigneur, qui doit bien résider là dans quelque tabernacle, avoir salué les bons

Sua impressão maravilhada, no entanto, foi desfeita ao se deparar com os habitantes do lugar. Quando um tiro de canhão anunciou a chegada do *Congo*, Pascal se espantou com “centenas de seres surgindo na praia, a quem dificilmente se pode dar o nome de homens”; eles emitiam “gritos agudos e selvagens”, brigavam pelos barcos e pulavam para dentro deles. A admiração pela beleza da cidade foi confrontada pelo desconforto ao se deparar com aqueles “pobres selvagens” que, para ela, sequer poderiam ser considerados homens. Eles se dirigiram em pequenos barcos em direção ao *Congo*, “em uma velocidade assustadora”, para a frente do navio realizarem manobras, divertindo os passageiros, com o objetivo de conseguir algumas moedas. À noite, terminadas as apresentações, Pascal relatou que um deles chegou bem perto do *Congo*, dirigindo-se às irmãs e aos padres:

Um deles se aproximou do *Congo* para gritar com todas as suas forças: “Só os Padres e as Madres é que não nos deram nada”, referindo-se aos missionários e a nós. Pobres selvagens, como estavam enganados ao pensar que nada lhes tínhamos dado! Eles não tinham ideia de todos os desejos de graça e salvação que lhes enviamos e das orações que dirigimos a Deus por eles! Não ousamos arriscar as medalhas, temendo que eles não fizessem bom uso delas. Após a partida deles, tudo voltou à ordem normal.³¹⁹

Ao narrar o acontecimento, a missionária demonstrou insatisfação pelo que escutou. Para ela, aqueles “pobres selvagens” ignoravam “todos os desejos de graça e salvação” que os vicentinos lhes haviam dirigido. Nesse sentido, é importante destacar que os portos de Lisboa e de Dacar aparecem como *zonas de contato*³²⁰ distintas. Em Lisboa, irmã Pascal não foi confrontada com as mesmas diferenças que encontrou em Dacar. Sua experiência em solo português estava amparada no pertencimento à mesma instituição das irmãs com quem travou contato. Nesse ponto da narrativa, nota-se, além disso, o empenho de Pascal em relatar esse acontecimento, interpretando-o a partir de uma chave de leitura já bastante conhecida, caracterizada pela oposição entre civilização *versus* barbárie/selvageria³²¹, percebida, aliás, em

anges de Dakar, nous nous demandons si ses habitants vont nous faire un effet aussi avantageux que leur séjour”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 46, 1881.

³¹⁹ Tradução nossa: “Sur le soir, l'un d'eux est député plus près du Congo pour crier de toutes ses forces: “Il n'y a que les Pères et les Mères qui ne nous ont rien donné!” en parlant des missionnaires et de nous. Pauvres sauvages, comme ils se trompaient en pensant que nous ne leur avions rien donné! Ils ne se doutaient pas de tous les souhaits de grâce et de salut que nous leur envoyions et des prières que nous adressions à Dieu pour eux! Nous n'avons pas osé risquer des médailles, dans la crainte qu'ils n'en fissent pas un bon usage”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 46, 1881.

³²⁰ PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

³²¹ MAUAD, Ana Maria; MUAZE, Mariana. A escrita da intimidade: história e memória no diário da viscondessa do Arcozelo. In: GOMES, Angela de Castro (org.), *Escrita de si, escrita da história*, Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004, p. 199.

outros escritos dos missionários vicentinos³²². A irmã os enxergou como tão “selvagens” em seus comportamentos que talvez não soubessem fazer bom uso da medalha milagrosa, largamente distribuídas pelas Filhas da Caridade por onde passavam. A percepção do *selvagem* é inaugurada neste momento nos escritos de Pascal e perdura também em suas interpretações sobre outros espaços.

As missionárias francesas que partiam de Paris rumo à América do Sul naquele período realizavam uma rota similar àquela realizada por Pascal. Saíam de Bordeaux em direção à Pauillac para daí seguirem para outras partes do mundo. O trajeto envolvia ainda a parada em Lisboa e em Dacar, que antecedia a chegada ao Brasil. Destacar o percurso geográfico realizado pela embarcação nos leva a alguns apontamentos importantes, sobretudo se compararmos o que Pascal relatou com as cartas de outras missionárias francesas que realizaram a mesma rota. Em abril de 1903, a irmã Marie-Marguerite, da Congregação do Sagrado Coração de Jesus, realizava uma viagem com suas companheiras de congregação para se instalarem no Brasil. A parada no porto de Dacar deu à missionária a impressão de que estava “no meio de um país selvagem. [...] A religião suavizou os costumes selvagens deste país, mas os mulçumanos, que são bastante numerosos, são um obstáculo à civilização”³²³. Embora de uma maneira mais incisiva que Pascal, irmã Marie-Marguerite se utilizava de uma chave de leitura bastante similar.

Nessa situação, cumpre destacar, ainda, a presença da medalha milagrosa junto à Pascal. Ela saiu da França portando várias medalhas que, ao longo do seu trajeto, ao serem distribuídas, serviam como ponto de intermediação nos contatos que travava com os demais. Ana Cristina Lage já havia observado isso quando tratou do percurso da irmã Dubost no Brasil, afirmando que a distribuição da medalha milagrosa, bem como de terços e imagens, servia à Dubost como um “ponto de apoio para mediar os primeiros contatos com as populações ao longo do caminho”. Ao fazê-lo, a missionária distribuía aos brasileiros objetos religiosos que “portavam uma devoção diferente” e “reverenciavam santos da devoção francesa”³²⁴. No caso de Pascal, no período em que se realizou a viagem, a devoção à medalha milagrosa já havia se expandido

³²² Cf. SANTIROCCHI, Pryscylla Cordeiro Rodrigues. “*Evangelizare pauperibus misit me*”: ortodoxia e ortoprática dos padres lazaristas nas missões do Ceará (1870-1877). Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2019.

³²³ CABANEL, Patrick. Les religieuses du Très-Saint-Sacrement de Romans au Brésil. In: CABANEL, Patrick. *Lettres d'exil, 1901-1909. Les congrégations françaises dans le monde après les lois laïques de 1901 et 1904 – Anthologie de textes missionnaires*. Turnhout, Belgique: Brepols, 2008, pp. 389-390.

³²⁴ LAGE, Ana Cristina Pereira. *Conexões Vicentinas: particularidades políticas e religiosas da educação confessional em Mariana e Lisboa oitocentista*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011, p. 95.

para vários lugares, inclusive tendo como um importante ponto de difusão a expansão das vicentinas.

Mais do que mediação, as medalhas serviam a um propósito evangelizador, pois, ao distribuí-las, Pascal operava com uma *imagem agente*³²⁵. Ao receberem o objeto de devoção, os fiéis reavivavam a memória, lembrando um conjunto de ideias que orbitavam em torno da medalha milagrosa e da devoção mariana. Leonardi elucida que, “ao acionar a imagem de Maria”, acionava-se, também, “um sentimento, a ela relacionado, de docilidade, maternidade e submissão”³²⁶. Desse modo, a medalha milagrosa, como uma imagem agente, servia a uma pedagogia católica de cunho moral, favorecendo entre aqueles que a recebiam “a lembrança de determinadas virtudes e comportamentos”³²⁷.

Se compararmos o relato de viagem escrito pela irmã Pascal com aqueles enviados nas décadas anteriores por outras vicentinas, é possível perceber um texto mais resumido, direto e conciso. Isso pode ter se dado tanto pela duração menor da viagem quanto pelo conhecimento prévio que a congregação já tinha dos espaços que ela visitou, daí resulta uma produção com menos detalhes. Nesse sentido, ressalta-se mais uma vez os escritos dela como parte de um “saber missionário coletivo”³²⁸, que era construído há décadas pela congregação no que se refere ao espaço sul-americano. Cumpre destacar, ainda, que tanto seu relato de viagem quanto suas cartas são marcadas por uma moderação, por uma continência autoimposta no ato de escrever. Isso limitava sua escrita ao estritamente necessário e era o motivo das reiteradas desculpas que a missionária pedia quando enviava uma carta mais longa ao superior geral. Os pedidos de desculpa por uma carta extensa podem também evidenciar “a existência de normas e protocolos, compartilhados e consolidados”³²⁹ entre aquele grupo, que guiavam a elaboração das correspondências a serem enviadas pelas missionárias. Assim, a necessidade de concisão e objetividade acabava por caracterizar os escritos de Pascal.

O relato também nos indica as dificuldades de adaptação vividas durante a viagem e os contratempos na travessia atlântica, bem como as cerimônias e missas realizadas pelos missionários ao longo do percurso:

³²⁵ LEONARDI, Paula, Construção da memória em congregações católicas: práticas e imagens agentes, *Cadernos de História da Educação*, v. 12, n. 1, 2013, p. 306.

³²⁶ LEONARDI, Paula, Construção da memória em congregações católicas: práticas e imagens agentes, *Cadernos de História da Educação*, v. 12, n. 1, 2013, p. 306.

³²⁷ LEONARDI, Paula, Construção da memória em congregações católicas: práticas e imagens agentes, *Cadernos de História da Educação*, v. 12, n. 1, 2013, p. 302.

³²⁸ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios do Brasil – 1580-1620*. Bauru, SP: Edusc, 2006, p. 68.

³²⁹ GOMES, Angela de Castro. Escrita de si, escrita da História: a título de prólogo. In: GOMES, Angela de Castro (org.), *Escrita de si, escrita da história*, Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004, p. 20.

Na quarta-feira, 10 de agosto, o tempo estava bom; pudemos ouvir a Missa e comungar, e o mesmo aconteceu nos dias seguintes. Foi uma semana rica: podíamos esperar sacrifícios. Na noite de sábado, 13 de agosto, pretendíamos comungar nos dias seguintes. Com esta finalidade, preparamos as cornetas e os colares adequados, e começamos nossa preparação interior; mas durante a noite, o mar subiu; no domingo de manhã, o movimento foi muito forte. O Sr. Simon sozinho conseguiu rezar a Santa Missa; o Sr. Jauzion tentou e foi obrigado a abandonar o Evangelho; minha companheira ouviu a Missa, mas não pôde comungar; eu tentei me levantar, mas tive que voltar para a cama imediatamente.³³⁰

Serrano destaca que as difíceis condições marítimas eram por vezes o grande inimigo que impedia a regularidade religiosa das irmãs para rezar e participar das missas, de modo que elas eram dispensadas da rotina de cumprimento desses atos no período em que estavam a bordo do navio³³¹. Por outro lado, as semanas de viagem marítima em companhia dos padres lazaristas garantia, se as condições de navegação permitissem, que as irmãs assistissem às missas celebradas por eles e recebessem a sagrada comunhão. Para isso, preparavam-se interna e externamente, portando sua indumentária, que tinha como principal elemento as cornetas, e fazendo daquele navio um espaço propício à celebração religiosa:

Durante a noite o mar tornou-se tão pesado e agitado que na manhã seguinte, 15 de agosto, todos estavam adoecidos. Nossos bons missionários não puderam celebrar a missa; o mau tempo continuou durante o dia e nos dias seguintes [...]. As ondas subiam cada vez mais alto; à noite, o mar fazia um tremendo barulho. O comandante quase nunca saía da máquina. De vez em quando as cabines eram inundadas; então os passageiros se levantavam, chamavam os criados: a água era esvaziada, eles voltavam para a cama, e depois eram visitados de novo pelas ondas.³³²

Na noite de 24 de agosto, as missionárias chegaram ao Rio de Janeiro, desembarcando no dia seguinte. Dirigiram-se, então, à Santa Casa de Misericórdia, que contava com o trabalho das Filhas da Caridade desde 1852. Da Santa Casa, seguiram para a Casa Central, onde se reuniram com as outras congregadas, ansiosas por notícias de Paris. Ao ver-se em companhia delas, Pascal afirmou sentir-se na França, principalmente porque os assuntos orbitavam sempre

³³⁰ Tradução nossa: “Le lendemain, mercredi 10 août, il faisait bon; nous pûmes entendre la messe et faire la sainte communion, et de même les jours suivants. Ce fut une riche semaine: nous pouvions nous attendre à des sacrifices. Le samedi soir, 13 août, nous comptions bien faire la sainte communion le lendemain et le surlendemain. Nous préparâmes à cette intention des cornettes et des collets propres, et nous commençâmes notre préparation intérieure; mais dans la nuit, la mer grossit; le matin du dimanche, le mouvement était très fort. M. Simon put seul dire la sainte messe; M. Jauzion essaya et fut obligé de quitter à l'évangile; ma compagne entendit la messe, mais ne put faire la sainte communion; moi, j'essayai de me lever, mais je fus obligée de me recoucher immédiatement”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 46, 1881.

³³¹ SERRANO, Sol. *Virgenes viajeras: diarios de religiosas francesas en su ruta a Chile, 1837-1874*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2000, p. 50.

³³² Tradução nossa: “Dans la nuit la mer devint si grosse, si agitée, que le lendemain matin, 15 août, tout le monde fut malade. Nos bons missionnaires ne purent dire la messe; le mauvais temps continua dans la journée et les jours suivants [...]. Les vagues s'élevaient de plus en plus haut; la nuit, la mer faisait un bruit formidable. Le commandant ne quittait presque plus la machine. De temps en temps les cabines étaient inondées; alors les passagers se levaient, appelaient les domestiques: on vidait l'eau, on se recouchait, puis on était visité de nouveau par les vagues”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 46, 1881.

em torno da Casa Mãe: “Nossos venerados superiores, as duas Casas-Mãe, as obras da França, se podia ver que tudo despertava seu interesse, que seus corações ainda estavam fortemente ligados a tudo o que dizia respeito a ambas as famílias”³³³. A sensação de familiaridade só foi desfeita ao andar pelas ruas da cidade: “Achamos que estamos na França, nas casas de nossas irmãs. Não é a mesma coisa nas ruas, onde se pode ver alguns resquícios dos tempos selvagens”³³⁴.

As diferenças culturais percebidas por Pascal dão o tom da sua narrativa na chegada ao Rio de Janeiro. Sistematizando sua compreensão acerca do outro, a vicentina elabora também seu próprio lugar de enunciação. Este lugar é construído como *familiar* e *civilizado* enquanto aquele é elaborado como *estranho* e *selvagem*. É a partir dessa diferenciação, percebida ao longo dos registros, que o texto de Pascal opera como um *delimitador de fronteiras*³³⁵ que separa campos socioculturais distintos, e que constrói, ao mesmo tempo, o seu próprio lugar de missionária estrangeira. A chave de leitura baseada na dicotomia entre selvagem *versus* civilizado aparece mais uma vez neste ponto da narrativa. Destaca-se, inclusive, o contraste entre a cultura francesa e vicentina que permeava os espaços ocupados pelas irmãs e o entorno citadino. Exercendo seu olhar de estrangeira, a missionária sublinhou, naquele momento, o espaço do Rio de Janeiro em tom predominantemente negativo, construindo em sua narrativa uma imagem daquela cidade que alcançaria seu mais importante leitor: o padre Fiat.

2.2 “Levo comigo a melhor recordação”: a experiência no Brasil

Irmã Pascal permaneceu no Brasil durante quatro meses, de agosto a dezembro de 1881. O trajeto que realizou no país se deu pela zona litorânea, abarcando desde o Rio de Janeiro até o Ceará. No período de sua viagem, a obra vicentina estava bastante expandida nessas regiões; as irmãs contavam com aproximadamente 28 casas espalhadas por vários lugares. Existia uma tendência de crescimento no Brasil que perdurou durante todo o resto do século XIX, se concentrando sobretudo no campo educacional, que se constituía, nesse período, o maior investimento da congregação e um dos maiores motivos para as hostilidades políticas contra as

³³³ Tradução nossa: “Nos vénérés supérieurs, les deux maisons mères, les œuvres de France, on voyait que tout excitait leur intérêt, que leur cœur était toujours fortement attaché à tout ce qui concerne les deux familles”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 46, 1881.

³³⁴ Tradução nossa: “On se croit en France, dans les maisons de nos sœurs. Il n'en est pas de même dans les rues, où l'on remarque bien quelques restes des temps sauvages”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 46, 1881.

³³⁵ CERTEAU, Michel de. *O lugar do outro: História religiosa e mística*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2021.

Filhas da Caridade. A articulação com os bispos ultramontanos foi parte essencial dessa expansão, dando uma certa garantia aos estabelecimentos fundados e/ou dirigidos por elas.

O ultramontanismo no Brasil começou a ganhar relevo por volta de 1840, quando os bispos alinhados a essa tendência passaram a ocupar cada vez mais o episcopado brasileiro, demarcando um esforço de levar a Igreja brasileira a se voltar à Roma. O crescimento do movimento ultramontano foi reforçado pela formação de novos clérigos, fossem eles brasileiros ou estrangeiros, que se formavam na Europa e atuavam no Brasil. Entre os centros de formação desse período, destaca-se um de grande influência: o Colégio Pio Latino-Americano. Fundado em Roma em 1858 para formar sacerdotes “para os países de línguas latinas dentro dos cânones romanos”³³⁶, ele fazia parte dessa reorientação mais ampla das ações da Santa Sé em escala global³³⁷.

O caso do Brasil tinha paralelos com seus vizinhos sul-americanos. À época da viagem de Pascal, o movimento já havia ganhado um espaço significativo na América Latina, região com a qual a Santa Sé buscou, ao longo do século XIX, estabelecer relações mais próximas. Solans indica que o *giro ultramontano* na América Latina se realizou a partir de três fatores: as primeiras representações diplomáticas, a nova geração episcopal e os atores transacionais. As relações diplomáticas entre Roma e América Latina se traduzem no estabelecimento da Nunciatura Apostólica do Rio de Janeiro³³⁸, em 1830, que, representando o pontificado, acabava por fortalecer sua presença neste espaço do globo. A partir de sua implementação, a Santa Sé tinha um meio privilegiado de obter informações sobre o catolicismo sul-americano, que poderiam ajudar na escolha de novos bispos, assim como para “preparar as negociações com os novos governos e antecipar os problemas que pudessem surgir”³³⁹, explica Solans. Arelada a esses fatores, estava a maior possibilidade de circulação de “textos ultramontanos” na América do Sul, que pudessem endossar os novos direcionamentos da Igreja, como “hagiografias, novenas, ensaios e recompilações legislativas que punham em questão as prerrogativas do patronato régio”³⁴⁰, no caso dos países de colonização espanhola, e do padroado, no caso do Brasil.

³³⁶ BITTENCOURT, Agueda Bernadete. A era das congregações – pensamento social, educação e catolicismo. *Pro-posições*, vol. 28, n. 3, set/dez. 2017, p. 39.

³³⁷ Cf. SOLANS, Francisco Javier Ramón. *Más allá de los Andes: Los orígenes ultramontanos de una Iglesia latinoamericana (1851-1910)*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2020.

³³⁸ A Nunciatura é uma representação pontifícia, responsável pelas negociações diplomáticas entre a Santa Sé e um determinado território.

³³⁹ SOLANS, Francisco Javier Ramón. *Más allá de los Andes: Los orígenes ultramontanos de una Iglesia latinoamericana (1851-1910)*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2020, p. 171.

³⁴⁰ SOLANS, Francisco Javier Ramón. *Más allá de los Andes...*, p. 45.

A formação de uma nova geração episcopal em centros como o Colégio e a circulação de atores transnacionais entre Roma e o Novo Mundo também punham em evidência a aproximação desejada tanto pela Santa Sé quanto pelos religiosos sul-americanos, que buscavam em Roma um ponto de referência “para impulsionar a vida religiosa de suas respectivas localidades e dioceses”³⁴¹. É importante destacar o papel do Colégio nesse período porque o fluxo de sacerdotes que saíam da América do Sul para lá estudarem era intenso desde a fundação. Além disso, com sua criação, abriram-se “novos canais de comunicação entre a Santa Sé e a América”³⁴², o que permitia que os bispos sul-americanos levassem com mais facilidade suas demandas à Roma, dentre as quais se destacam os pedidos de novos missionários europeus para atuarem na educação.

Vale destacar que a visita de Pascal se deu durante o pontificado do papa Leão XIII (1878-1903), caracterizado por dar uma orientação mais aberta à Igreja do que o seu predecessor, papa Pio IX, e por ter desenvolvido, segundo Solans, “uma política com tendência ao apaziguamento das tensões entre Igreja e Estado e ao reconhecimento de certos elementos da modernidade política”³⁴³. Além disso, acentuou-se no seu papado o investimento na América Latina, tendo como ponto alto a organização do I Concílio Plenário da América Latina em 1899.

O primeiro país da região em que as Filhas da Caridade chegaram foi o Brasil, em 1849, a pedido do bispo da diocese de Mariana (Minas Gerais), Dom Antônio Ferreira Viçoso (1808-1875). Na historiografia sobre ultramontanismo no Brasil, D. Viçoso é um dos bispos que mais se destaca por ter articulado, durante seu governo (1844-1875), medidas reformadoras que tinham como foco “a reestruturação do seminário, a criação de colégios e associações para educação das mulheres, a presença da Congregação da Missão na administração do Seminário Menor e Maior”, além da organização de “missões perpétuas realizadas pelos lazaristas” e de visitas pastorais empreendidas por ele³⁴⁴. Ao assumir o bispado, outro passo importante dado por D. Viçoso foi restabelecer as ligações entre a província brasileira dos lazaristas e a Casa Mãe de Paris³⁴⁵, o que facilitou as negociações para a chegada das Filhas da Caridade ao Brasil.

³⁴¹ SOLANS, Francisco Javier Ramón. *Más allá de los Andes...*, p. 15.

³⁴² SOLANS, Francisco Javier Ramón. *Más allá de los Andes...*, p. 79.

³⁴³ SOLANS, Francisco Javier Ramón. *Más allá de los Andes...*, p. 171.

³⁴⁴ OLIVEIRA, Gustavo de Souza. *Aspectos do ultramontanismo oitocentista: Antônio Ferreira Viçoso e a Congregação da Missão em Portugal e no Brasil (1811-1875)*. Tese (doutorado). Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2015, pp. 156-157.

³⁴⁵ Santirocchi explica que, em 1838, foi necessário que a congregação no Brasil rompesse com a Casa Mãe em Paris, para garantir sua permanência no território brasileiro. Nesse contexto, as leis do Código Criminal de 1830 dificultavam a presença, no Brasil, de congregações que respondiam a superiores estrangeiros. As relações entre a missão brasileira e a Casa Mãe foram restabelecidas em 1844, no governo de D. Viçoso. A esse respeito, ver: SANTIROCCHI, Pryscylla Cordeiro Rodrigues. “*Evangelizare pauperibus misit me*”: ortodoxia e ortoprática dos

De formação lazarista, D. Viçoso enviou, em 1848, uma carta ao padre Étienne, então superior geral, convidando os padres lazaristas para administrarem o Seminário Episcopal de Mariana e as Filhas da Caridade para se encarregarem da “educação da mocidade feminina, e cuidado dos pobres que abundam na minha cidade marianense”³⁴⁶. Na mesma carta, o bispo afirmava que já havia adquirido algumas propriedades reservadas às irmãs, dotando-as com uma capela pequena, quintal, horta e água. As casas seriam destinadas para “educação de órfãs”. Concluía D. Viçoso ao padre Étienne: “mandai-me muitos padres, e muitas Filhas da Caridade”³⁴⁷.

Incorporando os vicentinos às mudanças que projetou para sua diocese, D. Viçoso esperava conseguir uma formação clerical mais rígida e prudente, ainda mais tendo em vista os escancarados desvios de uma parte do clero ordenado antes do início do seu governo: “grande parte desses religiosos era marcada pelo envolvimento com princípios liberais, além da infidelidade ao celibato eclesiástico”³⁴⁸. Para romper com a imagem de um clero desviado, o bispo agiu com maior rigidez na formação de novos padres, contando para isso com o trabalho dos lazaristas. Por outro lado, também se utilizou de outros meios para moralizar seu rebanho, como a elaboração de cartas pastorais, maior investimento na imprensa católica, na publicação de livros e catecismo, por exemplo³⁴⁹. Esperava-se, assim, formar um clero maior e melhor.

Oliveira indica, no entanto, que o número de ordenações na diocese de Mariana não aumentou significativamente com essas medidas. Vieira corrobora tal ideia, afirmando que o rigor que D. Viçoso quis aplicar às ordenações trouxe a indesejável consequência de ver o número de padres formados diminuir³⁵⁰. Os números trazidos pelos dois autores dialogam: em trinta e um anos de bispado, foram formados trezentos e dezoito sacerdotes, cerca de dez novos padres por ano, o que não diferia tanto do quantitativo dos anos anteriores. Além disso, Oliveira assinala a persistência dos desvios clericais entre o clero marianense, a despeito das tentativas enérgicas do bispo em dirimi-los³⁵¹.

padres lazaristas nas missões do Ceará (1870-1877). Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2019.

³⁴⁶ CAMELLO, Maurílio *apud* LAGE, Ana Cristina Pereira. *Conexões Vicentinas: particularidades políticas e religiosas da educação confessional em Mariana e Lisboa oitocentista*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011, p. 87.

³⁴⁷ CAMELLO, Maurílio *apud* LAGE, Ana Cristina Pereira. *Conexões Vicentinas: particularidades políticas e religiosas da educação confessional em Mariana e Lisboa oitocentista*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011, p. 87.

³⁴⁸ SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2015, p. 174.

³⁴⁹ *Ibid.*

³⁵⁰ VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*. Aparecida: Editora Santuário, 2007, p. 125.

³⁵¹ OLIVEIRA, Gustavo de Souza. *Aspectos do ultramontanismo oitocentista: Antônio Ferreira viçoso e a Congregação da Missão em Portugal e no Brasil (1811-1875)*. Tese (doutorado). Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2015.

O autor observa que embora muitas vezes orbite em torno do governo de D. Viçoso a ideia de um projeto de reforma eclesiástica executada com total êxito, coerência e padronização, há que se destacar que seu intento reformador foi, antes, levado a cabo a partir de negociações, concessões e assimilações. Caso desconsiderasse as circunstâncias locais, estaria sob o risco de ver fracassar sua iniciativa de reforma. Essa observação enfraquece a ideia de que a ação dos clérigos alinhados às ideias ultramontanas era plenamente ditada por Roma e que eles só agiam no sentido de reproduzir as diretrizes romanas no território brasileiro. Pelo contrário, trabalhos como o de Santirocchi³⁵² e o de Oliveira³⁵³ apontam para as negociações e dificuldades envolvidas na adequação do ultramontanismo a diferentes espaços e endossam as proposições de Solans, de que o êxito dos postulados ultramontanos “dependeu das diferentes dinâmicas nacionais, assim como da fortaleza das estruturas eclesiásticas e da existência de privilégios e tradições locais”³⁵⁴.

Às ações de D. Viçoso somaram-se as de D. Joaquim de Mello, sagrado bispo de São Paulo em 1852, que atuou na reforma de seu bispado concentrando esforços para criar um seminário que estivesse de acordo com as diretrizes tridentinas. Ao instituir o seminário, e considerando que os sacerdotes de São Paulo estavam profundamente envolvidos com a doutrina liberal e regalista, D. Antônio solicitou primeiro a vinda de jesuítas para se encarregarem do ensino e direção do estabelecimento. Não conseguindo, apelou para os lazaristas e mais uma vez não teve êxito. Foi através de um pedido feito diretamente a Pio IX que o bispo conseguiu três freis capuchinhos franceses para atuarem no seminário³⁵⁵. Serviu-se também, como D. Viçoso, da realização de visitas pastorais no território de sua diocese, bem como da divulgação periódica de cartas pastorais em que delimitava seus planos de renovação eclesial³⁵⁶.

Juntos, os dois bispos mencionados foram, segundo Santirocchi, os responsáveis pela progressiva afirmação do ultramontanismo durante o Segundo Reinado, empreendendo um

³⁵² SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2015.

³⁵³ OLIVEIRA, Gustavo de Souza. *Aspectos do ultramontanismo oitocentista: Antônio Ferreira viçoso e a Congregação da Missão em Portugal e no Brasil (1811-1875)*. Tese (doutorado). Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2015.

³⁵⁴ SOLANS, Francisco Javier Ramón. *Más allá de los Andes: Los orígenes ultramontanos de una Iglesia latinoamericana (1851-1910)*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2020, p. 29.

³⁵⁵ SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2015, pp. 182-183.

³⁵⁶ SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2015, pp. 182-183.

modelo de reforma³⁵⁷ que reverberou na ampliação posterior do movimento. A correlação entre as ações dos bispos acabou criando dois dos principais “focos de irradiação da renovação eclesial no Brasil”³⁵⁸: a diocese de Mariana e a de São Paulo. Delas, pelo menos sete novos bispos foram formados aos moldes ultramontanos. Dentre eles, destacamos D. Luís Antônio dos Santos e D. João Antônio dos Santos, ambos discípulos de D. Viçoso, que pouco tempo depois de assumirem, respectivamente, a diocese do Ceará (1864) e de Diamantina (1864), também chamaram a elas as Filhas da Caridade.

Entre os pontos que caracterizaram o “modelo de reforma”, o incentivo à chegada de novas congregações é a que nos interessa mais de perto. Analisando as ações dos dois bispos, é interessante destacar dois elementos: a influência que os religiosos franceses (lazaristas e capuchinhos) exerceram sobre a formação clerical dos padres brasileiros através da mobilização dos bispos ultramontanos e, ainda, o fato de que a chegada e instalação desses religiosos eram acompanhadas pelo estabelecimento de suas análogas femininas nos espaços que ocupavam, como foi o caso das Filhas da Caridade em Mariana. Em São Paulo, o frei Eugênio de Rumilly, um dos três capuchinhos que chegaram ao seminário, era primo da assistente geral da Congregação das Irmãs de São José de Chambery, de origem francesa. O frei realizou as negociações para que as irmãs de São José se estabelecessem em Itu, onde inauguraram o colégio de Nossa Senhora do Patrocínio em 1859³⁵⁹. Porém, uma vez que as congregações femininas se instalavam, elas conquistavam um crescimento muito maior do que o dos padres, de modo que o número de irmãs se manteve sempre superior ao do clero masculino, desde que se intensificou a chegada delas ao Brasil em fins do século XIX³⁶⁰.

³⁵⁷ Para o autor, o modelo pode ser resumido em alguns pontos: “1.º Resgate da autoridade pontifícia e episcopal; 2.º Defesa da autonomia da Igreja em relação ao Estado e combate ao regalismo; 3.º Reforma do clero por meio: a) do combate ao concubinato clerical; b) da educação em seminários sob a direção de ordens religiosas reformadas; c) da maior rigidez nas ordenações sacerdotais; d) do envio de sacerdotes e seminaristas para se formarem na Europa; e) da uniformização do ministério episcopal e clerical; f) da correção e moralização do clero; g) do combate ou desincentivo à participação dos párocos na política partidária, cargos eletivos ou administrativos civis; 4.º Grande escrúpulo e rigidez na escolha dos beneficiários a serem indicados para nomeação imperial; 5.º Instituição de ordens religiosas reformadas, masculinas e femininas; 6.º Reformar e educar os fiéis por meio: a) da reforma do clero; b) do fortalecimento hierárquico; c) da limitação da participação dos leigos na administração da Igreja; d) da popularização da catequese tridentina; e) do incentivo à participação nos sacramentos; f) da intervenção administrativa nos centros de romaria e irmandades tradicionais; g) da importação de devoções e movimentos religiosos da Europa”. SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2015, p. 169.

³⁵⁸ SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2015, p. 186.

³⁵⁹ SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2015, p. 185.

³⁶⁰ LEONARDI, Paula. *Além dos espelhos. Memórias, imagens e trabalhos de duas Congregações católicas francesas em São Paulo*. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2008.

Assim, resulta que as obras assumidas pelas congregações femininas, principalmente os colégios, possuíam igualmente uma influência importante para a expansão dos postulados ultramontanos, por isso o empenho dos bispos em trazê-las às suas dioceses e enfatizar sua ação sobre o público feminino, público este pretensamente mais *dócil*, nas palavras de Nunes, à assimilação das normas católicas e eficaz em difundi-las³⁶¹. Os leigos e, sobretudo, o clero católico acreditavam “que a influência das mulheres na família era a chave para a conversão religiosa, tornando a caridade “de mulher para mulher” uma estratégia muito atraente para uma nova era missionária”³⁶². Elas eram, dessa forma, colocadas como partícipes ativas do projeto reformador da Igreja, mas isso, “longe de significar um investimento das mulheres no exercício do poder sagrado” antes representou “a reafirmação do seu estatuto subordinado”³⁶³.

O primeiro grupo de vicentinas chegou ao Brasil em 1849, liderado pela irmã Marguerite Dubost, com destino à Mariana, Minas Gerais. Em 1852, foi a vez de um segundo grupo, composto de trinta e duas missionárias, chegar ao Rio de Janeiro. À diferença do primeiro, as negociações para a chegada do segundo grupo foram feitas não por intermédio de eclesiásticos, mas através de negociações entre José Clemente Pereira³⁶⁴ e a Legação Imperial do Brasil em Paris, representada pelo comendador João Marques Lisboa. Esse foi também o caso de Pernambuco, em que as negociações partiram diretamente do governo provincial. Já os casos do Ceará e da Bahia se deram pela intermediação dos religiosos³⁶⁵. Conforme as obras das irmãs davam certo no Brasil, novos estabelecimentos iam sendo entregues aos seus cuidados, como podemos acompanhar no quadro abaixo:

³⁶¹ NUNES, Maria José Rosado. Freiras no Brasil. In: PRIORE, Mary del (org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2017.

³⁶² CURTIS, Sarah A. “Civiliser” et convertir au XIXe siècle: Les baptêmes clandestins et les religieuses missionnaires. In: COVA, Anne; DUMONS, Bruno (orgs.). *Femmes, genre et catholicisme. Nouvelles recherches, nouveaux objets (France, XIXe-XXe siècles)*. Lyon: LARHRA, 2012.

³⁶³ NUNES, Maria José Rosado. Freiras no Brasil. In: PRIORE, Mary del (org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2017.

³⁶⁴ Deve-se destacar que ele é uma importante figura que aparece estabelecendo relações com as Filhas de Caridade desde que elas chegaram ao Rio de Janeiro, em 1852. José Clemente Pereira era provedor da Santa Casa de Misericórdia do Rio e foi também ministro do Império. Ele foi responsável, durante sua provedoria (1838-1854), por mediar as primeiras negociações para a chegada das irmãs à capital, e garantiu a ampliação do trabalho delas para outros estabelecimentos sob direção da Mesa da Santa Casa, como a Casa dos Expostos e o Recolhimento de Santa Tereza, ambos visitados por irmã Pascal. A presença das vicentinas nos quatro principais estabelecimentos vinculados à Mesa da Santa Casa (Hospital Geral, Casa dos Expostos, Recolhimento de Santa Tereza e Hospício Pedro II) também indica a forte ligação que as irmãs tiveram com a Irmandade da Misericórdia naquele período. A respeito da Santa Casa, ver: GANDELMAN, Luciana Mendes. *A Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro nos séculos XVI a XIX. História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, v. 8, 2001.

³⁶⁵ *História das Filhas da Caridade na Província do Rio de Janeiro. Brasil (1849-2003)*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2006.

Quadro 2 – Obras das Filhas da Caridade no Brasil no período da visita³⁶⁶

Lugar	Obra
Minas Gerais	1. Colégio da Providência (Mariana, 1849) 2. Colégio Nossa Senhora das Dores (Diamantina, 1867)
Rio de Janeiro	1. Santa Casa de Misericórdia (Rio de Janeiro, 1852) 2. Orfanato Santa Maria (Rio de Janeiro, 1852) 3. Nossa Senhora da Saúde (Rio de Janeiro, 1853) 4. Asilo Francês (Rio de Janeiro, 1853) 5. Colégio da Providência (Rio de Janeiro, 1853) 6. Colégio da Imaculada Conceição (Rio de Janeiro, 1853) 7. Recolhimento de Santa Tereza (Rio de Janeiro, 1858) 8. Asilo dos Inválidos da Ilha Bom Jesus (Rio de Janeiro, 1867) 9. Colégio Santa Isabel (Petrópolis, 1868) 10. Hospital Militar (Rio de Janeiro, 1868) 11. Asilo Santa Leopoldina (Niterói, 1878)
Bahia	1. Hospital da Santa Casa de Misericórdia (Salvador, 1853) 2. Casa da Providência (Salvador, 1854) 3. Dispensário e Colégio das Órfãs (Salvador, 1857) 4. Orfanato Sagrado Coração (Salvador, 1857) 5. Asilo Nossa Senhora da Misericórdia (1862)
Pernambuco	1. Hospital da Caridade Pedro II (Recife, 1857) 2. Orfanato Santa Tereza (Olinda, 1858) 3. Colégio da Estância (Recife, 1858) 4. Orfanato São Vicente (Recife, 1858)
Ceará	1. Colégio da Imaculada Conceição (Fortaleza, 1865) 2. Santa Casa de Misericórdia (Fortaleza, 1870)

Fonte: *História das Filhas da Caridade da Província do Rio de Janeiro. Brasil, 1849-2003*. Rio de Janeiro, 2006.

A obra de Mariana foi um importante espaço para a missão das irmãs no Brasil e, embora tenha sido a primeira a ser estabelecida no país, servindo de modelo às outras, irmã Pascal não esteve em Minas Gerais. Também naquela província, em Diamantina, as irmãs tinham chegado em 1866. O trajeto da missionária foi estrategicamente elaborado para que ocorresse nas zonas litorâneas do Brasil, lugares de maior concentração das atividades das irmãs e facilmente alcançados por via marítima. Sua idade que, pelas cartas, parecia avançada à época da visita, explica a razão de não ter empreendido uma viagem a Minas, no interior do país, pois para isso precisaria realizar um percurso a cavalo, que duraria, em média, de doze a quinze dias. Além

³⁶⁶ A tarefa de elencar todos os estabelecimentos sob os cuidados das vicentinas no período da visita é dificultada por algumas razões, principalmente porque as informações são escassas e alguns deles apresentavam uma duração efêmera, o que torna difícil rastrear seu desenvolvimento ao longo dos anos. No quadro apresentado acima, tivemos a intenção de traçar um panorama geral do que irmã Pascal pode ter encontrado na sua visita. Ressaltamos, no entanto, que no Rio de Janeiro havia um número maior de obras do que aquelas visitadas por Pascal. Além da capital, as irmãs estavam em Niterói e em Petrópolis, lugares que não foram citados pela missionária.

disso, esse esforço colocaria em risco a saúde da missionária, já bastante frágil no período da viagem. Embora as casas de Minas Gerais não tenham sido visitadas, a visitadora da província brasileira das Filhas da Caridade à época era irmã Marguerite Dubost que, como mencionamos anteriormente, foi responsável por fundar a obra de Mariana. Ela é a vicentina mais destacada nas produções historiográficas brasileiras que abordam a Congregação das Filhas da Caridade³⁶⁷. Seu trabalho, junto às outras congregadas em Mariana, foi responsável por lançar as bases do que seria a missão brasileira das irmãs.

O trabalho missionário de Dubost em Minas Gerais durou 10 anos. Em 1859, uma carta dos superiores de Paris comunicava-lhe sua transferência para o Hospital de Pernambuco (Hospital da Caridade), mais tarde denominado Hospital Pedro II, onde as irmãs estavam desde 1857. Durante sete anos, Dubost permaneceu nos serviços hospitalares do Pedro II como irmã servente. Rosalie de Souza Rebouças relata que esse período foi permeado por situações desagradáveis envolvendo o diretor do hospital, que tratava as irmãs como “simples empregadas”, colocando-as numa situação “penosa e precária”³⁶⁸. Para agravar a situação, a população local estava sendo atingida por uma epidemia de cólera naquele mesmo ano, o que intensificou sobremaneira as demandas do estabelecimento.

Em 1866, Dubost recebeu a patente de visitadora, tornando-se a segunda visitadora da província brasileira das Filhas da Caridade. Como tal, ela deveria visitar as casas vicentinas do país, tomando nota de tudo que lhe parecesse importante para, em seguida, reportar à Casa Mãe. Deveria observar se nas casas visitadas reinavam a ordem, a caridade e o bom exemplo entre as irmãs, além de se certificar se havia a correta observância das Regras Congregacionais. Durante o tempo em que ocupou o cargo (1866-1886), Dubost estava em contínuo deslocamento pelas províncias do Brasil, como Rio de Janeiro, Minas Gerais, Ceará, Pernambuco e Bahia. Quando Pascal chegou ao país, relatou ter encontrado na Casa Central das irmãs, no Rio de Janeiro, a “ordem” que esperava: “Estamos agora na Casa Central, onde reina a regularidade e a piedade, sob a orientação da venerável irmã Dubost, que é sempre a

³⁶⁷ LAGE, Ana Cristina Pereira. *Conexões Vicentinas: particularidades políticas e religiosas da educação confessional em Mariana e Lisboa oitocentista*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011; SOUZA, Melina Teixeira. *A missão escrita: aventuras e travessias de irmã Dubost na universalização da Companhia vicentina (Mariana-MG, 1848-1858)*. Tese (doutorado). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2020.

³⁶⁸ *História das Filhas da Caridade na Província do Rio de Janeiro. Brasil (1849-2003)*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2006.

primeira em tudo”³⁶⁹. Nesse período, Dubost³⁷⁰ já era visitadora há quinze anos e se destacava entre suas irmãs de congregação por ter liderado o início da obra vicentina no Brasil.

Desse modo, a congregação contava com uma mediadora entre a sede e as casas locais brasileiras com ampla experiência no país. Sob seu mandato, foram estabelecidas várias obras, destacando-se dentre elas: Santa Casa de Misericórdia de Fortaleza (Ceará, 1870); Asilo Santa Leopoldina de Niterói (Rio de Janeiro, 1878); Hospital Nossa Senhora do Socorro (Rio de Janeiro, 1882) e Hospital Santa Isabel em Diamantina (Minas Gerais, 1884)³⁷¹, sendo apenas uma delas visitadas por Pascal. Mesmo com a *expertise* de Dubost na obra do Brasil, a supervisão dos superiores de Paris se fazia necessária através da visita de Pascal.

Depois de se instalar na Casa Central, Pascal enviou uma carta ao padre Fiat, em 20 de setembro de 1881, informando-o de que havia realizado as visitas às casas do Rio de Janeiro e que seguiria viagem para a Bahia. Ela afirmou não querer deixar o Rio antes de relatar ao superior suas impressões daquela cidade e das casas de suas irmãs de congregação. Dizia: “o que me tocou na minha chegada foi descobrir os mais belos estabelecimentos consagrados à caridade. Tive o consolo de ver nossos queridos mestres, os pobres, melhor alojados do que o imperador, para grande contentamento de Sua Majestade”³⁷². Inicia-se, aí, a construção de uma imagem positiva de Dom Pedro II na correspondência de Pascal. Ela o caracterizou como um homem de “simplicidade encantadora” e engajado em acompanhar de perto o trabalho das irmãs na Santa Casa de Misericórdia: “às vezes ele vai sozinho, às sete horas da manhã, fazer suas rondas nos hospitais, sem ser anunciado. [...] ele sorri para cada irmã e observa com interesse todos os detalhes do serviço”. Nessa mesma carta, ela também ressaltou que o monarca desejava que mais Filhas da Caridade fossem enviadas ao Brasil, pois havia muitos hospitais precisando dos seus serviços.

É notória a ênfase que Pascal dá à apreciação de Dom Pedro II pelo trabalho das missionárias, corroborando as proposições de Vieira, que afirma que o imperador, a despeito

³⁶⁹ Tradução nossa: “Nous sommes maintenant à la Maison centrale, où règnent la régularité et la piété, sous la conduite de la vénérable sœur Dubost, toujours la première à tout”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 46, 1881.

³⁷⁰ Vinte anos depois de ter sido nomeada visitadora, em 1886, quando já estava com 90 anos de idade, a missionária viajou a Paris a fim de participar de um retiro anual na Casa Mãe da Congregação. Voltando da viagem, desejou visitar as casas vicentinas do Ceará, Pernambuco e Bahia, antes de retornar à Casa Central no Rio de Janeiro. Na visita a Pernambuco, Dubost faleceu na mesma casa em que serviu durante anos, o Hospital de Pernambuco. Cf. *História das Filhas da Caridade na Província do Rio de Janeiro. Brasil (1849-2003)*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2006.

³⁷¹ *História das Filhas da Caridade na Província do Rio de Janeiro. Brasil (1849-2003)*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2006.

³⁷² Tradução nossa: “Ce qui m'a frappée en arrivant, c'est de trouver que les plus beaux établissements étaient consacrés à la charité. J'ai eu la consolation de voir nos chers maîtres les pauvres mieux logés que l'empereur, au grand contentement de Sa Majesté”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

de seu “pragmatismo em matéria de religião”³⁷³, percebeu o potencial das vicentinas nos serviços educacionais e hospitalares. Desse modo, abriu caminho para a expansão dos seus trabalhos, desde que elas não “estendessem sua influência além desses limites”³⁷⁴. A preocupação de Dom Pedro II em assegurar que a atuação das Filhas da Caridade se restringisse puramente ao trabalho assistencial e educativo implicava reconhecer, antes de tudo, a potencial dimensão política de suas obras e a influência que as irmãs podiam exercer sobre seus assistidos.

Ademais, as observações de Pascal reiteram a forte vinculação que os serviços das Santas Casas de Misericórdia tinham com o governo imperial, conforme indica Sanglard. Vinculação esta que se dava principalmente porque muitos dos indivíduos envolvidos com a Irmandade da Misericórdia do Rio de Janeiro figuravam entre os ministros, deputados ou senadores do Império. Para a autora, “essa proximidade fazia com que a interferência do Estado se fizesse sentir de diversas formas e não apenas na garantia de privilégios”³⁷⁵. Na situação relatada pela missionária, é possível perceber uma interferência direta, quando o imperador visitava o Hospital da Santa Casa para averiguar os trabalhos das irmãs.

Pascal continuou sua carta relatando que a primeira visita que fez no Rio foi às crianças expostas (*enfants-trouvés*), sob o cuidado das irmãs. Cremos se tratar da Casa dos Expostos, importante obra vinculada à Mesa da Santa Casa de Misericórdia, que contava com os serviços das vicentinas desde 1857. Sanglard afirma que a Casa dos Expostos exercia, naquele período, a função de abrigo e hospital infantil, além do cuidado às crianças órfãs e abandonadas³⁷⁶. Na sua visita, Pascal considerou que aquele era um “belo estabelecimento”, que continha, “tanto para o temporal quanto para o espiritual”, tudo o que se podia desejar. Ela afirmou que ali muitas crianças abandonadas passavam pelas mãos das irmãs vicentinas e, enquanto estas se dedicavam a “cuidar do corpo, da mente e do coração”, os missionários lazaristas ficavam encarregados de “cuidar das almas”. A conjunção do trabalho das irmãs e dos padres levava, segundo a missionária, “a resultados muitos satisfatórios”, denotando a complementaridade que caracterizava a atuação de cada grupo vicentino³⁷⁷.

O segundo estabelecimento foi o Hospital Militar, um antigo convento dos padres jesuítas transformado em hospital, no qual as irmãs estavam instaladas há quinze anos: “no

³⁷³ VIEIRA, Dilermando Ramos. *História do catolicismo no Brasil (1500-1889)*: volume I. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2016, p. 288.

³⁷⁴ VIEIRA, Dilermando Ramos. *História do catolicismo no Brasil (1500-1889)*: volume I. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2016, p. 289.

³⁷⁵ SANGLARD, Gisele. Entre o Hospital Geral e a Casa dos Expostos: assistência à infância e transformação dos espaços da Misericórdia carioca (Rio de Janeiro, 1870-1920). *Revista Portuguesa de História*, 2016, p. 337-358.

³⁷⁶ SANGLARD, Gisele. Entre o Hospital Geral e a Casa dos Expostos: assistência à infância e transformação dos espaços da Misericórdia carioca (Rio de Janeiro, 1870-1920). *Revista Portuguesa de História*, 2016, p. 337-358.

³⁷⁷ *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

hospital militar, nossas irmãs fazem um grande bem; nenhum desses pobres jovens de todas as cores resiste ao seu zelo iluminado [...]. É preciso dizer que a administração é muito ampla e muito boa”³⁷⁸. A irmã sublinhou o bom estado da estrutura do lugar, indicando, ainda, a assistência espiritual oferecida às irmãs: “o capelão é um padre negro. A situação desse hospital é excelente; respira-se um ar muito bom, estando na altura, junto ao mar”³⁷⁹.

Dando continuidade ao seu percurso, Pascal visitou o Hospital da Santa Casa de Misericórdia, que embora estivesse “muito bem situado” no Rio de Janeiro, encontrava um público-alvo marcado por vários “problemas”. Ali as irmãs eram também ajudadas por um capelão, que se dedicava à assistência espiritual, à celebração de missas e aos cuidados *ante-mortem* dos enfermos. O cuidado nos hospitais envolvia a dimensão física, mas também espiritual; era o cuidado corporal e espiritual do qual falava Vicente de Paulo. Importava aliviar os sofrimentos dos enfermos enquanto ainda viviam, mas, além disso, era preciso garantir que recebessem os últimos sacramentos antes de morrer. Para Pascal, estavam reunidas naquele hospital

Todas as misérias mais hediondas que se possa imaginar [...]. O bem que é feito nesta casa é incalculável. Todas as almas que lá chegam estavam a caminho de sua eterna perdição. A ignorância do espírito, a perversão do coração, tudo se uniu para mantê-los longe de Deus; mas logo que estes infelizes estão ali, cercados de carinho e afeição, retornam aos bons sentimentos e são instruídos, preparados para se confessar e morrer santamente. Ficamos tocados ao ver o quanto cada irmã ama seus pacientes; os mais aflitos são os mais amados.³⁸⁰

Para finalizar suas visitas nas casas vicentinas do Rio de Janeiro, ela se dirigiu ao Asilo Francês, onde eram educadas cerca de duzentas crianças, de ambos os sexos, “a maioria das quais pertencia à classe abastada. É-lhes dada uma educação muito cristã, que não encontrariam em outro lugar”³⁸¹. O estabelecimento tinha sido inicialmente fundado para receber meninos de sete a onze anos em regime de internato. Com o tempo, o Asilo Francês começou também a

³⁷⁸ Tradução nossa: “A l'hôpital militaire, nos sœurs font le plus grand bien; aucun de ces pauvres jeunes gens de toutes couleurs ne résiste à leur zèle éclairé”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

³⁷⁹ Tradução nossa: “L'aumônier est un prêtre noir. La situation de cet hôpital est excellente ; on y respire un très bon air, étant sur la hauteur, au bord de la mer. ”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

³⁸⁰ Tradução nossa: “J'ai visité aussi l'hôpital de la Santé, où sont réunies toutes les misères les plus hideuses que l'on puisse imaginer [...]. Le bien qui se fait dans cette maison est incalculable. Toutes les âmes qui y arrivent étaient sur le chemin de leur perte éternelle. L'ignorance de l'esprit, la perversion du cœur, tout se réunissait pour les tenir éloignés de Dieu ; mais à peine ces malheureux sont-ils là, entourés de soins et d'affection, qu'ils reviennent à de bons sentiments ; on les instruit, on les prépare à se confesser et à mourir saintement. On est touché de voir combien chaque sœur affectionne ses malades ; les plus affligés sont les plus aimés”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

³⁸¹ Tradução nossa: “Enfin, j'ai visité aussi l'asile français, où l'on élève deux cents enfants des deux sexes, dont le plus grand nombre appartient à la classe aisée. On leur donne une éducation très chrétienne qu'ils ne trouveraient pas ailleurs”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

receber meninas, abrangendo o público a fim de angariar recursos para sua manutenção³⁸². Foi essa a dinâmica de funcionamento que Pascal encontrou no período em que lá esteve, e que aponta para a mudança no público-alvo das irmãs, conforme as situações demandavam.

As vicentinas consideravam que oferecer uma educação cristã, mesmo que dirigida à elite, era uma atividade importante no Brasil, tendo em vista a carência educacional que identificaram no país. A abrangência de outros setores sociais ao seu projeto missionário pode ser percebida também como uma estratégia para se consolidarem em diferentes espaços, uma vez que atender às várias demandas da sociedade local, inclusive das classes abastadas, fortalecia a aceitação e ampliava a influência das irmãs. A educação oferecida pelas Filhas da Caridade na época da visita de Pascal, se comparada às décadas anteriores, já tinha um público-alvo maior em termos de gênero e de segmentos sociais, abrangendo mais os setores e sendo oferecida aos meninos, ainda que em uma proporção bem menor.

O percurso de Pascal no Rio de Janeiro evidencia, ainda, a intensa atuação das Filhas da Caridade nas instituições voltadas ao recolhimento da orfandade pobre e administradas pela Mesa da Santa Casa de Misericórdia do Rio. Isso se refletirá nas outras províncias do Brasil visitadas por ela: na Bahia, em Pernambuco e no Ceará as irmãs também tinham seus serviços ligados à Santa Casa. Nesses espaços, a assistência às crianças expostas implicava, ainda, uma prática educacional, ainda que esta fosse centrada no ensino de ofícios e outras prendas que garantissem às órfãs uma ocupação no futuro, quando deixassem os recolhimentos.

Ao concluir a primeira carta que escreveu no Brasil, dando a conhecer a situação do Rio de Janeiro ao superior geral, Pascal se desculpou pela extensão do seu texto, algo que se repetirá ao longo de suas correspondências e que indica a busca constante por concisão e objetividade presente nos seus escritos. Se nos voltarmos mais uma vez à escrita missionária dos jesuítas, Londoño afirma que, ao escreverem sobre sua missão, a subjetividade presente nos registros dos jesuítas era mobilizada a partir da inspiração da vivência do carisma inaciano³⁸³. Tratando também das marcas de subjetividade na escrita missionária e se voltando ao caso de Dubost, Souza menciona que as experiências individuais da freira eram articuladas a partir do “pertencimento religioso”. Na análise da autora, a ocorrência desses “movimentos individuais”, de uma marca mais acentuada da subjetividade da irmã, seria mais bem percebida quando se

³⁸² *História das Filhas da Caridade na Província do Rio de Janeiro. Brasil (1849-2003)*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2006.

³⁸³ LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo Cartas. Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 22, nº 43, pp. 11-32, 2002.

trata de momentos cruciais, como como as dificuldades em alto mar, por exemplo, que por vezes dão lugar “a uma intensa experiência devocional”³⁸⁴.

Nesse aspecto, a escrita de Pascal se assemelha à de Dubost. Mesmo tentando se manter sempre objetiva e direta, ela desvela sua individualidade em alguns momentos fugidios da sua escrita, individualidade esta que era em boa parte norteadas pelos preceitos do carisma da congregação vicentina e tinha como referente sua afeição e forte ligação com a Casa Mãe em Paris. É possível identificar que, ao finalizar algumas de suas cartas, ela resguardava um pequeno espaço, de duas ou, no máximo, três linhas, para falar brevemente sobre si. Falava sobre seu estado de saúde, sobre as próximas cidades que visitaria e constantemente evocava a recordação de suas companheiras da Casa Mãe.

Sua escrita se desenvolve tendo como norte a própria congregação que integra. Nesse sentido, deve-se destacar que boa parte das descrições mais positivas de Pascal enquanto esteve no Rio foram reservadas às suas companheiras de congregação. Ressaltar os aspectos positivos das irmãs e os aspectos negativos percebidos naquele ambiente poderia significar a intenção de legitimar a ação missionária das vicentinas para “regenerar” os males da sociedade carioca, caracterizando seu esforço assistencial como capaz de agir “sobre a ignorância da mente e a perversão do coração” que atingia alguns dos seus assistidos. Quanto à construção de uma imagem positiva de outros indivíduos fora da órbita congregacional, como D. Pedro II, servia para reafirmar o respaldo político que o trabalho das irmãs recebia do monarca desde que elas se estabeleceram naquela província.

Ainda nesta primeira carta, Pascal informou ao padre Fiat que deixaria o Rio de Janeiro para seguir viagem até a Bahia. As primeiras negociações para a vinda das Filhas da Caridade ao Brasil se deram naquela província. Duas tentativas, em 1834 e em 1847, não surtiram efeito. As irmãs só chegaram à Bahia em agosto de 1853, em um grupo composto por onze missionárias e dois padres lazaristas, depois de negociações feitas entre o arcebispo primaz do Brasil, Dom Romualdo Seixas, e a superiora geral, Marie Mazin³⁸⁵. Aquela foi, portanto, a terceira província do Brasil a receber as irmãs, antecedida apenas por Minas Gerais e Rio de Janeiro, e em uma das quais se nota uma resistência mais acentuada à presença das Filhas da Caridade.

³⁸⁴ SOUZA, Melina Teixeira. *A missão escrita: aventuras e travessias de irmã Dubost na universalização da Companhia vicentina (Mariana-MG, 1848-1858)*. Tese (doutorado). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2020, p. 124.

³⁸⁵ *História das Filhas da Caridade na Província do Rio de Janeiro. Brasil (1849-2003)*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2006.

Em 1853, as irmãs assumiram o Colégio Nossa Senhora dos Anjos, posteriormente fechado em 1862. Em 1857, ficaram responsáveis pelo Colégio de Órfãos do Sagrado Coração de Jesus e, no mesmo ano, iniciaram os trabalhos no Recolhimento de Órfãos da Santa Casa de Misericórdia de Salvador. Foi no Recolhimento que a hostilidade à presença das Filhas da Caridade na Bahia atingiu seu ponto alto, partindo das próprias órfãs sob seus cuidados. O livro de memórias elaborado pelas vicentinas em 2006 indica que a atuação delas na Santa Casa se deu em dois momentos. O primeiro aconteceu em 1857, quando tomaram posse do recolhimento vinculado ao hospital e o segundo se deu em 1862, quando voltaram a trabalhar com as recolhidas. O funcionamento do lugar no período anterior à chegada das irmãs, na versão apresentada pelo livro, era caracterizado da seguinte maneira:

As recolhidas em geral com poucas exceções viviam vagando pela casa sem ocupação de nenhuma utilidade, sem fazer mais que estar nas janelas, onde frequentemente a decência era completamente sacrificada e a vizinhança honesta assaz escandalizada. A maior parte não sabia nem ler nem escrever [...] ³⁸⁶.

Nesse ambiente, as irmãs francesas chegariam para instituir a “ordem”, o “trabalho” e coibir abusos entre as jovens recolhidas. A “extirpação” desses abusos encontrou resistência por parte das próprias órfãs:

Para as recolhidas era uma opressão intolerável o proibir-lhes a conversação com os homens das janelas a baixo [sic], a comunicação por carta com pessoas estranhas à sua família, as visitas de dias inteiros na mesma casa, o costume de andar desalinhadas, quase despidas e descalças, o comer fora do refeitório, o vender rações, etc. ³⁸⁷

Teria sido por essa reorganização nos usos do recolhimento e pela recusa às novas normas instituídas pelas irmãs que, em 28 de fevereiro de 1858, durante uma missa dominical na catedral contígua ao recolhimento, onde se reuniam numerosos fiéis, as órfãs organizaram um protesto contra as vicentinas. Elas teriam rompido “em gritos e vozerios espantosos, apresentando-se às janelas com lastimosos brados e pedindo socorro, para que as livrassem das Irmãs de Caridade que as queriam matar” ³⁸⁸, em um evento que ficou conhecido como *Revolta das Internas* ³⁸⁹.

³⁸⁶ *História das Filhas da Caridade na Província do Rio de Janeiro. Brasil (1849-2003)*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2006.

³⁸⁷ *História das Filhas da Caridade na Província do Rio de Janeiro. Brasil (1849-2003)*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2006.

³⁸⁸ *História das Filhas da Caridade na Província do Rio de Janeiro. Brasil (1849-2003)*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2006.

³⁸⁹ SANTANA, Ângela Cristina Salgado de. *Santa Casa de Misericórdia da Bahia e sua prática educativa – 1862-1934*. Tese (doutorado). Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2008, p. 58.

Também foi atribuída às jovens recolhidas a elaboração de uma “carta-denúncia”, localizada no acervo da Santa Casa de Misericórdia da Bahia e datada de 23 de março de 1858, que aparece como um contraponto à versão das irmãs sobre a *Revolta das Internas*³⁹⁰. Na carta-denúncia, as órfãs expunham os maus tratos aos quais teriam sido submetidas e os novos costumes introduzidos pelas francesas, como a parca alimentação oferecida no recolhimento e a substituição das aulas de primeiras letras por aulas de catecismo. Além disso, denunciavam que as vicentinas as teriam privado de receber visitas dos parentes, colocavam as meninas mais velhas para cuidarem das mais novas como se delas fossem mães, ameaçavam-lhes pôr na rua e ordenavam que as recolhidas dormissem e tomassem banho em conjunto, sob intensa vigilância³⁹¹.

Relatavam, ainda, que o confessionário teria sido transferido de lugar, estando agora em um quarto “deserto” e distante da habitação onde ficavam as recolhidas. Para confessá-las, teria sido designado um padre lazarista, ao que as órfãs protestavam, alegando que não precisavam de um padre para lhes ensinar o catecismo e lhes confessar “em um quarto deserto”³⁹². A revolta também tinha como alvo outros funcionários do recolhimento que teriam aceitado as regras impostas pelas irmãs. Segundo Souza, a denúncia indica que os maus tratos e humilhações que teriam acontecido no recolhimento partia de vários sujeitos, incluindo os médicos que lá trabalhavam³⁹³. A repercussão do caso levou ao rompimento do contrato que previa os serviços das vicentinas para a Mesa da Santa Casa de Misericórdia da Bahia. Em 1862, no entanto, elas restabeleceram suas atividades com as crianças expostas, por intermédio da Santa Casa, em um outro estabelecimento fundado naquele mesmo ano, o Asilo Nossa Senhora da Misericórdia³⁹⁴.

O Asilo havia sido criado para receber as crianças que eram acolhidas no hospital da Santa Casa. O novo estabelecimento ofertaria melhores condições de acolhimento às órfãs, já que na Santa Casa, devido às condições precárias do espaço destinado às recolhidas, havia um

³⁹⁰ SOUZA, Rose Mary Souza de. *Revolta das internas no Recolhimento do Santo Nome de Jesus*: uma edição semidiplomática. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Língua Estrangeira Moderna). Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2019.

³⁹¹ Ibid.

³⁹² SOUZA, Rose Mary Souza de. *Revolta das internas no Recolhimento do Santo Nome de Jesus*: uma edição semidiplomática. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Língua Estrangeira Moderna). Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2019, p. 36.

³⁹³ SOUZA, Rose Mary Souza de. *Revolta das internas no Recolhimento do Santo Nome de Jesus*: uma edição semidiplomática. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Língua Estrangeira Moderna). Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2019, p. 28.

³⁹⁴ *História das Filhas da Caridade na Província do Rio de Janeiro. Brasil (1849-2003)*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2006.

alta taxa de mortalidade³⁹⁵. No novo estabelecimento, as irmãs trabalharam desde a fundação até 1912, sendo responsáveis "pela organização interna, como lecionar para os expostos, organizar a folha de ponto das amas e a rotina religiosa das meninas e colocar os expostos para realizar os trabalhos internos de acordo com sexo e idade"³⁹⁶. Cerqueira afirma que o Asilo foi instalado em um espaço vendido pelas Filhas da Caridade à Mesa da Santa Casa, onde até então as irmãs mantinham um colégio para meninas. Ao que tudo indica, parece se tratar do Colégio Nossa Senhora dos Anjos que mencionamos anteriormente, onde as irmãs estiveram até 1862, exatamente o ano de inauguração do Asilo dos Expostos.

A julgar pela temporalidade das cartas, Pascal chegou à Bahia em setembro de 1881, pouco mais de um mês depois de desembarcar no Brasil. Em duas cartas datadas de 04 de outubro, uma enviada ao superior geral e outra à superiora, ela afirmou ter finalizado as visitas nas casas da Bahia. Pascal as escreveu depois de ter passado quinze dias exercendo suas atividades. Na primeira carta, enviada ao superior, a irmã dizia:

Acabo de terminar a visita das casas da Bahia. Levo comigo a melhor recordação, encontrei em cada uma delas o espírito de São Vicente, o amor às Regras e a dedicação aos nossos queridos pobres; as obras são prósperas, os estabelecimentos, bem condicionados. Todas as casas de nossas irmãs estão situadas na cidade alta, onde se respira um ar mais seco e mais puro que no Rio, embora o calor seja mais forte.³⁹⁷

Na carta ao superior, ela detalhou os estabelecimentos visitados, abordando a estrutura, o funcionamento e o público atendido pelas irmãs. De acordo com Pascal, elas possuíam cinco estabelecimentos em Salvador ("um hospital, um colégio, um orfanato, um asilo de crianças expostas e outra casa para crianças pobres"), sendo quatro deles destinados à educação. O quinto estabelecimento, o hospital, havia sido uma antiga escola dos padres jesuítas, preservando ainda "muitos dos traços de sua ciência e santidade"³⁹⁸. Além disso, a missionária afirmou que na Bahia as irmãs realizavam o trabalho de visitar os enfermos em suas casas, remontando à tradição existente desde o início da organização.

³⁹⁵ CERQUEIRA, Alan Costa. *Tomar o próprio destino: infância abandonada, lei e trabalho doméstico na Bahia (1862-1912)*. Tese (doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2023, p. 42.

³⁹⁶ CERQUEIRA, Alan Costa. *Tomar o próprio destino: infância abandonada, lei e trabalho doméstico na Bahia (1862-1912)*. Tese (doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2023, p. 57.

³⁹⁷ Tradução nossa: "Je viens de terminer la visite des maisons de Bahia. J'en emporte le meilleur souvenir, j'ai trouvé dans chacune d'elles l'esprit de saint Vincent, l'amour de la règle et le dévouement pour nos chers pauvres; les œuvres y sont prospères, les établissements bien conditionnés. Toutes les maisons de nos sœurs sont situées dans la ville haute, on y respire un air plus sec et plus pur qu'à Rio, quoique la chaleur y soit plus forte". *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

³⁹⁸ *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

A arquitetura da capela conjunta ao hospital em que se hospedou a impressionou pela riqueza e pelos detalhes que possuía: “a capela é uma pequena obra-prima, o ouro, as molduras, as pinturas, etc., tudo ali está em profusão. Toda a vida de Stanislas Kostka está ali representada, o altar-mor era em escamas e ouro, parece que foi roubado antes da chegada das nossas irmãs”³⁹⁹. A casa contava com mais de trezentos anos de existência e tinha servido a outras finalidades antes de ser entregue aos cuidados das vicentinas: “há cerca de quarenta anos, se instalaram os militares doentes, finalmente, em 1864, ela foi transformada em hospital civil, e às nossas irmãs foi-lhe confiada a direção”⁴⁰⁰. Pascal relatou que as irmãs eram assistidas espiritualmente por um capelão, “um bom padre brasileiro, de cor escura; muitas vezes, nossos dignos missionários também contribuem com seu zelo iluminado [...] a medalha e o escapulário verde operam aqui maravilhas cotidianas”⁴⁰¹. Embora não dê mais detalhes, a missionária sinalizava para duas devoções ligadas às vicentinas e por elas difundidas, reaparecendo, nesse ponto, a influência da medalha milagrosa, dessa vez somada ao escapulário verde.

Durante a visita de Pascal, também estava em Salvador o visitador dos lazaristas no Brasil. Por ocasião de sua presença, havia sido realizada uma reunião com todas as vicentinas e as Filhas de Maria dos estabelecimentos das irmãs:

[...] Por ocasião da presença do Sr. Visitador, se reuniram todos as Filhas de Maria na capela dos Enfants-Trouvés, e nos consolamos ao ver uma juventude com grande variedade de cor unida pelo mesmo sentimento de piedade e de amor à Santa Virgem. O Visitador as cativou com sua palavra cheia de unção; elas saíram dessa reunião animadas com um novo fervor. Sete dessas jovens, reunindo as condições essenciais de admissão, vieram me expressar o desejo de serem recebidas na comunidade. Nossas irmãs agora se certificarão de sua vocação.⁴⁰²

Ao concluir a carta ao padre Fiat, Pascal pedia-lhe um retorno, sempre a partir de uma *retórica da humildade*⁴⁰³: “eu ficaria feliz, meu honrado Pai, em receber algumas linhas de

³⁹⁹ Tradução nossa: “La chapelle est un petit chef-d’œuvre, l’or, les moulures, les peintures, etc., tout y est à profusion. Toute la vie de saint Stanislas Kostka y est représentée, le maître autel était en écaille et or, il paraît qu’il a été volé avant l’arrivée de nos sœurs”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

⁴⁰⁰ Tradução nossa: “La maison reçut successivement différentes destinations, il y a une quarantaine d’années, on y installa les militaires malades, enfin en 1864, elle fut transformée en hôpital civil, et on demanda nos sœurs pour leur en confier la direction”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

⁴⁰¹ Tradução nossa: “M. l’aumônier est un bon prêtre brésilien, de couleur foncée; souvent aussi, nos dignes missionnaires apportent le concours de leur zèle éclairé [...]. La médaille et le scapulaire vert opèrent ici des merveilles quotidiennes”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

⁴⁰² Tradução nossa: “[...] dimanche dernier, à l’occasion de la présence de M. le Visiteur, on a réuni toutes les Enfants de Marie dans la chapelle des Enfants-Trouvés, et nous avons eu là la consolation de voir une jeunesse offrant une grande variété de couleurs unies par un même sentiment de piété et d’amour envers la Sainte Vierge. M. le Visiteur les a captivées par sa parole pleine d’onction; elles sont sorties de cette réunion animées d’une nouvelle ferveur. Sept de ces jeunes filles, réunissant les conditions essentielles d’admission, sont venues m’exprimer le désir d’être reçues dans la communauté. Nos sœurs vont maintenant s’assurer de leur vocation”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

⁴⁰³ CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios do Brasil – 1580-1620*. Bauru, SP: Edusc, 2006, p. 427.

vossa Caridade. Enquanto isso, permita-me dizer, sempre em Jesus e Maria Imaculada, sua mais humilde e mais obediente filha”⁴⁰⁴.

A segunda carta, a única enviada à superiora geral, orbitou em torno dos mesmos tópicos, embora os tenha abordado de uma forma diferente. Além disso, nela evidencia-se mais uma vez que a visita de Pascal partiu de uma iniciativa dos superiores gerais:

Eu não quero deixar a Bahia, onde estive na última quinzena, sem vir dar-vos alguns detalhes sobre as casas das nossas Irmãs, as quais visitei. Eu não encontrei senão consolação. As irmãs serventes são boas Filhas da Caridade, que cumprem suas funções segundo o estado de espírito. No geral, suas companheiras as amam e as respeitam. Todas as nossas irmãs são muito dedicadas; elas amam muito a Comunidade, os superiores. Uma visita vinda da parte deles tocou-lhes profundamente.⁴⁰⁵

Ao finalizar a carta à superiora, Pascal pediu novamente notícias da França: “Quanto tempo demora, minha Mãe, para receber notícias da França. Depois de dois meses de ausência, não as recebi a não ser uma vez”⁴⁰⁶. Antes de se despedir, dizia: “Esta é, creio eu, a época dos exames para o certificado de capacidade; rezaremos bem por nossas irmãs”⁴⁰⁷. A preocupação de Pascal em direcionar orações às suas irmãs da França nos aponta duas questões. A primeira delas é que a forte referência que percebemos nas suas cartas às irmãs de Paris pode indicar que ela de fato pertencia à Casa Mãe e não a qualquer uma das províncias vicentinas da América do Sul⁴⁰⁸. Isso nos faz retornar à ideia de que sua viagem se caracterizava como uma visita extraordinária. O segundo ponto é que, se levarmos em conta que a carta está datada de 04 de outubro de 1881, a alusão que Pascal faz ao “certificado de capacidade”, o *brevet de capacité*, nos remete à “luta anticongregacionista”⁴⁰⁹ que se desenrolava na França e havia atingido um dos seus pontos altos exatamente em 1881, quando em 16 de junho o governo francês aboliu a

⁴⁰⁴ Tradução nossa: “Je serais heureuse, mon très honoré Père, de recevoir quelques lignes de votre Charité. En attendant, permettez-moi de me dire toujours en Jésus et Marie Immaculée, votre très humble et très obéissante fille”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

⁴⁰⁵ Tradução nossa: “Je ne veux pas quitter Bahia, où je suis depuis quinze jours, sans venir vous donner quelques détails sur les maisons de nos Sœurs que j'ai toutes visitées. Je n'y ai trouvé que des sujets de consolation. Les sœurs servantes sont de bonnes Filles de la Charité, qui s'acquittent de leurs charges selon l'esprit de l'état. Leurs compagnes les aiment et les respectent en général. Toutes nos sœurs sont très dévouées : elles aiment beaucoup la Communauté, les supérieurs. Une visite venant de leur part les a touchées profondément”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

⁴⁰⁶ Tradução nossa: “Que c'est long, ma très honorée Mère, pour recevoir des nouvelles de France. Depuis deux mois d'absence, je n'en ai reçu qu'une seule fois”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

⁴⁰⁷ Tradução nossa: “Voici, je crois, l'époque des examens pour le brevet de capacité; nous allons bien prier pour nos sœurs”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

⁴⁰⁸ Cabe destacar que havia, entre 1878 e 1880, uma irmã no Conselho da Congregação em Paris chamada Claire Marie Julie Pascal, que viveu em 1880 um acontecimento marcante: a morte da superiora geral, madre Juhel, de quem era assistente. O impacto desse acontecimento é lembrado em uma carta de Pascal. A coincidência dos nomes e dos eventos, porém, não é suficiente para afirmarmos que se tratava da mesma pessoa.

⁴⁰⁹ BREJON DE LAVERGNÉE, Matthieu. *Le temps des cornettes*: Histoire des Filles de la Charité XIXe-XXe siècle. Paris: Fayard, 2018.

carta de obediência⁴¹⁰ e passou a exigir o *brevet de capacité* a todos os professores, fossem eles leigos ou de congregações religiosas⁴¹¹. Assim, cerceava-se a atuação das irmãs nas escolas francesas, condicionando sua atividade à posse do certificado.

No que tange à Bahia, certamente nenhuma das delicadas questões que haviam acontecido com as vicentinas de lá aparecem na correspondência de Pascal. No entanto, ressaltar essas dificuldades nos ajuda a compreender que a recepção que as irmãs receberam naquela sociedade não foi tão positiva quanto a que Pascal encontrou e expressou em seus escritos quando esteve lá. Ela afirmava que as vicentinas estavam conseguindo “uma satisfação geral” da população baiana. Ao encontrar o presidente da Santa Casa e os principais médicos, a irmã relatou ter ouvido elogios sobre as suas companheiras de congregação. Quanto aos enfermos atendidos pelas irmãs, Pascal dizia que eles eram, “de fato, o objeto de cuidados incessantes, seja para a alma, seja para o corpo. Creio que nenhum deles escape da vigilância de nossas irmãs”⁴¹². Portanto, à época, ou ela parece ter encontrado na Bahia um ambiente mais acolhedor à missão das vicentinas ou resolveu não abordar nessa carta os desafios que se colocavam à obra naquele momento.

A própria Santa Casa de Misericórdia da Bahia e as instituições a ela pertencentes atravessavam várias mudanças no período da visita que reverberavam na obra das missionárias, mas que não foram abordadas na correspondência em questão. Mesmo antes da Proclamação da República, os defensores do republicanismo estavam repensando os moldes da assistência social exercida no Império, ao passo em que se notava um maior apelo à secularização dos serviços hospitalares e educacionais. Em 1898, por exemplo, o provedor Manuel de Souza Campos apresentou a proposta de se criar uma escola mista com professores diplomados no Asilo dos Expostos, algo que afetaria diretamente as irmãs, responsáveis pela educação oferecida naquele estabelecimento. Portanto, pode-se imaginar que à época da visita tais questões já suscitassem debates políticos que chegavam ao conhecimento das vicentinas da

⁴¹⁰ A carta de obediência, emitida pela própria congregação, isentava as irmãs educadoras da necessidade de portar um certificado de capacidade para ensinar. Com o acirramento das disputas políticas do período, os republicanos aboliram a carta de obediência, por eles percebida como um “certificado de ignorância”, e utilizaram o certificado de capacidade como um artifício político para limitar a presença das congregações religiosas no ensino primário. Cf. BREJON DE LAVERGNÉE, Matthieu. *Le temps des cornettes: Histoire des Filles de la Charité XIXe-XXe siècle*. Paris: Fayard, 2018.

⁴¹¹ BREJON DE LAVERGNÉE, Matthieu. *Le temps des cornettes: Histoire des Filles de la Charité XIXe-XXe siècle*. Paris: Fayard, 2018.

⁴¹² *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

Bahia, principalmente porque a proposta foi frontalmente questionada por irmã Lasnier, a irmã servente do Asilo Nossa Senhora da Misericórdia no período em que Pascal o visitou⁴¹³.

Por outro lado, a presença numerosa de jovens educadas pelas Filhas da Caridade que participavam das associações organizadas pelas irmãs é o indicativo de uma relativa acomodação/consolidação da congregação na Bahia. Além disso, aponta para o fato de que tanto no período da instalação quanto no da visita, a obra vicentina na Bahia se concentrava no campo educacional. Na carta à superiora, madre Dirieux, Pascal retomou as informações dadas ao padre Fiat: “Nas outras quatro casas de nossas irmãs, é educada a juventude de todas as classes, mas são especialmente as jovens que se beneficiam do cuidado de nossas irmãs”. Ela continuou afirmando que as meninas se tornavam “boas cristãs” e formavam “fervorosas associações de Filhas de Maria”. A reunião na capela dos Enfants-Trouvés também foi mencionada, o que deu espaço para que Pascal estabelecesse um paralelo com a França: “parecia que eu estava em uma das Assembleias Gerais de Paris. Sete dessas jovens meninas vieram me pedir o favor de serem admitidas em nossa Comunidade. Nossas irmãs vão agora pôr à prova sua vocação, que me pareceu boa”⁴¹⁴.

Nesta passagem, se realçam: a presença da Associação das Filhas de Maria em Salvador, o potencial que ela tinha de arregimentar novas vocações para a congregação e o foco da prática missionária das irmãs, naquele espaço, recair sobre o público feminino. Se, para Gruzinski, a “conexão se traduz primeiro por transferências de instituições, leis, práticas, técnicas, crenças ou modos de vida”⁴¹⁵, através da inserção da associação vinculada às vicentinas, pode-se perceber o estabelecimento de conexões e vínculos sólidos entre um espaço (Paris, onde se originou a associação através das irmãs) e outro (Salvador, onde o modelo associativo prosperava).

Como vimos, ao finalizar as duas cartas, Pascal expressou sua insatisfação por ainda não ter recebido senão uma única carta da Casa Mãe. Ao pedir um retorno dos superiores em Paris, a irmã evidenciava a “prática relacional”⁴¹⁶ que constitui a troca de cartas entre os superiores e seus dirigidos. Gruzinski, ao se referir às trocas de cartas entre os espaços da

⁴¹³ CERQUEIRA, Alan Costa. *Tomar o próprio destino: infância abandonada, lei e trabalho doméstico na Bahia (1862-1912)*. Tese (doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2023, p. 57.

⁴¹⁴ Tradução nossa: “Dimanche dernier, elles se sont toutes réunies dans la maison des Enfants-Trouvés, il me semblait être à l'une des réunions générales de Paris. Sept de ces jeunes filles sont venues me demander la faveur d'être admises dans notre Communauté. Nos sœurs vont maintenant éprouver leur vocation qui m'a paru bonne”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

⁴¹⁵ GRUZINSKI, Serge. *As quatro partes do mundo: história de uma mundialização*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Edusp: 2014, p. 157.

⁴¹⁶ GOMES, Angela de Castro. Escrita de si, escrita da História: a título de prólogo. In: GOMES, Angela de Castro (org.), *Escrita de si, escrita da história*, Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004, p. 19.

Monarquia Ibérica, lembra que “o acaso dos transportes, os atrasos intermináveis, as cartas perdidas, apesar das cópias enviadas”⁴¹⁷ tornavam muitas vezes os contatos caóticos e longos; salvaguardadas as devidas proporções espaço-temporais, cumpre destacar que os desencontros causados pela distância que separa os dois lados do Atlântico estão igualmente presentes na troca de cartas entre Pascal e seus superiores. As correspondências, afirma Castro, implicam uma relação entre destinatário e remetente:

Elas são produzidas tendo, *a priori*, um destinatário. Assim, tal como outras práticas de escrita de si, a correspondência constitui, simultaneamente, o sujeito e seu texto. Mas, diferentemente das demais, a correspondência tem um destinatário específico com quem vai estabelecer relações. Ela implica uma interlocução, uma troca, sendo um jogo interativo entre quem escreve e quem lê – sujeitos que se revezam, ocupando os mesmos papéis através do tempo⁴¹⁸.

Ao quebrarem a dinâmica do “jogo interativo”⁴¹⁹ que move as correspondências, os superiores dão margem a um prolongado silêncio que poucas vezes é rompido, pois só encontramos mais uma ocasião em que Pascal recebe outra carta, meses depois, quando ela já havia saído do Brasil e estava na metade de sua *longa peregrinação*.

Saindo de Salvador, Pascal seguiu para Fortaleza, no Ceará. Naquela província, as Filhas da Caridade chegaram em 1865, atendendo ao chamado do bispo Dom Luís Antônio dos Santos. A primeira obra que assumiram foi o Colégio da Imaculada Conceição, destinado a dois públicos: de um lado, as meninas pagantes, filhas da elite da capital, que aprendiam a ler e escrever, recebiam aulas de gramática portuguesa, aritmética, geografia, história da língua francesa e aprendiam ofícios manuais como bordado e costura; do outro, as órfãs, alvo da prática de caridade das vicentinas⁴²⁰. Em 1870, as irmãs começaram a trabalhar também na Santa Casa de Misericórdia de Fortaleza. Na chegada ao Ceará, Pascal revelou a expectativa que tinha criado antes mesmo de chegar ao lugar, pois tinha feito uma ideia: “um tanto triste; parecia que eu ia encontrar lá como um deserto. Fiquei agradavelmente surpresa de ver nossas irmãs muito bem instaladas, as obras prósperas e os habitantes muito simpáticos”.⁴²¹ Ela visitou

⁴¹⁷ GRUZINSKI, Serge. *As quatro partes do mundo: história de uma mundialização*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Edusp: 2014, p. 166.

⁴¹⁸ GOMES, Angela de Castro. Escrita de si, escrita da História: a título de prólogo. In: GOMES, Angela de Castro (org.), *Escrita de si, escrita da história*, Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004, p. 19.

⁴¹⁹ GOMES, Angela de Castro. Escrita de si, escrita da História: a título de prólogo. In: GOMES, Angela de Castro (org.), *Escrita de si, escrita da história*, Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004, p. 19.

⁴²⁰ SANTOS, Camila Gonçalves. *Servas do Senhor, missionárias da caridade: a atuação das vicentinas em Fortaleza (1865-1882)*. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História). Crato: Universidade Regional do Cariri, 2022.

⁴²¹ Tradução nossa: “Je ne sais pourquoi je m'en étais fait une idée assez triste; il me semblait que j'allais trouver là comme un désert. J'ai été agréablement surprise d'y voir nos sœurs très bien installées, leurs ouvres prospères et les habitants très sympathiques”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

os dois estabelecimentos sob responsabilidade das vicentinas, tecendo impressões positivas sobre ambos:

Este hospital de Fortaleza é muito bonito, muito bem construído, localizado a uma pequena distância do mar. Há dois anos, a seca causou terríveis estragos no Ceará; nossas irmãs se dedicaram de uma maneira tocante a esta população pobre tão atingida. O bom Deus abençoou tanto essa solicitude que nem a elas e nem aos que recorreram aos seus cuidados faltou nada.⁴²²

Se referindo ao hospital, Pascal informou que antes da chegada das irmãs havia pouco mais de oitenta pacientes, enquanto na época da visita o número havia aumentado para quase trezentos. Dada a estrutura do lugar, o número não podia ser maior. Ela salientou que havia uma grande demanda pelo trabalho junto aos assistidos, que seriam devidamente bem tratados pelas congregadas: “eles [os pacientes] são perfeitamente cuidados, corpo e alma. Nenhum vai diante de Deus sem estar preparado”⁴²³. Ao tratar dos pacientes da Santa Casa de Fortaleza, mais uma vez Pascal fez menção ao imperador D. Pedro II. Vistas em conjunto, as cartas formam uma ideia coerente em torno da figura do imperador, dando ao superior geral a garantia de que o trabalho das irmãs contava com o seu respaldo; essa teia de relações políticas, cuidadosamente espelhadas nas correspondências, era importante para preservar a obra: “Nossas irmãs vivenciam, aqui como em toda parte, esta observação do imperador do Brasil: ‘Quando quiser que a ordem e a abundância reinem em um estabelecimento, basta chamar as Filhas da Caridade’.”⁴²⁴

A estadia no Ceará foi curta, mesmo porque só havia dois estabelecimentos para serem visitados. Quanto ao colégio, Pascal escreveu que era uma casa interessante, onde se educava “uma numerosa juventude da classe abastada e sessenta órfãs. Várias exprimiram o desejo de se entregarem ao bom Deus na nossa comunidade; nossas irmãs verão se elas perseveraram no seu desígnio”⁴²⁵. A julgar pelo regulamento do colégio, assinado pelo bispo D. Luís, se ele estivesse sendo devidamente cumprido, é possível que existissem cerca de 120 alunas pagantes, pois as vagas deveriam seguir uma proporção: para cada 100 pensionistas, seriam recebidas 50

⁴²² Tradução nossa: “Cet hôpital de Fortaleza est très joli, très bien bâti, situé à une petite distance de la mer. Il y a deux ans, la sécheresse fit d'affreux ravages au Ceará ; nos sœurs se dévouèrent d'une manière touchante pour cette pauvre population si affligée. Le bon Dieu bénit si bien leur sollicitude, que ni elles, ni aucun de ceux qui eurent recours à elles ne manquèrent de rien”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

⁴²³ Tradução nossa: “Ils sont parfaitement soignés, corps et âme. Aucun ne s'en va devant Dieu, sans s'y être préparé”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

⁴²⁴ Tradução nossa: “Nos sœurs réalisent ici comme partout cette remarque de l'empereur du Brésil: ‘Quant on veut que l'ordre et l'abondance règnent dans un établissement, on n'a qu'à y appeler les filles de la Charité’”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

⁴²⁵ Tradução nossa: “Le collège est aussi une maison intéressante. On y élève une nombreuse jeunesse de la classe aisée, et soixante orphelines qui donnent de la satisfaction. Plusieurs m'ont exprimé le désir de se donner au bon Dieu dans notre communauté ; nos sœurs verront si elles persévèrent dans leur dessein”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

órfãs⁴²⁶. Era um público numeroso, dentre o qual se podia identificar novas possíveis vocações para a congregação.

Pascal dizia que estava viajando acompanhada de irmã Chantrel (1827-1909), que durante sua trajetória no Brasil havia exercido o cargo de assistente das duas primeiras visitadoras da província brasileira das Filhas da Caridade, irmã Gabriela Rouy e, naquele período, irmã Dubost. A vasta experiência acumulada como assistente provavelmente a tornou familiarizada com as casas vicentinas de diferentes partes do país; talvez por essa razão tenha acompanhado a irmã Pascal na viagem ao Ceará. Anos depois, irmã Chantrel substituiria Dubost no cargo, se tornando a terceira visitadora do Brasil entre 1887 e 1909⁴²⁷. A viagem de Pascal se realizou, assim, numa trama institucional que ligava as várias vicentinas do país e estabelecia entre elas uma rede de solidariedade importante, movida por constantes interações.

Saindo do Ceará, Pascal seguiu para Pernambuco. As Filhas da Caridade lá chegaram em abril de 1857, em um grupo composto por quinze missionárias. Elas assumiram as atividades do Hospital da Caridade, nomeado depois como Pedro II. Foi a quinta província brasileira a receber as vicentinas, antecedida por Minas Gerais, Rio de Janeiro, Bahia e Santa Catarina⁴²⁸. No Hospital Pedro II, acolhiam-se os doentes e centenas de órfãos, todos sob a responsabilidade das irmãs, que logo no ano seguinte foram solicitadas para dirigir a Casa dos Expostos também na capital. Ainda em 1858, as vicentinas fundaram o Orfanato São Vicente no Recife e, durante a visita, tem-se mais um estabelecimento que compunha a obra de Pernambuco: o orfanato de Olinda⁴²⁹.

Ao chegar na província, Pascal visitou o hospital, a casa dos expostos e o colégio, localizados em Recife: “o hospital é muito bem instalado, com vista para o mar de um lado, e do outro para o campo, sem, contudo, estar muito longe da cidade. É grande, tem dois andares, o que é raro no Brasil, e apesar disso, ainda é muito insuficiente para receber todos os enfermos que se apresentam”⁴³⁰. Observando as dinâmicas do estabelecimento, ela ressaltou que as irmãs

⁴²⁶ SANTOS, Camila Gonçalves. *Servas do Senhor, missionárias da caridade: a atuação das vicentinas em Fortaleza (1865-1882)*. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História). Crato: Universidade Regional do Cariri, 2022, p. 24.

⁴²⁷ *História das Filhas da Caridade na Província do Rio de Janeiro. Brasil (1849-2003)*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2006.

⁴²⁸ Seis Filhas da Caridade e dois padres lazaristas chegaram em Santa Catarina em 1856. As irmãs ficaram responsáveis pelo Hospital Nossa Senhora do Desterro e por uma escola anexa ao estabelecimento. No entanto, em 1864, os padres e as irmãs deixaram Santa Catarina, pois, segundo o livro de memórias das vicentinas, não havia recursos suficientes para mantê-los naquela província. Portanto, quando a visita de Pascal se realizou, não havia mais obras das irmãs em Santa Catarina.

⁴²⁹ *História das Filhas da Caridade na Província do Rio de Janeiro. Brasil (1849-2003)*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2006.

⁴³⁰ Tradução nossa: “L'hôpital est très bien installé, donnant vue d'un côté sur la mer, de l'autre sur la campagne, sans être cependant trop éloigné de la ville. Il est vaste, il a deux étages, ce qui est rare au Brésil, et malgré cela, il

eram ajudadas pelos lazaristas, que se voltavam aos cuidados espirituais dos enfermos. Mas o que lhe chamou mesmo a atenção foi a precária formação religiosa que percebeu entre os assistidos:

Essas pobres pessoas encontram-se tão bem sob os dedicados cuidados de nossas irmãs que não iriam querer jamais sair. Os cuidados espirituais são dados por nossos dignos missionários, que o realizam com o mais esclarecido zelo. Confissão, exortação, sermões, catecismo etc., nada é negligenciado para o bem dos doentes e de cerca de cinquenta crianças pobres. Os resultados são muito satisfatórios. É tocante ver todos os pobres aflitos se reunirem na capela, rezar e ouvir a palavra de Deus com a mais piedosa atenção. Eles são, em geral, muito ignorantes em matéria de religião.⁴³¹

Assim como aconteceu no Rio de Janeiro, as considerações mais positivas de Pascal foram direcionadas especialmente às suas companheiras de congregação e aos padres lazaristas. Sublinhando a “ignorância em matéria de religião”, Pascal afirmou que ainda havia muito a ser feito no que se refere à instrução religiosa em Pernambuco e no Brasil. As visitas em domicílio e as classes externas também eram, segundo sua perspectiva, dois trabalhos que precisavam ser acrescentados aos que já eram realizados pelas irmãs. Nessa mesma carta, são mencionadas as visitas à casa dos expostos, ao colégio e ao orfanato, este localizado em Olinda. Embora não se demore muito nas suas considerações sobre eles, Pascal observou que o colégio e a casa dos expostos estavam superlotados, abarcando um número de crianças que chegava quase ao dobro do que era possível comportar.

O colégio havia sido instalado “numa casa muito estreita e muito incômoda”, sendo impossível ampliá-lo porque faltavam recursos. Principalmente a casa dos expostos estava em uma situação difícil, porque o espaço, apesar de grande, era insuficiente para o número de órfãos que lá estavam. Assim, as irmãs tinham que realizar seu trabalho em condições delicadas, ainda que fossem ajudadas, em alguma medida, pelos padres lazaristas, “inteiramente encarregados, para o espiritual, destas três casas de crianças”. Mesmo eles, reduzidos em número, se sobrecarregavam com encargo de realizar missões no interior da província, dada a grande demanda que encontravam:

Aqui, como no Rio, nossos dignos missionários se despendem com a mais generosa devoção para a glória de Deus e para o bem das almas. Infelizmente eles não podem fazer tudo. Ontem, dois deles, M. Azemar e M. Allard partiram para uma missão de

est encore bien insuffisant pour recevoir tous les malades qui se présentent”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

⁴³¹ Tradução nossa: “Ces pauvres gens se trouvent si bien des soins dévoués de nos sœurs, qu'ils ne voudraient jamais sortir. Les soins spirituels sont donnés par nos dignes missionnaires, qui s'en acquittent avec le zèle le plus éclairé. Confession, exhortation, sermons, catéchisme, etc., rien n'est négligé pour le bien des malades et d'une cinquantaine de pauvres enfants. Les résultats sont vraiment satisfaisants. On est touché de voir tous ces pauvres affligés accourir à la chapelle, prier et écouter la parole de Dieu avec la plus pieuse attention. Ils sont, en général, très ignorants en fait de religion”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

dez meses, talvez um ano de privações, de trabalho avassalador. Eu fiquei tocada ao vê-los tão felizes ao pensar em ir à conquista das almas. Parece que se passam coisas muito consoladoras nessas missões, as populações inteiras correm aos pés dos missionários que, por vezes, lamentam deixar dez mil pessoas sem confissão, por falta de tempo e de missionários.⁴³²

É perceptível nas narrativas de Pascal, apesar das dificuldades brevemente apontadas, a preocupação de reiterar o êxito das obras vicentinas e a boa recepção delas no espaço brasileiro, denotando o desejo de causar um efeito de sentido positivo no seu interlocutor, que reafirmasse a necessidade e a importância da missão vicentina. Mais do que isso, suas cartas formam um retrato da província brasileira bastante coeso e positivo; há como que uma intenção de traduzir o espaço brasileiro ao seu destinatário construindo-o como quase irretocável e sem perturbações.

Pascal finalizou suas visitas à Bahia, Pernambuco e Ceará e informou que retornaria ao Rio de Janeiro. Segundo ela, ainda havia quatro casas no Rio para serem visitadas, embora não tenha indicado quais eram e nem se de fato as visitou. Ao finalizar esta última carta, encontramos um único indício de que a imagem que havia construído, particularmente sobre as casas do Rio, talvez não fosse tão irretocável assim. Antes de retornar à capital, Pascal afirmava que lá a varíola estava se disseminando com força. A Santa Casa, aos cuidados de irmã Becquet, teria sido acusada de não estar atendendo bem os pacientes:

É no hospital da Santa Casa, com minha irmã Becquet, que são tratadas todas as doenças contagiosas. Nestes últimos dias, houve rumores de que os pacientes não estavam sendo bem atendidos. Sua Majestade o Imperador, que quer que seus súditos sejam bem tratados, foi ao hospital uma manhã sem ser anunciado. Ele percorreu todos os quartos e, ao sair, disse a nossas irmãs que achou a casa perfeitamente guardada.⁴³³

A aprovação de D. Pedro II às práticas exercidas pelas irmãs no hospital da Santa Casa foi suficiente para afastar os rumores relacionados a elas e serviu para que Pascal endossasse em sua carta ao superior geral a boa recepção que a congregação tinha diante da sociedade carioca. Depois disso, a próxima notícia que temos da missionária está em uma carta enviada

⁴³² Tradução nossa: “Ici, comme à Rio, nos dignes missionnaires se dépensent avec le plus généreux dévouement pour la gloire de Dieu et le bien des âmes. Malheureusement ils ne peuvent suffire à tout. Hier, deux d'entre eux, M. Azemar et M. Allard partaient en mission pour dix mois, peut-être un an de privations, de travaux écrasants. J'ai été touchée de les voir si heureux, à la pensée d'aller à la conquête des âmes. Il paraît qu'il se passe des choses bien consolantes dans ces missions, les populations entières courent aux pieds des missionnaires qui ont quelquefois le regret de laisser dix mille personnes sans confession, faute de temps et de missionnaires”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

⁴³³ “C'est à l'hôpital de la Santé, chez ma sœur Becquet, qu'on reçoit toutes les maladies contagieuses. Ces jours derniers, il courait le bruit que les malades n'étaient pas bien soignés. Sa Majesté l'Empereur, qui tient à ce que ces sujets soient bien traités, se rendit un matin à l'hôpital, sans se faire annoncer. Il en parcourut toutes les salles, et en sortant dit à nos sœurs qu'il trouvait la maison parfaitement tenue”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

no dia 24 de dezembro de 1881, escrita em Buenos Aires, que aborda a travessia realizada do Rio de Janeiro até lá.

2.3 A viagem para o Uruguai

Assim como aconteceu no Brasil, as congregações católicas femininas iniciaram seu processo de instalação em outros países da América do Sul a partir da segunda metade do século XIX. O impulso missionário das congregações, como visto no capítulo anterior, teve essa região do globo como um dos seus principais destinos, no bojo de uma crescente valorização das congregações femininas por parte da Santa Sé, interessada em “reforçar a educação latino-americana” e percebendo essas organizações como “excelentes instrumentos de difusão do catolicismo em escala mundial”⁴³⁴. A maioria das congregações era de origem francesa e italiana e chegaram para atuar em áreas que precisavam dos seus serviços nos países de acolhida, sobretudo na educação e na assistência social⁴³⁵. Monreal chama atenção para o fato de que as organizações femininas, ao se estabelecerem em um lugar, não tinham como objetivo final apenas “instalar-se em um país”, mas sim, a partir de um determinado ponto, “abarcando uma região, que não contemplava de maneira nenhuma as fronteiras políticas”⁴³⁶. No que se refere às Filhas da Caridade, pode-se perceber que, de fato, a dinâmica de instalação das irmãs na América do Sul seguiu essa lógica. Elas construíram verdadeiras “redes regionais”⁴³⁷ de contato entre as congregadas que extrapolaram os limites territoriais dos países e ensejaram uma ligação entre os diferentes lugares.

A obra do Uruguai, por exemplo, foi fundada em 1870 por missionárias que saíram da Argentina e continuou sendo acompanhada de perto nos anos seguintes pelas irmãs daquela província, à qual pertencia a obra uruguaia. Desde 1865 já se realizavam as primeiras solicitações feitas diretamente à visitadora da Província Argentina, irmã Gabrielle Berdoulat. Em 1867, ela foi até Montevideu e certificou-se de que a presença das irmãs era viável, “além disso, sendo fáceis as relações entre os dois países, nada impediu a criação de uma primeira casa de irmãs, que encontrariam no clero a assistência espiritual exigida pelas suas obras”⁴³⁸.

⁴³⁴ FOULARD, Camille. El apostolado educativo congregacionista francés y la construcción nacional en México: una aproximación ejemplar a la historia religiosa de las relaciones internacionales. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, n. 41, p. 79–101, 2011.

⁴³⁵ MONREAL, Susana. Mujeres consagradas en el Cono Sur en la segunda mitad del siglo XIX: inmigrantes sin fronteras. In: SUÁREZ, Ana Lourdes (org.). *Religiosas em América Latina: memorias y contextos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 2020, p. 63.

⁴³⁶ MONREAL, Susana, *ibid.*, p. 63.

⁴³⁷ MONREAL, Susana, *ibid.*, p. 61.

⁴³⁸ *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 39, 1874.

Tem-se, assim, que a obra do Uruguai só pôde ser fundada porque as relações políticas e religiosas com a Argentina criaram um elo entre os dois espaços, que foi muito bem aproveitado pelas vicentinas. Além disso, o estabelecimento das irmãs ali não contou com o amparo da presença dos lazaristas, que geralmente já estavam instalados nos lugares antes das irmãs chegarem ou chegavam junto a elas, garantindo-lhes assistência espiritual; assim, tinham que recorrer a outros clérigos. Portanto, na época da visita, as atividades das vicentinas tinham sido iniciadas há apenas onze anos, o que é compreensível se considerarmos que a própria organização das estruturas eclesiais foi lenta no país.

Segundo Monreal, o Uruguai se constituiu como uma exceção no cenário da Iberoamérica, pois foram estabelecidas ao mesmo tempo as organizações femininas de vida ativa e as ordens claustrais. Em 1856, as Filhas de Maria Santíssima do Horto e as religiosas da Ordem da Visitação chegaram a Montevideo. Ambas foram chamadas durante o vicariato apostólico de José Benito Lamas, que durou de 1854 a 1857⁴³⁹. Dois anos depois, quem assumiu o cargo foi Jacinto Vera, responsável por convidar as Filhas da Caridade ao país. Tido como “o grande organizador institucional da Igreja uruguaia”⁴⁴⁰, ele foi nomeado o primeiro bispo do Uruguai quando a diocese de Montevideu foi criada, em 1878. Seu bispado durou até 1881, mas se caracterizou pelo estabelecimento de relações mais estreitas com Roma, inclusive sendo um dos participantes do Concílio Vaticano I. Além disso, assim como outros bispos ultramontanos, D. Jacinto enviou, na falta de um seminário em Montevideu, alguns aspirantes ao sacerdócio para se formarem na Argentina e em Roma. Apenas em 1880, pouco antes do fim do seu bispado, o seminário diocesano de Montevideu foi criado e sua direção e ensino entregues aos padres jesuítas⁴⁴¹.

Além dos jesuítas, no Uruguai, os padres salesianos tiveram um amplo espaço de atuação, sempre contando com o apoio do bispo. Junto a esses religiosos, intensificou-se a chegada de congregações femininas a partir de 1856. Assim, o governo de D. Jacinto foi caracterizado por um constante incentivo à presença de congregações estrangeiras, masculinas e femininas. Em uma visita *ad limina* realizada em 1888 pelo segundo bispo de Montevideu, D. Mariano Soler – um dos aspirantes ao sacerdócio enviados por D. Jacinto para estudar na Argentina e, posteriormente, no Colégio Pio Latino-Americano em Roma – pode-se constatar

⁴³⁹ MONREAL, Susana. ‘Las recomendables Hijas que Dios ha puesto a su cuidado’: Las congregaciones femeninas de vida activa y su recepción por Mons. Jacinto Vera. *Soleriana*, n. 44, 2022, p. 60.

⁴⁴⁰ CORBO, Tomás Sansón. La Iglesia y el proceso de secularización en el Uruguay moderno (1859-1919). *Hispania Sacra*, n. 127, enero-junio, 2011, p. 289.

⁴⁴¹ CORBO, Tomás Sansón. La Iglesia y el proceso de secularización en el Uruguay moderno (1859-1919). *Hispania Sacra*, n. 127, enero-junio, 2011, p. 289.

a continuidade dos investimentos do seu antecessor nessa área, sobretudo no que se refere às congregações: das 251 religiosas no país, 208 eram de vida ativa. Desse total, segundo os dados trazidos por Monreal, 181 eram italianas, ou seja, 69% do total⁴⁴². Portanto, diferente do que aconteceu no Brasil, ao chegarem no Uruguai, as irmãs se depararam com outras congregações que já atuavam ali.

Dentre os espaços abordados nas cartas de irmã Pascal, as obras do Uruguai ganharam pouco destaque. Na carta enviada de Pernambuco em 05 de novembro, ela afirmava que partiria para Montevideu em 10 de dezembro. Esse tempo seria suficiente para visitar as casas restantes do Rio de Janeiro e se organizar para viajar ao próximo país. A carta enviada em Buenos Aires dia 24 de dezembro indica que ela partiu do Brasil no dia 12 daquele mês. Nessa carta, em que deveria abordar as obras de Montevideu, a ênfase foi dada mais à travessia realizada entre Brasil e Uruguai do que propriamente às obras do país, o que causa uma sensação de ruptura na cadência dos assuntos abordados na correspondência, que até então giravam em torno das casas visitadas. Dizia Pascal:

MEU HONORATÍSSIMO PAI,

Sua benção, por favor!

Sei que tens a caridade de se interessar por tudo o que diz respeito à minha grande viagem. É isso que me autoriza hoje a dar-lhe alguns detalhes sobre a pequena travessia do Rio à Buenos Aires. Foi no dia 12 do corrente mês, meu honraríssimo pai, que deixei, não sem emoção, essa bela província do Brasil, onde encontrei muitos temas de consolação. Conservarei piedosamente as boas recordações que trouxe comigo, e o bom Deus me ouvirá muitas vezes recomendar-lhe os membros das duas famílias com quem tive relações tão fáceis e tão consoladoras durante essa primeira parte de minha longa peregrinação no Novo Mundo.⁴⁴³

Pascal havia saído do Brasil a bordo do *Níger*. Segundo Monreal, durante a chegada das congregações femininas à América do Sul nos oitocentos, os portos de Valparaíso (Chile) e Montevideu (Uruguai) se constituíram como significativas “portas de entrada” para as organizações. Muitas delas iniciaram suas obras nessas cidades para daí se expandirem para outros lugares, ou mesmo faziam de Valparaíso um ponto de parada até que chegassem

⁴⁴² MONREAL, Susana. ‘Las recomendables Hijas que Dios ha puesto a su cuidado’: Las congregaciones femeninas de vida activa y su recepción por Mons. Jacinto Vera. *Soleriana*, n. 44, 2022, p. 60.

⁴⁴³ Tradução nossa: “MON TRÈS HONORÉ PÈRE, Votre bénédiction, s'il vous plait ! Je sais que vous avez la charité de vous intéresser à tout ce qui concerne mon grand voyage. C'est ce qui m'autorise aujourd'hui à venir vous donner quelques détails sur la petite traversée de Rio à Buenos-Ayres. C'est le 12 du courant, mon très honoré Père, que je quittai, non sans émotion, cette belle province du Brésil, où j'avais rencontré bien des sujets de consolation. Je conserverai pieusement les bons souvenirs que j'en ai emportés, et le bon Dieu m'entendra souvent lui recommander les membres des deux familles avec qui j'ai eu des rapports si faciles et si consolants pendant cette première partie de mon long pèlerinage dans le Nouveau Monde”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

finalmente a Santiago⁴⁴⁴. Para transitar nessa parte do território sul-americano, Pascal também fez de Montevideú sua porta de entrada.

Ao chegarem em frente ao porto de Montevideú, os passageiros do *Níger* tiveram seu desembarque impedido pelas autoridades de saúde, embora não se saiba exatamente o motivo. Após algumas negociações entre as duas partes, decidiu-se que os passageiros que tinham Buenos Aires como destino deveriam permanecer no navio e seguir sua viagem, enquanto aqueles que iriam a Montevideú teriam que desembarcar e enfrentar uma quarentena de vinte e quatro horas na Île Florès (Ilha de Flores), uma pequena ilha situada no Rio da Prata, próxima às fronteiras de Montevideú. As missionárias estavam entre o segundo grupo:

Fomos todos colocados, bem apertados, em canoas com nossas bagagens e, quando chegamos à ilha, fomos deixados em uma praia árida e escaldante, onde fomos obrigados a passar várias horas sob um sol devorador. A identidade de cada viajante teve de ser verificada, e todos os pacotes tiveram de ser abertos para que os pertences pudessem ser borrifados com água fenólica, etc.⁴⁴⁵

Depois de se acomodarem nas hospedagens destinadas aos passageiros, Pascal desabafou sobre o desconforto dessa experiência vivida durante a viagem:

Não posso lhe dizer, meu honrado pai, o que sofri fisicamente, mas acima de tudo moralmente, durante aquelas poucas horas! Por isso, apressei-me em tomar posse de um quarto, onde nos encontramos protegidos do sol e dos curiosos. [...]. Quando todos já estavam mais ou menos acomodados, começaram a nos fazer visitas. Todos os passageiros vieram nos cumprimentar em família; os chefes da ilha e os funcionários também, até mesmo o médico, que tinha sido tão severo com o Níger, veio nos mostrar muita gentileza.⁴⁴⁶

Nesse excerto, é interessante identificar a própria percepção de Pascal de que a presença das irmãs causava curiosidade entre outras pessoas, de modo que elas utilizavam pequenos artifícios, quando possível, para fugir dessa curiosidade. O período de quarentena na Ilha de Flores ensejou, ainda, uma oportunidade de estabelecer contatos com alguns habitantes locais e com os passageiros que compartilhavam a rota com as missionárias. Esse contato passou, necessariamente, por um teor evangelizador, dada a distribuição de objetos devocionais por

⁴⁴⁴ MONREAL, Susana. Mujeres consagradas en el Cono Sur en la segunda mitad del siglo XIX: inmigrantes sin fronteras. In: SUÁREZ, Ana Lourdes (org.). *Religiosas em América Latina: memorias y contextos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 2020.

⁴⁴⁵ Tradução nossa: “On nous place tous, bien serrés, dans des canots avec nos bagages, et, arrivés à l'île, on nous dépose sur cette plage aride, brûlante, où nous sommes obligés de passer plusieurs heures sous un soleil dévorant. Il faut, que l'on constate l'identité de chaque voyageur, que l'on ouvre tous les colis, afin d'arroser les effets avec de l'eau phénique, etc”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

⁴⁴⁶ Tradução nossa: “Je ne saurais vous dire, mon très honoré Père, ce que j'ai souffert physiquement, mais surtout moralement, pendant ces quelques heures ! Aussi, je me hâte de prendre possession d'une chambre, où nous nous trouvâmes un peu à l'abri du soleil et des regards curieux. [...]. Quand tout le monde fut à peu près installé, on commença à nous faire des visites. Tous les passagers vinrent nous saluer en famille ; les chefs de l'île et les employés également, même le docteur, qui s'était montré si sévère sur le Niger, vint nous témoigner beaucoup de bienveillance”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

parte das irmãs. Mais uma vez, a medalha milagrosa surgiu como um poderoso elemento de mediação, como uma *imagem agente*⁴⁴⁷ utilizada com finalidade evangelizadora. O ato de distribuí-la, junto aos crucifixos e rosários, resguardava em si uma pedagogia católica, que poderia servir, inclusive, para trazer de volta ao seio da Igreja os católicos desgarrados ou seduzidos pela doutrina protestante. Além disso, ao notar que na Ilha não havia “sinais religiosos”, a distribuição dos objetos também indica uma intenção de evangelizar o próprio espaço, dotando-o com os símbolos religiosos:

Querendo aproveitar o bom humor de todos para fazer-lhes um pouco o bem, demos medalhas às crianças; os pais quiseram-nas; as senhoras aceitaram-nas avidamente [...]. Também distribuímos muitos rosários, especialmente para as mulheres. Demos todos os crucifixos que tínhamos aos habitantes da ilha, que os receberam com gratidão. Percebemos que não havia sinais religiosos em nenhum lugar da ilha. Ao entrarmos na casa de um bom funcionário que nos pediu para visitar sua jovem esposa, notamos dois belos volumes com seções ornamentadas [...], dispostos sobre uma mesa. Tive algum pressentimento do que poderia ser e, de fato, quando os abri, vi que um era um livro muito ruim, de acordo com seu título; e o outro era uma Bíblia protestante; recomendamos a essa jovem família que não aceitasse o veneno que acabara de ser oferecido a eles. O marido corou e nos prometeu voltar às práticas da religião que ele havia negligenciado.⁴⁴⁸

Na passagem destacada, também é notória uma prática de evangelização concentrada no público feminino. Distribuindo os rosários *especialmente para as mulheres*, Pascal em alguma medida evidenciava o lugar cada vez maior ocupado pelas mulheres nas práticas e nas devoções católicas, além de assinalar que era com elas que as irmãs estabeleciam um contato mais aproximado.

Este capítulo foi dedicado a acompanhar o percurso de Pascal entre a França e o Brasil e sua experiência viajando pelas províncias brasileiras. Transitando numa diversidade de realidades socioculturais e, por isso, interagindo com diferentes grupos desde seu embarque na

⁴⁴⁷ LEONARDI, Paula. Construção da memória em congregações católicas: práticas e imagens agentes, *Cadernos de História da Educação*, v. 12, n. 1, 2013, p. 306.

⁴⁴⁸ Tradução nossa: “Nous distribuâmes aussi beaucoup de chapelets, surtout aux femmes. Nous donnâmes tout ce que nous avions de crucifix aux habitants de l'île, qui les reçurent avec reconnaissance. Nous avons remarqué qu'il n'y avait dans toute l'île aucun signe religieux. En entrant dans la maison d'un brave employé qui nous avait priées de venir voir sa jeune femme, nous remarquâmes deux beaux volumes à tranches orées [...], posés sur une table. J'eus quelque pressentiment de ce que ce pouvait être, et en effet, en les ouvrant, je vis que l'un était un très mauvais livre, d'après son intitulé ; et l'autre était une bible protestante ; nous recommandâmes à ce jeune ménage de ne pas accepter ainsi le poison qu'on venait leur offrir. Le mari rougit et nous promit de se remettre aux pratiques de la religion qu'il avait bien négligées”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

França, Pascal elaborava observações sobre o que vivia. A percepção das diferenças culturais estava presente nos seus escritos e se acentuaram conforme sua viagem abarcava outros espaços. As especificidades da missão vicentina nos lugares que visitou evidencia os diferentes modos de interação das irmãs com cada lugar, bem como as dificuldades que enfrentavam na época da visita. A congregação, com a mesma ambição universal do catolicismo, expandia suas estruturas e materializava sua presença através dos estabelecimentos que criava nos diferentes espaços por onde transitou esta missionária. O percurso dela evidencia as conexões, os contatos e a estrutura transatlântica da organização à qual pertencia. Seu percurso não terminou na chegada à Argentina. Ali a missionária passou alguns meses visitando as casas do país. Depois, seguiu para o Paraguai, Chile e Peru. O próximo capítulo terá como foco esses outros quatro lugares.

CAPÍTULO 3

A conclusão de um percurso

Depois de uma breve passagem por Montevideu – para onde indicou que retornaria, embora não tenhamos mais notícias de seu retorno – irmã Pascal seguiu para a Argentina. Na primeira carta que enviou de Buenos Aires, afirmou: “descansei por alguns dias na Casa Central, que é uma cópia viva da Casa Mãe e do seminário”⁴⁴⁹. Ela dizia, ainda, que as primeiras impressões que teve sobre a missão argentina foram boas, consoladoras, pois enxergou um verdadeiro apego às práticas de pobreza e aos costumes da comunidade entre suas irmãs de congregação. Tem-se, assim, um relato positivo da visitadora sobre as casas congregacionais que inicialmente encontrou na capital. Na Argentina, sua visita se deu em quatro espaços: Buenos Aires, Luján, Dolores e Gualeguaychú. Desdobrou-se, no mais, com uma rápida passagem por Assunção, capital do Paraguai, missão estabelecida em 1880, pouco tempo antes da chegada de Pascal, e cujas atividades eram administradas pela província da Argentina. Depois de visitar Assunção, Pascal retornou à Argentina e dali seguiu para o Chile e posteriormente para o Peru. Os próximos tópicos e subtópicos abordam esse percurso até a última carta que localizamos, enviada em Lima.

3.1 “Estamos tão longe da França”⁴⁵⁰

Em uma carta datada de 18 de fevereiro de 1882, enviada na Casa Central de Buenos Aires, Pascal abordou sua visita às obras da Argentina e do Paraguai. No período da viagem, havia uma relação muito importante entre esses dois espaços. A Igreja do Paraguai estava ligada à Argentina, pois em 1865 a diocese de Assunção se tornou sufragânea da arquidiocese de Buenos Aires, dependência jurisdicional que se prolongou até 1930. Isso acabou estabelecendo uma relação muito próxima entre as irmãs dos dois países. As cartas de Pascal refletem essa inter-relação entre os dois espaços, que serão abordados neste primeiro tópico.

Na Argentina, a primeira metade do século XIX, isto é, o período do pós-independência, foi caracterizado por uma crise nas instituições políticas e eclesiásticas, tendo em vista a

⁴⁴⁹ “Ici je me repose quelques jours à la Maison-centrale, qui est une vivante copie de la Maison-mère et du séminaire”. Lettre de ma sœur PASCAL à M. FIAT, supérieur général. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

⁴⁵⁰ “Nous sommes si loin de la France ! plus loin que les sœurs de Chine!”. Lettre de ma sœur PASCAL à Monsieur FIAT, supérieur général. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

desestruturação do sistema colonial que alicerçava aquela sociedade⁴⁵¹. A instabilidade dos governos que assumiram o controle do nascente país afetou diretamente o tecido eclesial, resultando em longos períodos com dioceses vacantes, penúria econômica e instabilidade institucional⁴⁵². Para Martínez, resultou desse cenário uma deterioração quantitativa e qualitativa do clero argentino⁴⁵³.

Ao longo do processo de construção da nação argentina, o Estado nutriu uma relação muito próxima com a Igreja Católica. O país manteve o regime de patronato até 1966, mesmo sem o reconhecimento formal da Santa Sé, o que proporcionou relações ainda mais estreitas, ambíguas e duradouras entre as duas esferas ao longo do século XIX⁴⁵⁴. A Constituição Nacional de 1853 legitimou por parte do governo o patronato e, apesar de não declarar o catolicismo como religião oficial e instituir a liberdade de culto, previa que o Estado amparasse financeiramente a Igreja. A manutenção do patronato foi o ponto central desse vínculo e, segundo Martínez, permitiu que Estado e Igreja se fortalecessem mutuamente.

Esse fortalecimento institucional da Igreja Católica na Argentina pode ser compreendido a partir de dois momentos. O primeiro abarcou desde a promulgação da Constituição em 1853 até meados da década de 1860 e foi caracterizado pelo restabelecimento da hierarquia eclesiástica na Argentina mediante a aplicação do *modus vivendi*, uma espécie de “protocolo tácito” que regia a nomeação dos bispos argentinos: os governos propunham nomes para o bispado e os apresentavam a Santa Sé, que nomeava o candidato sem fazer nenhuma menção à apresentação prévia e ao patronato⁴⁵⁵. Assim, foi possível o estreitamento de relações entre Roma e Argentina “sem modificar substancialmente esse esquema”⁴⁵⁶.

O segundo momento corresponde ao período entre 1860 a 1880, quando os bispos mais próximos do modelo ultramontano alcançaram o episcopado das dioceses argentinas. Daí resulta o que Martínez considera como os resultados paradoxos da manutenção do patronato, que se converteu em um meio fundamental para que a própria Igreja se fortalecesse, uma vez que suas estruturas e autoridades estavam amparadas financeiramente pelo Estado. As condições em que se exerceu o patronato acabou por oferecer aos bispos “uma série de recursos

⁴⁵¹ MARTÍNEZ, Ignacio. Usos del patronato en la Argentina (siglo XIX). In: DI STEFANO, Roberto; DA SILVA, Ana Rosa Clacet (orgs.). *Catolicismos en perspectiva histórica: Argentina y Brasil en diálogo*. Santa Rosa: IEHSOLP Ediciones, 2020.

⁴⁵² MARTÍNEZ, Ignacio. *ibid.*

⁴⁵³ MARTÍNEZ, Ignacio. *ibid.*

⁴⁵⁴ MARTÍNEZ, Ignacio. *ibid.*

⁴⁵⁵ MARTÍNEZ, Ignacio. *ibid.*

⁴⁵⁶ DI STEFANO, Roberto. La excepción argentina. Construcción del Estado y de la Iglesia en el siglo XIX. *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, nº 40 (julio-diciembre), 2014.

econômicos, legais e institucionais que lhes permitiram consolidar sua autoridade e iniciar a reforma⁴⁵⁷.

Dentre os principais nomes do episcopado argentino desse período está Mariano José Escalada (1799-1870), que assumiu o bispado de Buenos Aires em 1855, definido por Solans como um:

Eclesiástico próximo das posições romanas e personagem chave na organização e desenvolvimento da Igreja argentina. Primeiro como bispo, e logo como arcebispo de Buenos Aires, contribuiu decisivamente na formação do clero com o estabelecimento de um seminário conciliar a cargo dos jesuítas, facilitou a entrada de novas congregações religiosas europeias e patrocinou o desenvolvimento da imprensa católica com a publicação de *La Relijión* (1853-1862) e a criação de espaços de participação dos laicos como a Sociedade de São Vicente de Paulo em 1859.⁴⁵⁸

Assim, a chegada das vicentinas à Argentina em 1859 se deu em concomitância com o período em que a reforma ultramontana começaria a recrudescer no território e estava inserida no bojo mais amplo da facilitação da entrada de congregações europeias no país.

O caso do Paraguai se distingue bastante do da Argentina. Conforme abordaremos posteriormente, a reforma ultramontana começou a dar os primeiros passos somente nas últimas décadas daquele século. A instabilidade dos governos paraguaios, as difíceis comunicações com a Santa Sé, a dependência da Igreja em relação à Argentina e as consequências do fracasso na guerra travada contra o Brasil, Argentina e Uruguai (1864-1870) obstruíram as tentativas de organização da Igreja no país. Isso não só dificultou a formação de uma base eclesiástica sólida como atrasou a instalação de congregações estrangeiras no território, na contramão do que acontecia nos países fronteiriços.

3.1.1 Argentina

As primeiras irmãs de vida ativa que chegaram à Argentina foram as Irmãs da Misericórdia, congregação irlandesa que se instalou em Buenos Aires em 1856 a pedido do bispo Mariano Escalada⁴⁵⁹. Por serem um modelo de vida religioso ainda novo no país e por terem se instalado ali desconsiderando as normativas do patronato, ou seja, sem solicitar uma autorização prévia do governo, as irmãs foram inicialmente vistas com algumas ressalvas. A superiora da congregação, madre Mary Fitzpatrick, buscou com o auxílio do bispo as

⁴⁵⁷ MARTÍNEZ, Ignacio. El patronato como problema, herramienta y excusa durante la formación de la Iglesia argentina moderna (1852-1884). *Lusitania Sacra*, n. 43 (janeiro-junho 2021), pp. 105-128.

⁴⁵⁸ SOLANS, Francisco Javier Ramón. *Más allá de los Andes: Los orígenes ultramontanos de una Iglesia latinoamericana* (1851-1910). Bilbao: Universidad del País Vasco, 2020, p. 64.

⁴⁵⁹ BIANCHI, Susana. Acerca de las formas de la vida religiosa femenina. Una aproximación a la historia de las congregaciones en la Argentina. *Pasado Abierto*, n. 1, enero-junio, 2015.

autorizações necessárias e, segundo Susana Bianchi, tratou de expor os objetivos da organização: “instrução da juventude, moralização das mulheres “decaídas”, capacitação para o serviço doméstico e remédios para as enfermidades físicas e espirituais”⁴⁶⁰.

Para Bianchi, a chegada das Irmãs da Misericórdia e a autorização dada às suas atividades pelo Estado em 1857 marcam algumas políticas em voga no país no que concerne à vida religiosa feminina, pois naquele mesmo ano o governo tinha negado autorização para a fundação de um convento de carmelitas. Alegando que era mais conveniente a fundação de um estabelecimento que se voltasse ao cuidado ao próximo, o governo argentino denotava valorizar a utilidade social das congregações de vida ativa e se “abriam as portas para o ingresso de congregações estrangeiras”⁴⁶¹. Tanto é assim que nos anos seguintes outras congregações chegaram, contando já com o aval do governo, como as Irmãs do Horto e as Filhas da Caridade, ambas em 1859⁴⁶².

Assim como no Uruguai, as vicentinas não foram as primeiras congregadas a chegarem na Argentina. Encontraram já uma vida religiosa ativa feminina florescendo e começando a ocupar espaços vitais como os hospitais e as escolas femininas. Foram nestes últimos que as congregações concentraram sua atenção, “com o objetivo de “catolicizar” a sociedade [...] através do estabelecimento de instituições de ensino, abarcando um amplo arco social”⁴⁶³. Também no caso argentino, a maioria dessas organizações provinham da França e da Itália, como já foi observado nos dois países tratados no capítulo anterior. A partir de 1875, o número de congregações que chegou ao país foi crescente⁴⁶⁴.

Nas cartas enviadas pelas vicentinas da Argentina alguns anos antes da chegada de Pascal, temos um retrato da província que nos ajuda a montar o cenário que ela encontrou em suas visitas. Junto ao Brasil, a Argentina se destacava como sendo o país em que as obras eram mais expandidas e as irmãs, numerosas. As primeiras vicentinas chegaram em um grupo

⁴⁶⁰ BIANCHI, Susana. Acerca de las formas de la vida religiosa femenina. Una aproximación a la historia de las congregaciones en la Argentina. *Pasado Abierto*, n. 1, enero-junio, 2015.

⁴⁶¹ BIANCHI, Susana. Acerca de las formas de la vida religiosa femenina. Una aproximación a la historia de las congregaciones en la Argentina. *Pasado Abierto*, n. 1, enero-junio, 2015.

⁴⁶² BIANCHI, Susana. *ibid.*

⁴⁶³ BIANCHI, Susana. *ibid.*

⁴⁶⁴ De acordo com um levantamento realizado por Susana Bianchi, dentre as congregações, podemos destacar: Dominicanas Terciárias de Santa Catarina de Siena (1875), Irmãs de Nossa Senhora da Misericórdia (1875), Filhas de Maria Auxiliadora (1879), Sociedade do Sagrado Coração (1880), Santa União dos Sagrados Corações (1882), Religiosas de São José (1882), Irmãs de Nossa Senhora da Caridade do Bom Pastor (1885), Irmãs do Menino Jesus (1888), Irmãs Terciárias Capuchinhas de Loano (1893), Franciscanas de Gante (1893), Filhas da Imaculada Conceição (1893), Servas do Espírito Santo (1895), Missionárias do Sagrado Coração de Jesus (1896), Irmãs Carmelitas Missionárias Teresianas (1896). Cf. BIANCHI, Susana. Acerca de las formas de la vida religiosa femenina. Una aproximación a la historia de las congregaciones en la Argentina. *Pasado Abierto*, n. 1, enero-junio, 2015.

composto por doze missionárias, liderado por irmã Berdoulat e acompanhado por dois padres lazaristas, como era habitual nas viagens. Após cinquenta e quatro dias a bordo do navio *Le Racine*, desembarcaram em setembro de 1859 e foram recebidas por Gabriel Fuentes, pároco de San Miguel e vice-presidente da municipalidade de Buenos Aires, que as havia convidado para que dirigissem o Hospital Geral Masculino de Buenos Aires⁴⁶⁵.

As adaptações foram inicialmente difíceis. Os funcionários mais antigos do hospital, os enfermeiros e os próprios pacientes, de acordo com Baeteman, mostraram-se resistentes às mudanças encabeçadas pela irmã Berdoulat no ambiente hospitalar. Embora o autor não esclareça quais foram as medidas, é possível inferir que se tratasse do controle das práticas em voga no hospital. Ao chegarem, segundo padre Réveillère, visitador dos padres lazaristas na Argentina, as irmãs teriam encontrado o hospital em um estado lastimável: “não havia ordem, nem autoridade, nem organização”⁴⁶⁶. O contrato assinado entre o município de Buenos Aires e a Congregação estabelecia que as irmãs deveriam “realizar o mesmo serviço que costumavam fazer nos hospitais ou enfermarias a seu cuidado, com todas as garantias de liberdade e respeito devidos à sua bela e sublime vocação”⁴⁶⁷. Diante das circunstâncias e da dificuldade em “afrancesar”⁴⁶⁸ e corrigir o estabelecimento de acordo com a autonomia que lhes tinha sido conferida pelo contrato, as irmãs, junto a uma comissão do município, chegaram à elaboração de um novo regulamento.

O novo acordo virou “letra morta”⁴⁶⁹ e mesmo contando com o apoio do bispo Mariano Escalada e de Felipe Llavallol, governador da província de Buenos Aires, as irmãs cogitaram abandonar a obra recém assumida pela falta de assistência municipal. Em fevereiro de 1861, os superiores da Congregação decidiram suprimir a missão argentina e anunciaram a decisão à irmã Berdoulat. As irmãs saíam da Argentina naquele mesmo ano, mas o trabalho realizado por elas na ajuda aos feridos na Batalha de Pavón (1861)⁴⁷⁰ levou o conselho municipal de Buenos Aires a favorecer suas obras e ceder espaço para a instalação de novas missionárias.⁴⁷¹

Nos anos seguintes, as irmãs já tinham dado início às suas obras educacionais e contavam com dois estabelecimentos de ensino. Em 1874, a mesma carta escrita pelo padre

⁴⁶⁵ *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 39, 1874.

⁴⁶⁶ *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 39, 1874.

⁴⁶⁷ *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 39, 1874.

⁴⁶⁸ *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 39, 1874.

⁴⁶⁹ *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 39, 1874.

⁴⁷⁰ A Batalha de Pavón, em 1861, foi um confronto que se desenrolou no contexto das guerras civis da Argentina, em que se opunham o Estado de Buenos Aires e a Confederação Argentina. Cf. DI STEFANO, Roberto. *La excepción argentina. Construcción del Estado y de la Iglesia en el siglo XIX. Procesos: revista ecuatoriana de historia*, nº 40 (julio-diciembre), 2014.

⁴⁷¹ *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 39, 1874.

Réveillère nos traz alguns dados do desenvolvimento daquela missão, indicando seu crescimento contínuo e a estabilidade alcançada pelas irmãs no território. O primeiro estabelecimento voltado à educação funcionava na Casa Central de Buenos Aires e atendia, em 1874, cerca de cem pensionistas e quarenta órfãs. Contava com uma Associação das Filhas de Maria bastante numerosa, com cento e cinquenta associadas. O segundo era a Casa Santa Maria, em Buenos Aires, que possuía aproximadamente duzentas e cinquenta alunas, entre gratuitas e pagantes. Contava, ainda, com cento e vinte Filhas de Maria. As irmãs continuavam trabalhando no Hospital Geral Masculino e, além dele, no Hospital Francês. Mantinham também um asilo de idosos em Recoleta e realizavam visitas domiciliares. Levando em consideração os números aventados pelo padre, tinha-se um total de cerca de 1.740 pessoas sendo atendidas pelas irmãs na capital, sem considerar, segundo ele, o público das visitas domiciliares⁴⁷². Esses são, certamente, dados bastante parciais e variáveis, mas nos ajudam a pensar a dimensão e distribuição das atividades vicentinas alguns anos antes da chegada de Pascal.

Depois de se instalar em Buenos Aires, Pascal deu início às suas visitas, sendo a primeira delas às obras de Luján, uma cidade próxima à capital onde se chegava depois de uma curta viagem de trem. A obra ainda era pequena: as irmãs contavam com três classes diurnas, doze pensionistas, realizavam visitas domiciliares, dirigiam uma farmácia e uma associação das Filhas de Maria. Elas haviam se instalado ali em 1872, apesar de já realizarem alguns serviços na cidade desde pelo menos 1864. Em 1866, irmã Marguerite Tamanhan, da obra de Buenos Aires, escreveu uma carta à Casa Mãe em que contava sobre a necessidade e demanda que percebia em Luján para as Filhas da Caridade. Dizia: “Há dois anos que vamos de trem para lá e temos passagem gratuita. Pode-se ir de Buenos Aires e voltar no mesmo dia: é muito vantajoso”⁴⁷³. Afirmou ainda que já era do conhecimento da sede que haviam doado às irmãs uma casa em Luján, para que pudessem se instalar naquela “pequena cidade de peregrinação”⁴⁷⁴. De acordo com ela, as condições eram favoráveis para o estabelecimento das missionárias, havendo muitas obras para serem realizadas. Ao que tudo indica, as irmãs tiveram uma boa aceitação em Luján, pois o padre Réveillère indicou que a obra já estava bem consolidada, contando já com cerca de vinte moças da cidade na Associação das Filhas de Maria. A expectativa era de que, com o crescimento do número de missionárias, a missão se expandisse ainda mais⁴⁷⁵.

⁴⁷² *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 39, 1874.

⁴⁷³ *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 33, 1868.

⁴⁷⁴ *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 39, 1874.

⁴⁷⁵ *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 39, 1874.

Luján também aparecia nas correspondências das vicentinas como um lugar de repouso para as irmãs doentes, pois, dada a boa temperatura de lá, enviavam-se as missionárias da capital para se recuperarem de alguma enfermidade; função esta que inclusive foi reafirmada na correspondência da Pascal. Analisando o lugar e as obras, ela afirmou:

A temperatura em Luján é muito boa, as irmãs cansadas são enviadas para lá, para se recuperarem. Nossas dignas missionárias têm lá uma escola muito próspera e classes externas das quais também surgirão vocações. Elas estão fazendo um grande bem na localidade, onde, graças ao seu zelo, a religião é honrada. Em uma torre com vista para a capela é a peregrinação de Nossa Senhora de Luján que atrai muitas pessoas. Seria impossível contar o número de *ex-votos* colocados ou pendurados nessa capela: cabeças, braços, pernas, olhos, narizes, dedos, indivíduos inteiros, cavaleiros a cavalo, etc., todos em prata ou banhados a prata, formam uma espécie de ornamento com um cunho bastante original.⁴⁷⁶

O destino seguinte foi Dolores, “outra pequena cidade, a meio-dia de Buenos Aires”⁴⁷⁷. As considerações de Pascal sobre o lugar foram breves e objetivas. Ela apenas nos traz a informação de que as irmãs dirigiam um hospital que, apesar de pequeno, era cercado por um terreno grande que possibilitava uma possível ampliação futura. Havia, ainda, uma farmácia que atendia aos enfermos do hospital e ao público externo. Concentrando-se nos cuidados hospitalares e dedicando-se “até a exaustão para o bom andamento das obras”, as irmãs não desenvolviam ali atividades voltadas para a educação, mas Pascal acenou para a “grande vantagem” que seria oferecer aulas às meninas pobres⁴⁷⁸.

Dando continuidade às suas visitas, Pascal seguiu para Gualeguaychú, onde se chegava “por meio de uma travessia de oito a dez horas pelo rio”⁴⁷⁹. Ali, encontrou uma obra em expansão, que já abarcava um hospital, um dispensário, três classes externas e dava-se início a um orfanato. Ela dizia acreditar que Gualeguaychú seria “ainda um viveiro de boas vocações”. Embora pareça ser um lugar promissor e receptivo às irmãs, as únicas informações que temos sobre Gualeguaychú provém de Pascal, que nos dá uma ideia muito resumida do que estava sendo desenvolvido ali.

⁴⁷⁶ “La température de Lujan étant très bonne, on y envoie les sœurs fatiguées, pour se remettre. Nos dignes missionnaires ont là un collège très florissant et des classes externes d'où il sortira aussi des vocations. Ils font un très grand bien dans la localité, où, grâce à leur zèle, la religion est en honneur. Dans une tour dominant la chapelle est le pèlerinage de Notre-Dame de Lujan qui attire beaucoup de monde. On ne pourrait compter le nombre d'ex-voto déposés ou suspendus dans cette chapelle : têtes, bras, jambes, yeux, nez, doigts, individus entiers, cavaliers à cheval, etc., tous en argent ou argentés, forment une sorte d'ornement qui porte un cachet assez original”. Lettre de ma sœur PASCAL à Monsieur FIAT, supérieur général. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

⁴⁷⁷ Lettre de ma sœur PASCAL à Monsieur FIAT, supérieur général. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

⁴⁷⁸ Lettre de ma sœur PASCAL à Monsieur FIAT, supérieur général. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

⁴⁷⁹ Lettre de ma sœur PASCAL à Monsieur FIAT, supérieur général. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

Ao concluir suas considerações, Pascal afirmou que as “irmãs estão lá, todas mexicanas, até a irmã servente”⁴⁸⁰. Essa constatação, se abordada a partir de uma escala de análise mais ampla, nos leva a indagar sobre a realocação das missionárias no espaço sul-americano após serem expulsas do México em 1875, devido ao acirramento das disputas políticas que opunham liberais e conservadores e ao avanço das medidas secularizadoras. Encerrada abruptamente a missão mexicana, Brejon de Lavergnée afirma que se iniciou uma circulação massiva das missionárias pertencentes àquela obra. Havia cerca de trezentos e cinquenta delas no momento da expulsão. Um terço das irmãs seguiu para a França e dois terços foram encaminhadas para outros países da região. Certamente ter como língua materna o espanhol contribuiu na logística de redistribuição das missionárias. O autor afirma, ainda, que trinta irmãs seguiram para o Peru e quinze para o Chile, mas não menciona a Argentina⁴⁸¹. A visita de Pascal testemunha que a dispersão das irmãs mexicanas para outras obras da América foi bem mais ampla, alcançando até mesmo a região de Gualeguaychu.

O caso mexicano também nos remete a forma como os processos de secularização – entendidos aqui como “a expropriação, por parte do Estado, de funções e instituições sujeitas previamente ao controle eclesiástico”⁴⁸² –, que tomaram força nas décadas de 70 e 80 do século XIX, tanto na França como nos países sul-americanos que recebiam as Filhas da Caridade, poderiam e/ou de fato lhes atingiram diretamente. O desenvolvimento de políticas secularizadoras estava na ordem do dia na maioria desses países em que Pascal esteve. Se pegarmos como exemplo o caso da Argentina, sua visita coincidiu com o período em que o país caminhava para uma maior laicidade, com a promulgação na década de 1880 de uma série de medidas que objetivavam tirar da alçada da Igreja algumas áreas, como a educação, registros de nascimento, sanção de matrimônios e administração de cemitérios⁴⁸³. Em 1884, foi promulgada a lei 1420, que estabelecia a laicidade da educação, mas sua promulgação foi, lembra Di Stefano, apenas o ponto de chegada de debates prévios⁴⁸⁴.

Terminadas as visitas de Luján, Gualeguaychú e Dolores, restava-lhe finalizar seu trajeto na Argentina com a visita às casas de Buenos Aires, onde as irmãs já possuíam muitas

⁴⁸⁰ Lettre de ma sœur PASCAL à Monsieur FIAT, supérieur général. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

⁴⁸¹ BREJON DE LAVERGNÉE, Matthieu. *Le temps des cornettes: Histoire des Filles de la Charité XIXe-XXe siècle*. Paris: Fayard, 2018.

⁴⁸² DI STEFANO, La Iglesia, de la reforma eclesiástica a las leyes laicas. In: TERNAVASIO, Marcela (Dir.). *Historia de la provincia de Buenos Aires. De la organización provincial a la federalización de Buenos Aires (1821-1880)*, Tomo 3, Buenos Aires: UNIPE-Edhasa, 2013, p. 312.

⁴⁸³ DI STEFANO, Roberto. La excepción argentina. Construcción del Estado y de la Iglesia en el siglo XIX. *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, nº 40 (julio-diciembre), 2014.

⁴⁸⁴ DI STEFANO, Roberto. La excepción argentina. Construcción del Estado y de la Iglesia en el siglo XIX. *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, nº 40 (julio-diciembre), 2014.

obras. Nos hospitais de Buenos Aires, assim como no asilo de idosos, a visitadora encontrou problemas similares àqueles que havia notado em Pernambuco: os espaços alojavam mais pessoas do que era possível comportar e, apesar do zelo e do trabalho das irmãs, elas mesmas estavam mal instaladas. Era necessária uma ampliação que não se sabia ao certo quando se realizaria pois, apesar de extensa, a missão argentina não contava com tantos recursos. Nesse contexto, Pascal ressaltou a “santa indiferença” e a resignação com que as irmãs viviam as circunstâncias adversas, apesar da fadiga e dos sacrifícios da missão. Por outro lado, na casa Santa Maria, Pascal encontrou “uma sucursal da Casa Central”⁴⁸⁵. O edifício pertencia à congregação e, afirmava ela, estava em boas mãos sob o cuidado da irmã servente. Ali, além das aulas externas oferecidas “para os ricos e para os pobres”⁴⁸⁶, havia um orfanato e um dispensário.

Como já mencionado, a Casa Santa Maria e a Casa Central de Buenos Aires contavam com associações das Filhas de Maria. A constituição de associações femininas católicas nos espaços sul-americanos foi também uma estratégia de consolidação congregacional. O grupo de associadas, assinala De La Taille, se distinguia na comunidade cristã e era o reflexo de um associativismo feminino que fortalecia o catolicismo e era retroalimentado pelas congregações de vida ativa⁴⁸⁷. A partir dessa constatação, Pascal afirmou a importância que a Associação tinha para as atividades das vicentinas: “Aqui, mais uma vez, a Associação das Filhas de Maria está fazendo um grande bem. As Filhas de Maria são muito respeitadas em Buenos Aires”⁴⁸⁸, acrescentando que “um jovem de boa família, antes de entrar numa aliança com uma jovem, se informará se ela é Filha de Maria”⁴⁸⁹. Tem-se, assim, dois elementos importantes nessa parte da correspondência: a boa aceitação das Filhas de Maria na sociedade argentina e a distinção, social e moral, que significava o pertencimento à associação. Pascal afirmou, ainda, que “os

⁴⁸⁵ Tradução nossa: “La maison Sainte-Marie est comme une succursale de la maison centrale”. Lettre de ma sœur PASCAL à Monsieur FIAT, supérieur général. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

⁴⁸⁶ Tradução nossa: “Il y a là des classes externes pour les riches et pour les pauvres”. Lettre de ma sœur PASCAL à Monsieur FIAT, supérieur général. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

⁴⁸⁷ DE LA TAILLE, Alexandrine. El legado de la educación «a la francesa» en Chile: mujeres, cultura y prácticas de piedad (1870-1920). *Boletín Americanista*, nº 82, 2021, pp. 55-75.

⁴⁸⁸ Tradução nossa: “Ici encore, l'association des Enfants de Marie fait un grand bien. Les Enfants de Marie sont très considérées dans Buenos-Ayres”. Lettre de ma sœur PASCAL à Monsieur FIAT, supérieur général. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

⁴⁸⁹ Tradução nossa: “Un jeune homme de bonne famille avant de contracter une alliance avec une jeune fille s'informera si elle est enfant de Marie”. Lettre de ma sœur PASCAL à Monsieur FIAT, supérieur général. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

próprios protestantes têm um conceito tão elevado dessa associação que querem imitá-la; suas filhas também querem ser chamadas de Filhas de Maria”⁴⁹⁰.

O êxito na organização das Filhas de Maria e a distinção conferida ao grupo eram exibidos nas procissões organizadas em Buenos Aires. Em uma carta de 1873, irmã “N”⁴⁹¹ descreveu um festejo religioso antecedido por uma procissão, em que as associações das Filhas de Maria internas e externas participaram da ocasião:

[...] rodeando o estandarte da Santíssima Virgem e carregando ramos de lírios ou a figura de Maria graciosamente traçada [...]. O coro de cantores alternava-se com música instrumental; os jovens das escolas dos nossos bons missionários, uma numerosa delegação das nossas Irmãs de todas as casas da cidade, precederam finalmente o Santíssimo Sacramento levado pelo secretário do Arcebispo de Buenos Aires, rodeado por vários membros do clero.⁴⁹²

Nessa mesma carta, irmã “N” afirmou que em 8 de dezembro, dia da Imaculada Conceição, o padre Réveillère, “em memória da assembleia geral das Filhas de Maria, ligada a Saint-Lazare e à nossa querida Casa Mãe”⁴⁹³, quis realizar uma reunião solene de todas as associações que existiam nas casas das irmãs em Buenos Aires. “Canções comuns, discursos, recepção de novas associadas e aspirantes, atendimento de mais de 150 jovens, ex-alunas de nossas duas casas educativas, vindo alegremente abrigar sua inocência e suas virtudes sob a proteção materna da Rainha dos Céus”⁴⁹⁴.

Não é possível afirmar que o mesmo acontecesse nos outros lugares onde havia a associação, mas esse excerto indica a adaptação, para o espaço de Buenos Aires, de uma reunião solene aos moldes das que aconteciam na Casa Mãe. Toda essa organização em torno da associação deve ter reforçado em Pascal, ao presenciar a dinâmica das associadas nas missas de domingo, a percepção de que, de fato, as Filhas de Maria eram muito respeitadas em Buenos

⁴⁹⁰ Tradução nossa: “Les protestants eux-mêmes ont conçu une si haute idée de cette association qu'ils ont voulu l'imiter ; leurs filles veulent aussi être appelées Enfants de Marie”. Lettre de ma sœur PASCAL à Monsieur FIAT, supérieur général. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

⁴⁹¹ Não sabemos ao certo porque, em algumas cartas enviadas à Casa Mãe e dispostas nos anais, o nome de algumas remetentes é omitido, constando apenas suas iniciais. Mas esse é um detalhe importante que aparece em outros momentos nas correspondências.

⁴⁹² Tradução nossa: “Nos chères Associations d'Enfants de Marie internes et externes se déroulaient ensuite, entourant la bannière de la sainte Vierge et portant des branches de lis ou le chiffre de Marie gracieusement retracé [...] Le chœur des chanteuses alternait avec la musique instrumentale ; les jeunes garçons des écoles de nos bons Missionnaires, une nombreuse députation de nos Sœurs de toutes les maisons de la ville précédaient enfin les Très-Saint-Sacrament porté par le secrétaire de Mgr l'Archevêque de Buénos-Ayres, entouré de plusieurs membres du clergé”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 38, 1873.

⁴⁹³ Tradução nossa: “En souvenir de la réunion générale des Enfants de Marie, qui a eu lieu à Saint-Lazare et à notre chère maison-mère, M. Réveillère a désiré faire, dans notre église du Sacré-Coeur, une réunion solennelle des diverses associations de nos maisons de la ville”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 38, 1873.

⁴⁹⁴ Tradução nossa: “Chants en commun, allocution, réception des nouvelles associées et aspirantes, assistance de plus de 150 jeunes filles, anciennes élèves de nos deux maisons d'éducation, venant avec bonheur abriter leur innocence et leurs vertus sous la maternelle protection de la Reine du Ciel”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 38, 1873.

Aires. Se a intenção do padre Réveillère era, em alguma medida, reavivar nas irmãs da Argentina a memória do que viveram na Casa Mãe nas festividades marianas, Pascal nos mostra que ele teve êxito:

Todas as manhãs, na missa e em todos os domingos, eu me sentia tocada e edificada ao ver as jovens que eles estavam treinando se comportando de forma tão devota, ajudando nas cerimônias de culto com tanto respeito e dignidade, e assim por diante. *Quase parece que estamos em Saint-Lazare*. Se os recursos permitissem, haveria um grande número delas.⁴⁹⁵

Na sua visita, além de observar a proliferação de Filhas de Maria nos estabelecimentos dirigidos pelas vicentinas e a relevância social do grupo, Pascal concluiu afirmando a importância que os lazaristas tinham para o bom andamento das obras das irmãs, pois eram eles, segundo a missionária, que as apoiavam, inspiravam nelas a devoção contínua e também cuidavam das associadas, isto é, oferecendo assistência espiritual ao grupo.

Ao finalizar essa carta escrita em Buenos Aires, Pascal mais uma vez se desculpou pela extensão do escrito: “esta é uma carta muito longa, meu honrado Pai, mas sei o quanto seu coração paternal se preocupa com seus filhos distantes”⁴⁹⁶. Antes de se despedir, afirmou ter recebido, quando estava voltando do Paraguai, uma carta do superior geral, a segunda de que temos notícia, datada de 18 de janeiro. Afirmou a ele que gostaria de visitar, como fez na Argentina, “todas as casas de cada província”, exceto as do Brasil, “pois visitar Mariana e Diamantina levaria de doze a quinze dias a cavalo. Senti que isso estava além de minhas forças. É claro que eu teria morrido no caminho. Que embaraço para nossas irmãs!”⁴⁹⁷.

Essa foi a última carta que a missionária escreveu estando na Argentina, em 18 de fevereiro de 1882. Durante o período em que esteve lá, Pascal fez uma visita às casas de Assunção, capital do Paraguai, que abordaremos no próximo tópico. Seu percurso continuou em direção ao Chile, onde enviou uma carta em 17 de março do mesmo ano, escrita na Casa Central de Santiago.

3.1.2 Paraguai

⁴⁹⁵ Tradução nossa: “Tous les matins à la messe, et tous les dimanches, j'étais touchée et édifée de voir les jeunes gens qu'ils forment se tenir si pieusement, aider aux cérémonies du culte avec tant de respect et de dignité, etc. On se croirait presque à Saint-Lazare. Si les ressources le permettaient, il y en aurait un grand nombre”. Lettre de ma sœur PASCAL à Monsieur FIAT, supérieur général. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

⁴⁹⁶ Tradução nossa: “Voilà une bien longue lettre, mon très honoré Père, mais je sais tout l'intérêt que votre cœur paternel porte à vos enfants éloignés”. Lettre de ma sœur PASCAL à Monsieur FIAT, supérieur général. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

⁴⁹⁷ Tradução nossa: “J'ai bien l'intention de visiter toutes les maisons de chaque province comme je l'ai fait ici ; mais pour Marianna et Diamantino, il fallait douze à quinze jours de route à cheval. Je sentais que c'était de beaucoup au-dessus de mes forces. Je serais bien sûr morte en chemin. Quel embarras pour nos sœurs!”. Lettre de ma sœur PASCAL à Monsieur FIAT, supérieur général. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

Como mencionado anteriormente, quando Pascal chegou ao Paraguai, a instalação das vicentinas no país era recente, datando de 1880; dos espaços por onde ela circulou, foi o último em que as irmãs chegaram. Nas cartas que as vicentinas enviaram à Casa Mãe nos anos anteriores à visita, temos poucas informações sobre as obras paraguaias. Nesse ponto, há que se fazer uma observação. A historiografia paraguaia sobre congregações femininas, e sobre Igreja Católica de um modo geral, ainda é muito incipiente. Em se tratando da congregação vicentina, a maior parte do que é possível conhecer provém dos escritos dos lazaristas. Todavia, é possível delinear algumas características da situação do Paraguai: faltavam clérigos, não havia nenhuma congregação feminina antes da chegada das Filhas da Caridade, as irmãs encontraram o país combalido e instável – o que afetou as condições de suas obras –, e a Igreja caminhava a passos lentos para se reconstruir. O padre Rèveillere escreveu em 1880 ao padre Pemartin, secretário geral da Congregação da Missão em Paris, para lhe suplicar que pedisse ao superior Antoine Fiat para enviar “trabalhadores para esta interessante parte de sua vinha; peça-lhe que inspire os jovens confrades que desejam se dedicar às missões estrangeiras para virem trabalhar aqui”⁴⁹⁸.

Essa situação percebida nas obras vicentinas denunciava o quadro mais geral da Igreja Católica no país. Ao longo do século XIX, as relações do Paraguai com a Santa Sé passaram por vários momentos conflituosos. O primeiro deles se deu quando José Gaspar Rodríguez de Francia (1766-1840), que esteve à frente do país entre 1814 e 1840, levou a cabo uma política religiosa que resultou no fechamento do Seminário de São Carlos, o único do Paraguai, na dissolução das ordens religiosas e no confisco dos seus bens, além de ter proibido qualquer intervenção das autoridades religiosas nos assuntos do clero nacional⁴⁹⁹. É sabido, além disso, que a política desenvolvida por Francia levou a um isolamento do Paraguai tanto em relação aos países fronteiriços, “com o argumento de preservar o país das guerras do Rio da Prata”⁵⁰⁰, quanto aos mais distantes. Esse isolamento se espalhou, inclusive, para as relações com Roma.

Com a morte de Francia em 1840, quem assumiu o governo do Paraguai foi Carlos Antonio López (1792-1862). De acordo com Brezzo e Salinas, nesse período, das oitenta e três paróquias paraguaias, apenas cinquenta tinham sacerdotes. López tentou diminuir o afastamento entre seu país e a Sé Apostólica, buscando a nomeação de um bispo auxiliar para

⁴⁹⁸ *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 45, 1880.

⁴⁹⁹ BREZZO, Liliana M.; SALINAS, María Laura. La escritura de la historia de la Iglesia en Paraguay: algunos progresos recientes. *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 24, 2015, pp. 97-115.

⁵⁰⁰ BREZZO, Liliana M.; SALINAS, María Laura. La escritura de la historia de la Iglesia en Paraguay: algunos progresos recientes. *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 24, 2015, pp. 97-115.

a diocese de Assunção e o incremento no escasso número de sacerdotes⁵⁰¹. Para isso, em 1854, Francisco Solano López (1827-1870), filho do presidente e então ministro plenipotenciário, viajou à Europa para uma “missão diplomática no Vaticano”⁵⁰², com o intuito de pedir o reconhecimento romano da independência do Paraguai e a nomeação de Juan Gregorio Urbietta como bispo auxiliar da diocese de Assunção⁵⁰³. Seu objetivo esbarrou em algumas dificuldades, pois além de López não ter sido recebido por Pio IX, havia muitos pontos de conflito na política religiosa do país, sendo os principais deles: a manutenção do patronato pela Constituição Nacional de 1844, o poder do governo de dispor sobre os dízimos eclesiásticos e o de conceder ou não o *exequatur* às cartas e bulas papais⁵⁰⁴. Assim, todas as decisões que advinham de Roma precisavam passar pelo crivo do presidente paraguaio para serem válidas no país.

Esses pontos de conflitos, segundo Brezzo e Salinas, foram os principais obstáculos para a normalização das relações entre o Paraguai e a Santa Sé. O máximo que Solano López conseguiu na sua missão diplomática foi a nomeação do padre Urbietta como bispo auxiliar da diocese, já que o presidente paraguaio não queria renunciar às resoluções em voga. Diante da hesitação da Santa Sé para ceder às suas demandas, Solano López argumentou, em um relatório apresentado ao cardeal Giacomo Antonelli, secretário de Estado da Santa Sé, que a situação político-religiosa do Paraguai era delicada, pois o país estava começando a sair de um isolamento que perdurou por décadas durante a ditadura de Francia⁵⁰⁵. Ele reconheceu, ainda, a situação de precariedade da igreja do Paraguai, cujo clero era escasso e gozava de má reputação⁵⁰⁶.

A desconfiança da Santa Sé em relação ao Paraguai tinha, ainda, outras razões. Devido ao isolamento do país e aos “graves problemas de comunicação”⁵⁰⁷ que se colocavam na relação com a Santa Sé, as notícias que chegavam à Roma advinham sobretudo da Nunciatura Apostólica instalada no Rio de Janeiro em 1830, que tinha competência para o Brasil, Paraguai, Uruguai, Argentina e Chile⁵⁰⁸. Ela se tornou, além de uma representação pontifícia no território brasileiro, o meio pelo qual Roma se encarregava também das questões eclesiásticas das

⁵⁰¹ BREZZO, Liliana M.; SALINAS, María Laura. La escritura de la historia de la Iglesia en Paraguay: algunos progresos recientes. *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 24, 2015, pp. 97-115.

⁵⁰² BREZZO, Liliana M.; SALINAS, María Laura. La escritura de la historia de la Iglesia en Paraguay: algunos progresos recientes. *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 24, 2015, pp. 97-115.

⁵⁰³ BREZZO, Liliana M.; SALINAS, María Laura. La escritura de la historia de la Iglesia en Paraguay: algunos progresos recientes. *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 24, 2015, pp. 97-115.

⁵⁰⁴ Ibid.

⁵⁰⁵ Ibid.

⁵⁰⁶ Ibid.

⁵⁰⁷ Ibid.

⁵⁰⁸ VERA, María Lucía Valle. *Ultramontanismo y catolicismos nacionales. Las Iglesias católicas del Perú y Chile en la guerra del Pacífico (1879-1884)*. Tese de Doutorado. Universität Hamburg: Hamburg, 2024.

“repúblicas españolas”⁵⁰⁹. Martínez assinala que a Nunciatura impulsionou uma rede de contato e conexão entre a Santa Sé e os países da América do Sul que permitiu a circulação de informações de maneira mais efetiva entre os dois lados do Atlântico.⁵¹⁰

Assim, muitas das notícias que chegavam à Roma sobre as nações sul-americanas provinham da Nunciatura. Os representantes que atuavam nessa região do globo serviam como mediadores entre os dois lugares e eram “os olhos e ouvidos de Roma na América do Sul”⁵¹¹. Um deles, Marino Marini, Encarregado de Negócios Interinos da Nunciatura, havia informado à Santa Sé, naquele mesmo ano, que o governo do Paraguai mantinha o clero diocesano em estado de humilhação, cerceando-o de “toda a liberdade para o exercício de sua jurisdição”⁵¹². As notícias que Mons. Marini tinha para dar sobre o Paraguai não eram positivas e isso certamente pesou na tentativa frustrada de negociação de López com o papado.

Diante do impasse de chegar a um acordo que fosse favorável para o Paraguai, López acusou os “informantes do papa de redigirem textos cruéis e malévolos a respeito do seu país”, com informações “caluniosas e inexatas”⁵¹³. Dentre as notícias que pesavam mais negativamente, Antonelli destacou a falta de sacerdotes, a ausência de um seminário diocesano, as medidas aprovadas pela República, que causavam danos à religião e feriam os direitos da Igreja, além de outros decretos que minavam o poder religioso, como o estabelecimento da educação laica⁵¹⁴. Considerada um fracasso, Corte assinala que essa empreitada de López resvalou na perda ainda maior de contato entre as duas partes e em um distanciamento que foi se aprofundando nos anos seguintes.

A situação se arrastou durante a segunda metade do século XIX e foi intensificada na década de 1860, marcada por muitos acontecimentos que deram mais instabilidade ao Paraguai. O mais destacado deles foi a guerra travada, a partir de 1864, contra o Brasil, Uruguai e Argentina. Os conflitos político-religiosos do país que estavam sendo vividos há décadas se agravaram e a Igreja, que já se encontrava em uma situação delicada, viu-se ainda mais fragilizada. Em 1863, Manuel Antonio Palacios substituiu D. Urbietta na diocese de Assunção,

⁵⁰⁹ MARTÍNEZ, Ignacio. Usos del patronato en la Argentina (siglo XIX). In: DI STEFANO, Roberto; DA SILVA, Ana Rosa Clóchet (orgs.). *Catolicismos en perspectiva histórica: Argentina y Brasil en diálogo*. Santa Rosa: IEHSOLP Ediciones, 2020, pp. 35-36.

⁵¹⁰ MARTÍNEZ, Ignacio. *ibid.*, p. 36.

⁵¹¹ MARTÍNEZ, Ignacio. *ibid.*, p. 36.

⁵¹² CABALLERO, Gabriela Dalla-Corte. El “sacerdote intruso”. Disputas eclesíásticas en torno a la construcción del Estado y la nación paraguaya en la segunda mitad del siglo XIX. In: JORDÁN, Pilar García (ed.). *El Estado en América Latina*. Recursos e imaginarios, siglos XIX-XXI. Universitat de Barcelona: Barcelona, 2011, p. 141.

⁵¹³ CABALLERO, Gabriela Dalla-Corte. El “sacerdote intruso”. Disputas eclesíásticas en torno a la construcción del Estado y la nación paraguaya en la segunda mitad del siglo XIX. In: JORDÁN, Pilar García (ed.). *El Estado en América Latina*. Recursos e imaginarios, siglos XIX-XXI. Universitat de Barcelona: Barcelona, 2011, p. 142.

⁵¹⁴ CABALLERO, Gabriela Dalla-Corte. *ibid.* p. 141.

sendo nomeado bispo coadjutor pelo governo paraguaio, com o reconhecimento de Pio IX em 1865. Todavia, seu governo durou pouco. Em 1868, no calor dos acontecimentos bélicos, o bispo foi fuzilado, sob suspeita de traição, por ordem de Solano López, que havia assumido o lugar do pai na presidência do país em 1862⁵¹⁵.

Com a morte do D. Palacios, Domenico Sanguigni, o internúncio do Brasil, propôs que Roma enviasse ao Paraguai um vigário apostólico com “plena jurisdição episcopal”⁵¹⁶. O papa deixou sob a responsabilidade de Sanguigni a nomeação, o qual designou a frei Fidelis María de Avola, missionário capuchinho, como vigário apostólico forâneo. Nesse momento se destaca mais uma característica do clero paraguaio que dificultava ainda mais os acordos e a boa convivência com a Santa Sé: a suspeita sobre os clérigos estrangeiros. Em contrapartida, também havia por parte de alguns capuchinhos italianos instalados no Paraguai, sob proteção do governo brasileiro, grande desconfiança em relação ao clero local. Salvador María de Nápoles – “um dos capelães das tropas brasileiras”⁵¹⁷, que ajudou a nutrir o intenso fluxo de informações que chegava à Nunciatura do Brasil durante a Guerra do Paraguai – informou a Domenico Sanguigni que nenhum membro do clero paraguaio era sequer digno de ser nomeado como bispo⁵¹⁸.

Descrevendo Solano López com a alcunha de “Nero americano”, o capuchinho mostrou-se preocupado com a situação do clero durante e após o conflito, visto que boa parte dele havia sido destruída, restando apenas “no solo Nacional um punhado de homens ignorantes (com poucas exceções)”⁵¹⁹. Telesca ressalta, ademais, que os capuchinhos, como Salvador María de Nápoles e frei Avola, faziam parte do seletor grupo instalado no Paraguai que tinha a confiança de Mons. Sanguigni, o qual se servia da atuação deles para se manter informado sobre o país e “para reunir sugestões sobre possíveis candidatos para a sede de Assunção”⁵²⁰.

A suspeita em relação ao clero estrangeiro ficou ainda mais patente quando a nova Constituição do Paraguai, de 1870, estabeleceu “em seu artigo 3º que “A Religião do Estado é a Católica Apostólica Romana, devendo ser paraguaio o chefe da Igreja”⁵²¹. Com isso, o governo abria margem para que a legitimidade de Avola como vigário apostólico fosse

⁵¹⁵ CABALLERO, Gabriela Dalla-Corte. *ibid.* p. 154.

⁵¹⁶ BREZZO, Liliana M.; SALINAS, María Laura. La escritura de la historia de la Iglesia en Paraguay: algunos progresos recientes. *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 24, 2015, p. 109.

⁵¹⁷ TELESKA, Ignacio. *Curas, pueblo y Vaticano: la reorganización de la Iglesia paraguaya después de la Guerra contra la Triple Alianza, 1870-1880*. FONDEC (Fondo Nacional de la Cultura y las Artes): Assunção, 2006, p. 20.

⁵¹⁸ TELESKA, Ignacio. *ibid.*, p. 21.

⁵¹⁹ TELESKA, Ignacio. *ibid.*, p. 20.

⁵²⁰ TELESKA, Ignacio. *ibid.*, p. 21.

⁵²¹ BREZZO, Liliana M.; SALINAS, María Laura. La escritura de la historia de la Iglesia en Paraguay: algunos progresos recientes. *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 24, 2015, p. 109.

questionada. A acirrada oposição entre o clero nativo e o estrangeiro foi se acentuando no decorrer daquela década e reverberou no campo político. Diante da pressão do clero local, o presidente Cirilo Rivalora revogou o *exequátur* de frei Ávola em fevereiro de 1871⁵²².

Para resolver a situação da vacância da diocese, o presidente convocou uma assembleia do clero nacional em abril do mesmo ano, que resultou na nomeação de Manuel Vicente Moreno como administrador do bispado de Assunção⁵²³. A nomeação foi reconhecida pelo papado em 1873, embora os passos seguintes dados pelo administrador não fossem bem-vistos por Roma. Isso porque D. Moreno reabilitou o padre Maíz, uma importante figura para a igreja paraguaia, mas que havia sido suspenso *a divinis* de suas ordens por frei Ávola, sob suspeita de estar envolvido na ordem de execução do bispo Palacios. Mesmo suspenso de suas ordens, ele ainda contava com o apoio de alguns clérigos locais. Com o falecimento de D. Manuel Vicente Moreno em 1874, apenas sete meses depois de assumir a diocese, padre Maíz o substituiu interinamente no cargo, com o reconhecimento do governo paraguaio.

Tem-se, aí, a delimitação de uma questão espinhosa para as relações entre o Paraguai e a Santa Sé, porque trazia à tona desde problemas relativos à legitimidade do patronato, que havia amparado o reconhecimento de Maíz por parte do governo, até questões mais complexas, como sua participação na ordem de execução do bispo Palacios. Corte destaca que a Santa Sé rejeitou sua designação como administrador do bispado; “baseando-se em sua condição de excomungado”, o papado o qualificou como um *sacerdote intruso*⁵²⁴. O impasse desse período fez com que a diocese de Assunção ficasse por quase três anos sem um líder legítimo reconhecido pela Santa Sé. As relações diplomáticas só seriam restabelecidas de fato em 1877 quando o governo paraguaio enviou à Roma um representante, José del Rosario Miranda, com o objetivo de reiniciar as relações diplomáticas. Pio IX, por outro lado, atuou mais incisivamente nesse período e nomeou, no mesmo ano, Angelo Di Pietro como internúncio apostólico e enviado extraordinário da Argentina, Paraguai e Uruguai, com o encargo de “reforçar os vínculos entre a Santa Sé e o governo paraguaio”⁵²⁵.

Os trabalhos na historiografia sobre a Igreja Católica no pós-guerra do Paraguai ainda são escassos. Mas uma importante contribuição sobre o tema foi dada por Ignacio Telesca. Ao analisar a reorganização da Igreja nesse período, o autor evidencia a atuação de Di Pietro, que

⁵²² TELESCA, Ignacio. *ibid.*, p. 24.

⁵²³ TELESCA, Ignacio. *ibid.*, p. 25.

⁵²⁴ CABALLERO, Gabriela Dalla-Corte, *ibid.*, p. 6.

⁵²⁵ CABALLERO, Gabriela Dalla-Corte. El “sacerdote intruso”. Disputas eclesiásticas en torno a la construcción del Estado y la nación paraguaya en la segunda mitad del siglo XIX. In: JORDÁN, Pilar García (ed.). *El Estado en América Latina*. Recursos e imaginarios, siglos XIX-XXI. Universitat de Barcelona: Barcelona, 2011, p. 152.

se concentrou em dar os passos iniciais para reorganizar a instituição eclesiástica no país, com especial atenção para a escassez do clero⁵²⁶. Há, no envio de Di Pietro ao Paraguai, as primeiras brechas que permitiram algumas iniciativas aos moldes ultramontanos. Ou seja, diferente dos países vizinhos, a reforma foi ganhando espaço tardia e lentamente no Paraguai, apenas no final do século XIX. As disputas entre o governo e a Santa Sé tornaram lentas qualquer tentativa de reorganização eclesiástica no país. A instabilidade antes, durante e depois da guerra também influenciou nisso, pois o contato direto que o Paraguai teve com a Sé Apostólica ao longo do século foi escasso e conflituoso. A nacionalidade dos bispos e dependência em relação ao arcebispado de Buenos Aires foram, igualmente, fatores de peso nesse cenário.

Dentre as principais iniciativas de Di Pietro, destacam-se os trâmites para a nomeação de um novo bispo, D. Pedro J. Aponte, a reabertura do Seminário de Assunção, para que fosse formada uma nova geração de clérigos, e o compromisso de chamar ao Paraguai “zelosos sacerdotes que pudessem suprir a falta mais sentida de párocos”⁵²⁷. A escolha de uma congregação para dirigir o seminário e minorar a escassez clerical não foi fácil, ainda mais tendo em vista o peso que o governo tinha nessa escolha e a grande desconfiança nutrida no país em torno de algumas ordens regulares, como os jesuítas e os capuchinhos. Antes de deixar o Paraguai para assumir o cargo de Núncio no Brasil, em 1879, Di Pietro garantiu que D. Aponte entrasse em um consenso com o governo paraguaio quanto à escolha da organização religiosa que ficaria responsável pelo seminário⁵²⁸. Os padres da Congregação da Missão foram os escolhidos, e com eles chegaram também as Filhas da Caridade para tomarem conta do hospital de Assunção. Di Pietro seguiu para o Brasil, conseguindo, ainda, enviar dois jovens paraguaios para estudarem no Colégio Pio Latino-Americano, em Roma, o que reforçaria a formação dos padres do país em sintonia com os cânones romanos⁵²⁹.

Destacar essa delicada relação dos governos paraguaios com o poder eclesiástico é fundamental, pois elas aparecem, mesmo que brevemente, nas correspondências dos vicentinos quando estes começaram a se estabelecer no país. Eles tiveram que missionar em um território devastado pela guerra, com um clero exíguo. Brezzo e Salinas informam que, no findar do

⁵²⁶ TELESKA, Ignacio. *Curas, pueblo y Vaticano: la reorganización de la Iglesia paraguaya después de la Guerra contra la Triple Alianza, 1870-1880*. FONDEC (Fondo Nacional de la Cultura y las Artes): Assunção, 2006, p. 20.

⁵²⁷ CABALLERO, Gabriela Dalla-Corte. El “sacerdote intruso”. Disputas eclesiásticas en torno a la construcción del Estado y la nación paraguaya en la segunda mitad del siglo XIX. In: JORDÁN, Pilar García (ed.). *El Estado en América Latina*. Recursos e imaginarios, siglos XIX-XXI. Universitat de Barcelona: Barcelona, 2011, p. 157.

⁵²⁸ TELESKA, Ignacio. *Curas, pueblo y Vaticano: la reorganización de la Iglesia paraguaya después de la Guerra contra la Triple Alianza, 1870-1880*. FONDEC (Fondo Nacional de la Cultura y las Artes): Assunção, 2006, p. 57.

⁵²⁹ CABALLERO, Gabriela Dalla-Corte. El “sacerdote intruso”. Disputas eclesiásticas en torno a la construcción del Estado y la nación paraguaya en la segunda mitad del siglo XIX. In: JORDÁN, Pilar García (ed.). *El Estado en América Latina*. Recursos e imaginarios, siglos XIX-XXI. Universitat de Barcelona: Barcelona, 2011, p. 157.

conflito, apenas uma terça parte do clero havia sobrevivido, contabilizando um total de vinte e três sacerdotes nacionais e vinte e quatro estrangeiros, envoltos, além do mais, em divisões internas e “nas precárias condições em que deviam exercer seu ministério”⁵³⁰. Ou seja, se no começo do século o corpo eclesial do Paraguai era reduzido, a guerra levou a uma situação ainda pior, acentuando a precariedade institucional da Igreja no território.

Vale ressaltar que as negociações para a chegada das duas famílias vicentinas haviam se iniciado antes mesmo das iniciativas de Di Pietro, mas foram interrompidas quando a Igreja do Paraguai passou três anos sem um chefe legitimamente reconhecido por Roma (1874-1877). As condições de instalação das Filhas da Caridade no Paraguai foram delineadas em uma carta datada de 1894, escrita pela irmã Artensac à superiora geral, madre Lamartinie, em que relatava a inauguração de um novo hospital, denominado Hospital São Vicente de Paulo. Antes de adentrar no assunto principal da carta, a vicentina rememorou as condições precárias que as irmãs encontraram em Assunção; é nessa correspondência que temos informações mais precisas sobre o início da obra partindo das próprias irmãs. As primeiras missionárias saíram de Buenos Aires e chegaram ao Paraguai em 12 de fevereiro de 1880, para dirigir um hospital que era, até então, administrado por leigos⁵³¹. Tratando do prédio em que se instalaram inicialmente, irmã Artensac destacou que aquele era um ambiente cheio de problemas. Como “uma roupa velha que se rasga ao ser remendada”⁵³², mesmo com as reformas – modestas, pois era o que a condição financeira permitia – os problemas estruturais continuaram se multiplicando nos anos seguintes.

Baeteman, ao tratar da situação vivida por elas, resalta a precariedade característica do espaço que as acolheu inicialmente: “a mobília era mais do que rudimentar. A roupa de cama era insuficiente e, sobretudo, faltava água potável”⁵³³. As irmãs permaneceram nessa situação, onde faltavam os recursos mais vitais, até 1884, quando foi possível cavar um poço e construir uma cisterna que lhes fornecesse água⁵³⁴. A afirmação do autor dialoga com o que encontramos na carta de irmã Artensac: “A água, um elemento essencial para a vida, era totalmente inexistente na casa. Era preciso ir buscá-la em poços [...] se não fosse antes do amanhecer para

⁵³⁰ BREZZO, Liliana M.; SALINAS, María Laura. La escritura de la historia de la Iglesia en Paraguay: algunos progresos recientes. *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 24, 2015, p. 110.

⁵³¹ *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 62, 1897.

⁵³² *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 62, 1897.

⁵³³ BAETEMAN, J. *Les Filles de la Charité en missions a travers le monde* – Tome Deuxième, Missions D’Afrique e D’Amérique. Paris: G. Poussin, Editeur, Evreux, 1936.

⁵³⁴ BAETEMAN, J. *Les Filles de la Charité en missions a travers le monde* – Tome Deuxième, Missions D’Afrique e D’Amérique. Paris: G. Poussin, Editeur, Evreux, 1936.

se abastecer, corria-se o risco de beber depois dos cavalos, burros, bois etc., que pastavam tranquilamente no gramado em frente ao hospital”⁵³⁵.

Todo esse cenário, inclusive a falta de água, foi provavelmente testemunhado por Pascal. Recém iniciadas, as atividades se resumiam a poucos serviços que orbitavam em torno dos cuidados hospitalares. Mesmo com as adversidades, a missionária notou a boa acolhida dada às irmãs: “essa população ama e venera os missionários e as irmãs mais do que é possível dizer; eles os chamam de bons anjos de Deus”⁵³⁶. A educação feminina ainda não tinha sido colocada ao encargo das vicentinas na época da visita, mas segundo Pascal esse era um anseio percebido entre os paraguaios, que esperavam “ansiosamente pelo dia em que a juventude do Paraguai” estaria em mãos vicentinas. “Convencidos de que essa é a única maneira de alcançar a verdadeira regeneração”, afirmou ela, “o presidente, os cônsules, os trabalhadores, os pobres, as mulheres, etc., todos me falaram no mesmo sentido”⁵³⁷.

Ressalta-se nesse ponto a interlocução e o contato que Pascal estabeleceu com as autoridades do país que respaldavam e apoiavam a congregação, além de verem em suas atividades uma colaboração importante para “alcançar a verdadeira regeneração” do país, segundo a visão da missionária. A visita e avaliação das casas congregacionais não se limitava, assim, apenas ao que acontecia internamente às obras. Esse contato com pessoas exteriores ao eixo congregacional, como aconteceu no Brasil, certamente foi importante para que Pascal construísse suas considerações sobre o lugar e ponderasse a aceitação local das obras das irmãs.

O contexto de “ruínas” do Paraguai continuou sendo, nas considerações seguintes, o tom que embalou sua carta sobre o lugar. Era a precariedade político-econômica de então que impedia, de acordo com ela, que os paraguaios oferecessem melhores condições de manutenção às irmãs e aos lazaristas: “mal tendo saído de suas ruínas, não podem oferecer às irmãs senão instalações muito pobres; mas essa pobreza, tão bem aceita e sustentada, enche-os de admiração, e eles estão convencidos de que é a isso que devem as bênçãos que Deus está começando a derramar sobre seu infeliz país”⁵³⁸.

⁵³⁵ Tradução nossa: “L’eau, cet élément indispensable à la vie, faisait faute entièrement à la maison. Il fallait aller la chercher dehors, dans des puits à fleur de terre [...] ; si l’on n’allait pas avant le jour faire sa provision, on était bien exposé à boire après les chevaux, les ânes, les bœufs, etc. [...]”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 62, 1897.

⁵³⁶ Tradução nossa: “Cette population aime et vénère les missionnaires et les sœurs plus qu’il n’est possible de le dire ; elle les appelle les anges du bon Dieu”. Lettre de ma sœur PASCAL à Monsieur FIAT, supérieur général. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

⁵³⁷ Tradução nossa: “Persuadés que c’est le seul moyen d’obtenir une vraie régénération : président, ministres, consuls, ouvriers, pauvres, femmes, etc., tous m’ont parlé dans le même sens”. Lettre de ma sœur PASCAL à Monsieur FIAT, supérieur général. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

⁵³⁸ Tradução nossa: “A peine sortis de leurs ruines, ils ne peuvent encore offrir aux missionnaires et aux sœurs que des installations très pauvres ; mais cette pauvreté si bien acceptée et soutenue les jette dans l’admiration, ils sont

As consequências da guerra do Paraguai ainda estavam sendo profundamente sentidas quando Pascal lá esteve, o que é visível nos seus escritos. Pelas condições difíceis das obras, é nesse ponto que percebemos nas suas cartas uma preocupação mais acentuada com a manutenção das atividades e com a situação da sociedade local. Em certa altura da carta que enviou em Assunção, Pascal se referiu claramente às consequências do conflito:

Em Assunção, capital do Paraguai, experimentamos emoções indefiníveis; encontramos uma população que não poderia ser mais interessante, seja por seus infortúnios, ainda tão recentes, seja pela resignação com que os suportou. Talvez não haja uma família que não tenha uma vítima ou que não mostre no deserto o local de sua proscrição.⁵³⁹

A pobreza reinava no exterior e no interior das habitações vicentinas. Ao avaliar isso, Pascal afirmou ter se sentido “muito edificada”, pois uma “santa pobreza” estava sendo vivida tanto pelas irmãs quanto pelos padres⁵⁴⁰. A capela contígua ao hospital onde as vicentinas trabalhavam guardava os sinais da falta de recursos. O tapete que adornava a capela nas festas realizadas no coro foi feito de improviso, a partir da engenhosidade das próprias irmãs que não queriam desprover o santuário de adornos:

Nossas irmãs não tinham um centavo para gastar [com o tapete] e, no entanto, por respeito ao Santíssimo Sacramento, queriam cobrir as lajes do santuário, que estavam em péssimo estado de conservação; então, ocorreu-lhes recolher todos os restos de trapos, todos os velhos panos de embalagem, desfiá-los; tingir esses fios de vermelho violeta por meio de uma planta ou de um ingrediente, torcer os mais fracos, fazer um tear e tecer o tapete que deve ser mais agradável ao Nosso Senhor do que muitos outros, porque é a homenagem da pobreza e do amor ao trabalho. É muito grande e muito limpo; o corante formou vários tons.⁵⁴¹

Pascal não escondeu sua satisfação ao ver quantos sacrifícios as irmãs enfrentavam no Paraguai para seguirem com seus trabalhos. A dimensão do sacrifício que envolve uma

convaincus que c'est à cela qu'ils doivent les bénédictions que Dieu commence à répandre sur leur infortuné pays”. Lettre de ma sœur PASCAL à Monsieur FIAT, supérieur général. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

⁵³⁹ Tradução nossa: “A l'Assomption, capitale du Paraguay, on éprouve des émotions indéfinissables, on trouve là une population on ne peut plus intéressante, soit par ses malheurs, encore si récents, soit par la résignation avec laquelle elle les a supportés. Pas une famille peut-être qui ne puisse compter une victime, ou montrer dans le désert le lieu de sa proscription”. Lettre de ma sœur PASCAL à Monsieur FIAT, supérieur général. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

⁵⁴⁰ Lettre de ma sœur PASCAL à Monsieur FIAT, supérieur général. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

⁵⁴¹ Tradução nossa: “Nos sœurs n'avaient pas un sou à y consacrer, et cependant, par respect pour le saint Sacrement, elles voulaient couvrir les dalles du sanctuaire qui étaient en très mauvais état ; alors il leur vient à la pensée de ramasser tous les bouts de chiffon, toutes les vieilles toiles d'emballage, de les effiler ; de teindre ces fils en rouge violet au moyen d'une plante ou d'un ingrédient, de torser ensemble les plus faibles, de fabriquer un métier et de tisser un tapis qui doit être plus agréable à Notre-Seigneur que beaucoup d'autres, car il est l'hommage de la pauvreté et de l'amour du travail. Il est très grand et très propre ; la teinture a formé diverses nuances”. Lettre de ma sœur PASCAL à Monsieur FIAT, supérieur général. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

missão/obra religiosa ganha destaque nesse sentido. A própria explicação dos votos das irmãs enfatiza a lógica cristã da relação sacrifício-recompensa: “de fato, quando um sacrifício é mais custoso à natureza, quanto maiores esforços e constância exige, por isso mesmo, maior deve ser a recompensa esperada”⁵⁴². Os sacrifícios que envolviam o ser Filha da Caridade eram muitos e deveriam ser vividos como um *martírio contínuo*⁵⁴³.

As adversidades e os sofrimentos eram entendidos e esperados como parte indissociável da missão. Outro ponto que se destaca nas correspondências de Pascal é observar se essas adversidades eram vividas com uma “santa indiferença”, princípio que também se conecta com os votos religiosos das vicentinas e que devia guiar suas obras. Nas exortações que Vicente de Paulo lhes proferiu ainda no século XVII, a *santa indiferença* era tida como um dos principais valores que formava uma “verdadeira Filha da Caridade”:

A indiferença é tão necessária para vossa Companhia que, se chegasse a faltar, poderia ser considerada como um sinal seguro de sua ruína iminente. Portanto, se quiserem ser verdadeiras Filhas da Caridade, devem ser indiferentes a tudo o que Deus quer de vocês. Deve ser a mesma coisa para vocês se forem enviadas para um lugar ou para outro, se forem colocadas neste trabalho ou naquele, se em uma paróquia ou em um hospital, em uma cidade ou em um povoado, com esta ou aquela irmã, e isso deve ser feito de tal forma que todas as coisas sejam iguais para vocês.⁵⁴⁴

Pascal finalizou suas considerações sobre Assunção dizendo que os doentes eram “cuidados e felizes” tanto quanto se podia ser na sua posição. Nessa altura da carta, temos uma das últimas menções aos paraguaios, seguida da descrição do percurso da viagem de volta até Buenos Aires; um percurso agradável, onde se viajava “apenas em rios: o Uruguai, o rio Paraná, o rio Paraguai”⁵⁴⁵. Nessa travessia, Pascal se voltou à contemplação de uma natureza então desconhecida para ela, além de observar os habitantes daquela paisagem: “também é possível ver o grande deserto dos índios e a fumaça de suas fogueiras. Parece que eles queimam as árvores por dois motivos: primeiro, para se protegerem de bestas ferozes e, segundo, para não impedir que seu deus, o sol, chegue até eles”⁵⁴⁶.

⁵⁴² *Manual de las Hijas de la Caridad que contiene las palabras de Nuestro Señor Jesucristo y de San Vicent de Paúl a las Hijas de la Caridad y una instrucción sobre los votos que hacen en su comunidad*. Madrid: Imprenta de Hernando Y. C., 1898, pp. 304-305.

⁵⁴³ *Manual de las Hijas de la Caridad que contiene las palabras de Nuestro Señor Jesucristo y de San Vicent de Paúl...*, p. 305.

⁵⁴⁴ *Manual de las Hijas de la Caridad que contiene las palabras de Nuestro Señor Jesucristo y de San Vicent de Paúl...*, p. 245.

⁵⁴⁵ Tradução nossa: “La traversée de Buenos-Ayres à l’Assomption est des plus agréables, on n’y a pas le mal de mer ; on ne voyage que sur des fleuves : l’Uruguay, le Rio Parana, le Rio Paraguay”. Lettre de ma sœur PASCAL à Monsieur FIAT, supérieur général. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

⁵⁴⁶ Tradução nossa: “On voit aussi le grand désert des Indiens, la fumée de leurs feux. Il paraît qu’ils brûlent les arbres pour deux raisons : d’abord pour se garantir des bêtes féroces, puis pour ne pas empêcher leur dieu, qui est le soleil, d’arriver jusqu’à eux”. Lettre de ma sœur PASCAL à Monsieur FIAT, supérieur général. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

Às margens dos rios que separavam Assunção de Buenos Aires, Pascal afirmou que havia cerca de doze cidades, sendo as mais importantes delas Rosário, Paraná e Corrientes, lugares onde as irmãs ainda não haviam se instalado. Ela então indicou ao superior que seria importante fundar ali algumas casas das Filhas da Caridade, para que a de Assunção não ficasse tão isolada: “penso que isso já teria sido feito se não houvesse falta de pessoas”⁵⁴⁷. Há, assim, além da visita propriamente dita, a indicação de obras que poderiam ser implementadas pelas irmãs, bem como um breve apelo ao padre Fiat de que além das vicentinas, os lazaristas também precisavam de um reforço no quadro de missionários, pois o trabalho realizado no Paraguai estava “além de suas forças”⁵⁴⁸.

As próximas duas cartas que localizamos de Pascal, ainda que breves, tratam de dois espaços importantes. O Chile e o Peru compõem a última parte do trajeto. Esses dois países, que serão tratados no próximo tópico, também possuíam uma inter-relação relevante no período da visita, realizada em meio a Guerra do Pacífico (1879-1883)⁵⁴⁹. Em 1882, quando irmã Pascal estava transitando entre esses dois lugares, Lima estava sob ocupação chilena.

3.2 “Vossa paternal solicitude para com as províncias da América”⁵⁵⁰

Vera sustenta que, no contexto das independências latino-americanas, a redefinição das relações entre Estado e Igreja nos novos regimes republicanos variou de acordo com cada país. Em alguns deles existiu um certo equilíbrio de poder entre as duas esferas, como é o caso do Chile e do Peru. Na Constituição republicana chilena de 1833, que permaneceu vigente até 1925, afirmou-se o vínculo entre Estado e Igreja, a manutenção do catolicismo como religião oficial, a proibição do culto público de qualquer outra confissão religiosa e a garantia de

⁵⁴⁷ Tradução nossa: “Dix à douze jolies petites villes sont situées de distance en distance sur les bords du fleuve ; les trois plus importantes sont : Rosario, Parana et Corrientes. Il est à souhaiter qu'on puisse bientôt fonder quelques maisons de sœurs par-là, afin que celle de l'Assomption ne demeure pas si isolée”. Lettre de ma sœur PASCAL à Monsieur FIAT, supérieur général. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

⁵⁴⁸ Lettre de ma sœur PASCAL à Monsieur FIAT, supérieur général. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

⁵⁴⁹ A Guerra do Pacífico foi um conflito que envolveu Peru, Chile e Bolívia e se deu durante os anos de 1879 a 1883, em razão de disputas territoriais em torno da área correspondente ao Deserto do Atacama, região que havia adquirido importância econômica devido às reservas de recursos naturais (guano e salitre). Cf. VERA, María Lucía Valle. *Ultramontanismo y catolicismos nacionales. Las Iglesias católicas del Perú y Chile en la guerra del Pacífico (1879-1884)*. Tese de Doutorado. Universität Hamburg: Hamburg, 2024.

⁵⁵⁰ Lettre de ma sœur PASCAL à Monsieur FIAT, supérieur général. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

proteção à Igreja. Também se manteve, com base constitucional, o direito de patronato, ainda que sem o reconhecimento de Roma⁵⁵¹.

Apesar da manutenção unilateral do patronato, dentre as novas repúblicas hispano-americanas, o Chile foi a primeira a buscar o estabelecimento de relações diplomáticas com a Santa Sé, enviando à Roma o sacerdote José Ignacio Cienfuegos⁵⁵². Ele foi recebido por Pio VII e conseguiu que o papa autorizasse a realização da Missão Muzi, primeira missão diplomática pontifícia na América do Sul⁵⁵³. Tinha-se início, a partir daí, um esforço de Roma para demarcar sua presença na América do Sul, encetar relações com as novas repúblicas e conhecer melhor a região, tendo em vista seu “quase completo desconhecimento da realidade americana”⁵⁵⁴. Nesse processo, quando Gregório XVI foi eleito papa em 1831, houve ainda uma “completa renovação tanto do episcopado como da estrutura diocesana no continente”⁵⁵⁵, com o reconhecimento da independência de Nova Granada (1835), México (1836), Equador (1838) e Chile (1840) e a criação de novas dioceses nos países⁵⁵⁶.

Essa renovação do episcopado, que dava seus primeiros passos no papado de Gregório XVI, levou ao arcebispado de Santiago Dom Rafael Valentín Valdivieso. Ele tomou posse do cargo em 1847 e foi uma importante figura para a difusão da corrente ultramontana no Chile⁵⁵⁷. Dentre suas iniciativas como arcebispo, se destacam o investimento na participação do laicato em associações católicas e na vida pública e o incentivo para a instalação de congregações europeias no país. Nesse último aspecto, ele deu continuidade às ações de seu antecessor, D. Vicuña Larraín, que havia convidado e recepcionado as religiosas dos Sagrados Corações de Jesus e Maria (Picpus) em Valparaíso, em 1838. Quanto ao período de governo de D. Valdivieso, houve a instalação, em Santiago, das Irmãs da Providência do Canadá em 1853, das Filhas da Caridade em 1854 e das irmãs do Bom Pastor de Angers, em 1857⁵⁵⁸.

Serrano afirma que as Filhas da Caridade foram as primeiras religiosas que se desejaram chamar ao Chile durante o arcebispado de D. Valdivieso, mas os recursos financeiros não foram suficientes para custear, além da viagem das irmãs, uma Casa Central para elas e condições que

⁵⁵¹ VERA, María Lucía Valle. *Ultramontanismo y catolicismos nacionales. Las Iglesias católicas del Perú y Chile en la guerra del Pacífico (1879-1884)*. Tese de Doutorado. Universität Hamburg: Hamburg, 2024.

⁵⁵² SOLANS, Francisco Javier Ramón. *Más allá de los Andes: Los orígenes ultramontanos de una Iglesia latinoamericana (1851-1910)*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2020.

⁵⁵³ SOLANS, Francisco Javier Ramón. *ibid.*

⁵⁵⁴ SOLANS, Francisco Javier Ramón. *ibid.*

⁵⁵⁵ SOLANS, Francisco Javier Ramón. *ibid.*, p. 41.

⁵⁵⁶ SOLANS, Francisco Javier Ramón. *ibid.*, p. 41.

⁵⁵⁷ SOLANS, Francisco Javier Ramón. *Más allá de los Andes: Los orígenes ultramontanos de una Iglesia latinoamericana (1851-1910)*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2020.

⁵⁵⁸ SERRANO, Sol. *Virgenes viajeras: diarios de religiosas francesas en su ruta a Chile, 1837-1874*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2000, pp. 38-44.

tornassem possível sua instalação. Em 1850, com a junção de alguns recursos junto à Sociedade de Beneficência e ao governo chileno, representado pelo presidente Manuel Bulnes Prieto, o arcebispo enviou uma carta ao padre Etienne pedindo-lhe “uma santa colônia de Virgens Consagradas” para o Chile, de preferência “espanholas e mexicanas”⁵⁵⁹, em virtude do idioma. Somente em 1853, depois de ter sido firmado um acordo entre o governo chileno, Joaquín Gandarillas, representante do arcebispo, e o superior da congregação, padre Étienne, a comissão vicentina embarcou no veleiro *Magalhães* com destino a Santiago. Assim, a instalação das vicentinas ocorreu de maneira similar à de outras congregações católicas: o convite feito pelas autoridades eclesiásticas foi seguido pela união de esforços com grupos de leigos e governamentais para possibilitar a chegada e instalação das irmãs.

Com a morte de D. Valdivieso em 1878, Vera assinala que a relação entre Estado e Igreja chilenos se tornaram mais tensas. Com a arquidiocese vacante, o Cabido Metropolitano de Santiago tomou a iniciativa de nomear o clérigo Joaquín Larraín Gandarillas como Vigário Capitular de Santiago⁵⁶⁰. Tal iniciativa conflitava com os interesses do governo chileno, que além de considerar mons. Gandarillas como discípulo de D. Valdivieso, desejava a nomeação de um arcebispo que lhe fosse mais favorável politicamente. O então presidente, Aníbal Pinto, apresentou à Roma o nome de Francisco de Paula Taforó para assumir o arcebispado, despertando a contrariedade do clero local mais próximo ao papa. Taforó era tido como um defensor das ideias liberais e, para Gandarillas, “era uma pessoa sem méritos e completamente indigno de ocupar a sede arcebispal; sua candidatura tinha o objetivo de enfraquecer o poder e a influência da Igreja por dentro”⁵⁶¹. A Santa Sé recusou o nome apresentado pelo governo e o debate em torno da nomeação foi deixado em segundo plano com o início da Guerra do Pacífico em 1879, resultando, assim, na vacância da arquidiocese.

Mesmo em meio à Guerra do Pacífico, Becerra destaca que o Chile apresentava uma certa estabilidade política e vantagem no campo de batalha⁵⁶². Em 1881, Aníbal Pinto foi sucedido por Domingo Santa María, político de tendência liberal. Santa María apresentou mais uma vez o nome de Taforó para assumir o arcebispado, mas foi também recusado. Cumpre destacar que seu governo se caracterizou, segundo o autor, pela tentativa de delimitar a esfera

⁵⁵⁹ SERRANO, Sol. *Virgenes viajeras: diarios de religiosas francesas en su ruta a Chile, 1837-1874*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2000, p. 42.

⁵⁶⁰ RUIZ, Rolando Iberico. *La República dividida: ultramontanos y liberales-regalistas (Lima-1855-1860)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013.

⁵⁶¹ RUIZ, Rolando Iberico. *La República dividida: ultramontanos y liberales-regalistas (Lima-1855-1860)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013.

⁵⁶² BECERRA, Cristóbal García-Huidobro. Laicización y reforma en el Chile del siglo XIX: El asunto Taforó y las relaciones entre la Iglesia y el Estado, 1878-1886. *Revista de Historia y Geografía*, n. 30, 2014, pp. 127-153.

de influência da Igreja na sociedade civil e repensar o espaço que deveria ser ocupado por ela⁵⁶³. Com as recusas do papa, em 1882, o governo chileno decidiu romper as relações diplomáticas com Roma, que só seriam restabelecidas em 1902, e cedeu espaço para a aprovação de um conjunto de leis laicas. As medidas tratavam dos “estatutos de registro de nascimento, casamento e óbito, juntamente com as regulamentações dos cemitérios civis”⁵⁶⁴.

No caso do Peru, Vera assinala que as primeiras manifestações da corrente ultramontana podem ser identificadas por volta de 1830-40, tendo como um dos seus precursores o sacerdote José Ignacio Moreno (1767-1841). Ele foi um dos primeiros a se manifestar a favor da primazia religiosa e política do papa, considerando inadmissível que as repúblicas se reservassem ao direito de patronato e de intervenção na vida eclesiástica⁵⁶⁵. Junto a ele, Bartolomé Herrera (1808-1864) e Francisco Javier de Luna Pizarro (1846-1855) tiveram uma participação ativa na reorganização dos centros de formação do clero peruano⁵⁶⁶. Herrera foi nomeado reitor do Colégio de São Carlos em 1842 e “converteu a instituição em um centro de formação ultramontana e escolástica”, integrando ao currículo do Colégio autores ligados à ortodoxia romana⁵⁶⁷. O mesmo fez Luna Pizarro ao ser nomeado arcebispo de Lima em 1842. No seminário de Santo Toribio, o arcebispo modificou o currículo da instituição e renovou a biblioteca, introduzindo autores franceses de relevo para o pensamento ultramontano, como Joseph-Marie de Maistre⁵⁶⁸.

Esse período também foi marcado pelo retorno de organizações religiosas ao Peru, como os franciscanos e jesuítas, e pela chegada de novos institutos. No que concerne à vida religiosa feminina, houve a chegada das religiosas da Congregação dos Sagrados Corações de Jesus e Maria (1848), que abriram uma escola gratuita e um pensionato feminino em 1849. As Filhas da Caridade chegaram em 1858. Depois da chegada das irmãs, outras congregações femininas foram se estabelecendo no Peru, como as irmãs de São José de Cluny (1870), as irmãs do Bom Pastor (1871), a Congregação do Sagrado Coração (1876), as Filhas de Santa Ana (1887) e as irmãs de São José de Tarbes (1892)⁵⁶⁹. O crescimento das congregações femininas se acentuou ao longo do século seguinte e foi bem maior do que o das congregações masculinas. Elas

⁵⁶³ BECERRA, Cristóbal García-Huidobro. Laicización y reforma en el Chile del siglo XIX: El asunto Taforó y las relaciones entre la Iglesia y el Estado, 1878-1886. *Revista de Historia y Geografía*, n. 30, 2014, pp. 127-153.

⁵⁶⁴ BECERRA, Cristóbal García-Huidobro. *ibid.*

⁵⁶⁵ VERA, María Lucía Valle. *Ultramontanismo y catolicismos nacionales. Las Iglesias católicas del Perú y Chile en la guerra del Pacífico (1879-1884)*. Tese de Doutorado. Universität Hamburg: Hamburg, 2024.

⁵⁶⁶ RUIZ, Rolando Iberico. *ibid.*

⁵⁶⁷ RUIZ, Rolando Iberico. *ibid.*

⁵⁶⁸ RUIZ, Rolando Iberico. *ibid.*

⁵⁶⁹ KLAIBER, Jeffrey. *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la Independencia*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial, 1988.

também tiveram maior facilidade em se expandir localmente, atraindo mais vocações locais⁵⁷⁰. As Filhas da Caridade, por exemplo, começaram suas ações com um grupo formado exclusivamente por quarenta e cinco francesas, mas, um século depois, já constituíam um número três vezes maior composto em sua maioria por irmãs peruanas⁵⁷¹.

No caso do Peru, Vera observa que, nas últimas décadas do XIX, também se desenvolveram tendências laicas que, no entanto, ganharam espaço de forma vagarosa e não originaram confrontações diretas como aconteceu no México e na Colômbia⁵⁷². Houve, no entanto, a aplicação de algumas medidas, como a laicização dos cemitérios em 1869, a aprovação do matrimônio para não católicos em 1897 e a liberdade de realizar cultos públicos para todas as confissões religiosas em 1915.⁵⁷³

Tem-se, assim, que nos dois países, a partir da segunda metade do século XIX, o movimento ultramontano foi ganhando espaço. Esse “intenso processo de centralização administrativa, hierarquização e globalização”⁵⁷⁴ da Igreja Católica teve contornos distintos nos dois territórios, mas é perceptível, como já argumentou Solans, que não havia apenas um movimento de Roma em direção às nações sul-americanas, mas também destas em direção à Roma. As hierarquias católicas locais, como bem ilustram as figuras de D. Valdivieso, José Ignacio Moreno, Bartolomé Herrera e Francisco Javier de Luna Pizarro, fomentaram uma interlocução constante com a Sé Apostólica, buscando nela um centro de referência. Além disso, o movimento ultramontano conviveu nesses espaços com a aplicação de políticas secularizadoras intensificadas por volta das décadas de 70 e 80.

Esses dois “movimentos”, em uma escala local, foram surpreendidos com o início da Guerra do Pacífico. O conflito se desenrolou enquanto as Igrejas dos dois países se encontravam em situações distintas, mas ambas estavam sob a liderança de dois religiosos sintonizados com o ultramontanismo. O Chile se achava sem um arcebispo depois do falecimento de D. Valdivieso e era liderado por Joaquín Larraín Gandarillas no cargo de bispo auxiliar e Vigário Capitular de Santiago; à frente da Igreja peruana estava D. Francisco de Asís Orueta y Castrillón⁵⁷⁵.

⁵⁷⁰ KLAIBER, Jeffrey, *ibid.*

⁵⁷¹ KLAIBER, Jeffrey, *ibid.*

⁵⁷² VERA, María Lucía Valle. *Ultramontanismo y catolicismos nacionales. Las Iglesias católicas del Perú y Chile en la guerra del Pacífico (1879-1884)*. Tese de Doutorado. Universität Hamburg: Hamburg, 2024.

⁵⁷³ KLAIBER, Jeffrey, *ibid.*

⁵⁷⁴ SOLANS, Francisco Javier Ramón. *Más allá de los Andes: Los orígenes ultramontanos de una Iglesia latinoamericana (1851-1910)*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2020.

⁵⁷⁵ VERA, María Lucía Valle. *Ultramontanismo y catolicismos nacionales. Las Iglesias católicas del Perú y Chile en la guerra del Pacífico (1879-1884)*. Tese de Doutorado. Universität Hamburg: Hamburg, 2024.

As circunstâncias excepcionais da Guerra do Pacífico suscitaram nas Igrejas peruana e chilena diversas manifestações de apoio, que se davam em três eixos: discursivo, espiritual e logístico⁵⁷⁶. O nível discursivo se desenvolvia sobretudo a partir de cartas pastorais produzidas pelas autoridades eclesiásticas de cada país, em que se buscava dar à guerra um significado teológico e “orientar as ações das populações locais a partir de uma perspectiva cristã”⁵⁷⁷. As cartas pastorais também serviam para incentivar os militares e os civis a prestarem seus serviços e oferecerem suporte de acordo com suas capacidades⁵⁷⁸.

O suporte espiritual e o logístico, por sua vez, estavam vinculados e consistiam em oferecer suporte religioso e hospitalar aos soldados da guerra. Vera destaca que os capelães castrenses⁵⁷⁹ encarnaram a presença da Igreja no campo de batalha. No Chile e no Peru, cumpriram funções como “prestar serviços religiosos ao exército e à marinha – especialmente confessar os combatentes antes das batalhas e assisti-los em seu leito de morte – e ajudar a cuidar dos doentes e feridos das diferentes batalhas nos hospitais e ambulâncias”⁵⁸⁰. As religiosas dedicadas aos serviços hospitalares, como as Filhas da Caridade, também foram fundamentais para o apoio logístico e espiritual oferecido pela Igreja Católica.

3.2.1 Chile

Em 1882, ano em que irmã Pascal desembarcou no Chile, a obra no país estava expandida por diversos lugares: Santiago (1854), La Serena (1859), Valparaíso (1857), Copiapo (1860), Talca (1861), Concepcion du Chili (1869), Chillan (1871), Rancagua (1876) e Vina del Mar (1878)⁵⁸¹. Durante sua viagem, ela esteve nas casas de Santiago e de Valparaíso, embora não tenha se aprofundado no relato de suas visitas a esses espaços.

As primeiras Filhas da Caridade chegaram ao Chile em 1854, sendo esse o segundo país da América do Sul a recebê-las. Um relatório de 1876, cuja produção fornecia à Casa Central

⁵⁷⁶ VERA, María Lucía Valle. *Ultramontanismo y catolicismos nacionales. Las Iglesias católicas del Perú y Chile en la guerra del Pacífico (1879-1884)*. Tese de Doutorado. Universität Hamburg: Hamburg, 2024, p. 129.

⁵⁷⁷ VERA, María Lucía Valle. *ibid.*, p. 300.

⁵⁷⁸ VERA, María Lucía Valle. *ibid.*, p. 129.

⁵⁷⁹ Se tratava dos capelães que atuavam nos campos de batalha, prestando auxílio espiritual aos soldados. Vera sublinha que tanto no Chile quanto no Peru se criou a instituição do Vicariato Castrense, que tinha a função de coordenar o trabalho desses sacerdotes. De acordo com a autora, a maioria deles pertencia ao clero secular e tinha idade entre 28 e 48 anos. Cf. VERA, María Lucía Valle. *Ultramontanismo y catolicismos nacionales. Las Iglesias católicas del Perú y Chile en la guerra del Pacífico (1879-1884)*. Tese de Doutorado. Universität Hamburg: Hamburg, 2024.

⁵⁸⁰ VERA, María Lucía Valle. *Ultramontanismo y catolicismos nacionales. Las Iglesias católicas del Perú y Chile en la guerra del Pacífico (1879-1884)*. Tese de Doutorado. Universität Hamburg: Hamburg, 2024, p. 129.

⁵⁸¹ *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 41, 1876.

informações sobre a missão chilena desde a chegada das Filhas da Caridade, intitulado *Amérique du Sud: Mission du Chile, as fondation, ses développements, son existence actuelle*, informa que as negociações para a viagem das missionárias se iniciaram em novembro de 1853⁵⁸².

O grupo que chegou ao Chile era formado por trinta missionárias, liderado por irmã Briquet e acompanhado de dois lazaristas: padre Félix Bénech e Raphael Sillère, irmão coadjutor. Embora o relatório afirme que a comissão destinada ao Chile foi a maior que já embarcou numa viagem tão longa, cabe lembrar que em 1852 uma comitiva ainda maior, composta de trinta e duas missionárias, tinha sido destinada de Paris ao Rio de Janeiro. A viagem até Valparaíso⁵⁸³, porto onde desembarcaram, durou cerca de quatro meses. As provações e dificuldades que as vicentinas disseram ter enfrentado na viagem aparecem na correspondência como o preço pago pela missão que lideravam, como o sacrifício necessário para “levar a boa nova a esta terra estrangeira”⁵⁸⁴. A caracterização da travessia repousa nos elementos que dificultaram a chegada das missionárias e causou a morte de duas delas:

[...] Estávamos longe de suspeitar dos atrasos e acidentes que poderiam ocorrer e que efetivamente ocorreram, provocados pelos ventos contrários e pelo mau tempo que danificaram o navio e o fizeram vaguear durante três semanas até contornar o Cabo Horn. Faltava mantimento, as irmãs eram racionadas: água, pão, carne salgada e feijão em pequenas quantidades, tal era sua rotina; essas privações causaram, em muitas delas, uma furiosa desinteria que as colocou à porta da morte e levou embora duas delas, logo após sua chegada a Santiago⁵⁸⁵.

O relatório não informa quem foram as missionárias, mas encontramos seus nomes em uma carta de 1854 escrita pelo padre Bénech, que anunciava o falecimento de Stéphanie (Soeur Pi): “ela nos deixou no dia 21 de julho, de forma quase repentina e inesperada, pois a natureza de sua doença não parecia ter um caráter tão aterrorizante”⁵⁸⁶. A segunda acometida pela doença foi a irmã Martin, que ainda estava viva à época da carta, embora o padre afirmasse não ter esperança de vê-la se recuperar logo. Não há notícias, nas cartas posteriores, do falecimento da irmã Martin, nem atualizações do seu estado de saúde, mas, a julgar pelo relatório de 1876, podemos conjecturar que essa missionária faleceu logo em seguida.

⁵⁸² *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 41, 1876.

⁵⁸³ Cabe destacar que o porto de Valparaíso era a porta de entrada das congregações que vinham da outra margem do Atlântico para a América do Sul. Várias congregações se instalaram na cidade para dali iniciarem seu plano de expansão para outros lugares do Chile ou mesmo para outros países do continente, como Argentina e Uruguai. Cf. MONREAL, Susana. *Mujeres consagradas en el Cono Sur en la segunda mitad del siglo XIX: inmigrantes sin fronteras*. In: SUÁREZ, Ana Lourdes (org.). *Religiosas em América Latina: memorias y contextos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 2020, pp. 61-79.

⁵⁸⁴ *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 41, 1876.

⁵⁸⁵ *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 41, 1876.

⁵⁸⁶ *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 19, 1854.

Ainda que as negociações para a chegada das vicentinas tivessem sido concluídas em 1853, os hospitais da capital ainda não estavam preparados para alojá-las. Por falta de instalações adequadas, as irmãs permaneceram por catorze dias em Valparaíso, com as religiosas da Congregação dos Sagrados Corações. A estadia junto a elas antes de seguir viagem para Santiago foi um ponto em comum com outras congregações que se instalaram no Chile⁵⁸⁷ e indicam as *redes de solidariedade*⁵⁸⁸ e ajuda mútua que eram formadas pelas congregações femininas quando se instalavam em outros países. Depois, o grupo seguiu viagem por dois dias, formando uma caravana com destino a Santiago. Apesar das dificuldades de instalação, o relatório informa que a chegada das irmãs mobilizou uma pequena multidão para recepcioná-las, incluindo o arcebispo D. Valdivieso, uma delegação do Gabinete de Beneficência e uma comissão de Damas de Caridade⁵⁸⁹.

No festejo de recepção, as irmãs teriam notado um grande entusiasmo com sua presença, “especialmente por parte dos pobres”⁵⁹⁰. A reação da população local à chegada delas foi atribuída mais à curiosidade com os trajes que portavam do que propriamente com o significado que tinha sua implementação naquela cidade⁵⁹¹. A preparação da solenidade e a presença das autoridades civis e eclesiásticas nesses momentos, além de garantir às irmãs um prestígio e um capital simbólico, como bem apontou Leonardi⁵⁹², indicava as relações estratégicas que precisavam ser estabelecidas antes mesmo da chegada das irmãs a um lugar de missão. As ações de uma organização religiosa como a Congregação das Filhas da Caridade não eram tomadas ao acaso; deveria haver um conhecimento prévio, que antecedia o envio de um grupo, sobre as possibilidades de atuação, bem como a certeza de um apoio às vicentinas no lugar, que lhes garantisse, pelo menos inicialmente, a sobrevivência material.

Seis semanas após a chegada, período em que os hospitais se preparavam para a acomodá-las, as irmãs foram direcionadas às atividades. Novamente conduzidas por irmã Briquet, quinze das vinte e oito missionárias ficaram encarregadas do trabalho hospitalar com o público masculino no Hospital São João de Deus, seis foram destinadas ao trabalho com o público feminino no Hospital São Francisco de Borja, sob a direção de irmã Gavary, e as outras

⁵⁸⁷ SERRANO, Sol. *Vírgenes viajeras: diarios de religiosas francesas en su ruta a Chile, 1837-1874*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2000.

⁵⁸⁸ MONREAL, Susana. Mujeres consagradas en el Cono Sur en la segunda mitad del siglo XIX: inmigrantes sin fronteras. In: SUÁREZ, Ana Lourdes (org.). *Religiosas em América Latina: memorias y contextos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 2020, p. 63.

⁵⁸⁹ *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 41, 1876.

⁵⁹⁰ *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 41, 1876.

⁵⁹¹ *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 41, 1876.

⁵⁹² Cf. LEONARDI, Paula. *Além dos espelhos. Memórias, imagens e trabalhos de duas Congregações católicas francesas em São Paulo*. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2008.

seis ficaram responsáveis pelo trabalho com a orfandade na casa de expostos (Maison de Enfants-Trouvés) de Santiago, onde deveriam organizar sua Casa Central. Segundo Maggiora, além de cuidar dos enfermos, elas eram responsáveis pela manutenção de todo o hospital: gerenciar os serviços, prestar assistência aos médicos, cuidar da limpeza e da cozinha, gerir as contas dos hospitais, dirigir as farmácias e detalhar as movimentações dos pacientes que entravam e saíam⁵⁹³.

Diferente do que ocorreu no Brasil, as irmãs foram chamadas ao Chile para direcionar suas atividades sobretudo aos hospitais. O atraso na chegada delas, com as três semanas vagueando para enfim chegar ao cabo Horn, com os catorze dias passados em Valparaíso e os dois dias de viagem até Santiago, significou, num primeiro momento, a perda de uma importante área de atuação: as irmãs foram dispensadas do trabalho na casa dos expostos e o estabelecimento ficou sob os cuidados das religiosas da Providência do Canadá. As vicentinas recém-chegadas que tinham sido destinadas a esse serviço foram realocadas nos hospitais. Nesse sentido, a concorrência com outras congregações se fez sentir desde o início e prejudicou os planos iniciais pensados pela organização para Santiago.

Em 1858, o governo chileno adquiriu uma casa ampla para abrigar a Casa Central das irmãs. Nesse período, suas obras eram ancoradas em três frentes: o cuidado com a orfandade (classes externas e asilos para órfãos), com os enfermos (trabalho nos hospitais) e com os pobres (um dispensário e uma casa de misericórdia). Com o passar dos anos, a Casa Central foi também o espaço para onde confluíram vários trabalhos. Nela havia um dispensário subsidiado pelo governo com 5.000 francos anuais, “para pagar o médico, os funcionários e os remédios”⁵⁹⁴. Ao dispensário, foi acrescentada uma farmácia em 1867, através da intervenção do Instituto da Caridade, sociedade caritativa formada por mulheres da elite da cidade⁵⁹⁵.

A multifacetada atividade vicentina na capital andou acompanhada do surgimento de novas vocações no país. Desde a chegada das irmãs, desejava-se que um seminário fosse instalado na Casa Central, mas o plano de construí-lo para dar início a formação de vicentinas locais esbarrou na recusa do Arcebispo de Santiago. Quando as primeiras duas postulantes foram recebidas no seminário, o arcebispo se mostrou contrário aos regulamentos e constituições do grupo. Essa dificuldade, surgida de uma “delicadeza de consciência do Monsenhor Arcebispo”⁵⁹⁶, deixou suspenso o projeto de formar novas vicentinas na sociedade

⁵⁹³ MAGGIORA, María Paz Valdés della. Hospitals and Modernization: the case of Daughters of Charity in the Hospitals of Chile (1850-1900). *Asclepio*, 73(1), enero-junio 2021.

⁵⁹⁴ *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 41, 1876.

⁵⁹⁵ *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 41, 1876.

⁵⁹⁶ *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 41, 1876.

local. Das duas postulantes, uma foi mandada de volta à família por motivos de saúde e a outra “foi enviada para o Peru com a colônia de irmãs, que tinha vindo em 1857 para esta província; tomou o santo hábito durante a viagem e morreu santamente em Lima em 1865”⁵⁹⁷.

A resolução do caso do seminário só aconteceu seis anos depois: “no dia 3 de agosto de 1860, finalmente recebemos a comunicação que o arcebispo, então em Roma, dirigiu aos superiores de Santiago, autorizando ou antes tolerando a construção do Seminário de acordo com os nossos costumes e constituições”⁵⁹⁸. O seminário teve início com seis postulantes e era o lugar onde as aspirantes receberiam a “formação moral e espiritual” necessária para se tornarem vicentinas. Como lembra Brejon de Lavergnée, era nessa etapa que havia a transição entre o mundo e a vida consagrada, bem como a assimilação de “um *habitus* religioso”, de “uma forma de ser comum a todas as Filhas da Caridade”⁵⁹⁹. A fundação do seminário foi, além disso, um passo importante para a consolidação das atividades, tornando-se o núcleo da obra vicentina no espaço chileno e uma estratégia da congregação para melhor administrar uma província em crescimento. O estabelecimento se tornou, nos anos seguintes, o ponto principal de onde partiam as vicentinas para as atividades em outras partes do país. O recrutamento de irmãs locais aparecia ainda como uma resposta à constante escassez de pessoal, o que muitas vezes impossibilitava a expansão das obras para outras cidades. Em 1876, quando o relatório foi escrito, setenta novas missionárias já haviam sido formadas⁶⁰⁰, número que certamente aumentou até a visita da irmã Pascal.

Já a presença das vicentinas em Valparaíso foi solicitada pelas Damas de Caridade daquele lugar. Outras congregações femininas já se encontravam na cidade quando as elas chegaram, como as já citadas religiosas da Congregação dos Sagrados Corações que chegaram em 1838. Em dezembro de 1857, quatro vicentinas recém-chegadas da França se instalaram numa pequena casa próxima ao Hospital Geral da Caridade de Valparaíso. A partir dali, começaram a distribuir remédios, alimentos e a realizar visitas aos seus assistidos, ainda que

⁵⁹⁷ *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 41, 1876.

⁵⁹⁸ *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 41, 1876.

⁵⁹⁹ BREJON DE LAVERGNÉE, Matthieu. p. 329.

⁶⁰⁰ A gestão do estabelecimento foi confiada à irmã Lasa, espanhola, que tinha como vantagem o conhecimento da língua. Este foi um critério muito importante na congregação para a atribuição de tarefas e cargos às irmãs. O conhecimento da língua nativa deu destaque à atividade de outras missionárias perante a Casa Mãe. É o caso da irmã Gabriela Rouy, conforme destacou Lage, que com facilidade aprendeu a língua portuguesa e saiu do Brasil para dar início à obra vicentina em Portugal, em 1857. Assim, as irmãs que aprendiam o idioma, além de fortalecerem o intercâmbio entre a congregação e a sociedade local, tornavam-se, muitas vezes, peças importantes para que a missão se expandisse para outros países de mesma língua. Além disso, as trocas culturais vividas passavam necessariamente pelo aprendizado do idioma. Cf. LAGE, Ana Cristina Pereira. *Conexões Vicentinas: particularidades políticas e religiosas da educação confessional em Mariana e Lisboa oitocentista*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

estas fossem arriscadas e difíceis pela topografia da cidade, cercada de montanhas⁶⁰¹. No ano seguinte, a casa foi transferida para uma ala do Hospital Geral, cedida às Damas de Caridade pelo administrador do hospital⁶⁰². Com o afluxo de feridos que chegaram a Valparaíso com o advento da Guerra Civil do Chile, em 1859, as irmãs ficaram responsáveis por cuidar dos feridos no Hospital Geral. Com isso, a obra vicentina passou a receber “a proteção e a benevolência”⁶⁰³ do governo chileno, fator que parece ter sido fundamental para que as irmãs expandissem suas atividades em Valparaíso.

Como lembra Paisant, decifrar a complexidade social do lugar de missão era necessário para garantir uma presença duradoura nos países, embora muitas vezes os costumes locais esbarrassem nos objetivos da missão⁶⁰⁴. No caso das vicentinas, a maior resistência à sua presença em Valparaíso se deu pelos antigos funcionários dos hospitais. Segundo irmã Sophie, em uma carta de 1875 endereçada à irmã Briquet, visitadora da província do Chile, a maioria deles se comportava de modo “escandaloso”; contrários às irmãs, “usavam de todos os meios para irritá-las. Incitavam os doentes a fazerem repetidas reclamações contra elas, forçavam as enfermeiras a não se submeterem às suas ordens e tentavam convencer os médicos da impossibilidade de seus serviços”⁶⁰⁵. Todas essas dificuldades eram relatadas à Casa Mãe num tom apaziguador, que apontava os problemas, mas ao mesmo tempo indicava que essas circunstâncias não tinham o potencial de prejudicar de fato o desenvolvimento da obra.

Essa carta tem como fio condutor a persistência na ideia de restauração dos espaços assumidos pelas irmãs. A preocupação da irmã Sophie parece ser a de enfatizar ao seu leitor que a ação missionária delas foi capaz de trazer ordem e prosperidade a ambientes entregues ao descaso e à precariedade. A influência dos administradores dos hospitais, que sempre aparecem como apoiadores das ações reformadoras das irmãs, é também algo destacado na sua escrita, o que indica que embora elas fossem vítimas de “abusos” por partes dos antigos funcionários dos hospitais, o apoio que lhes era concedido pelos administradores foi fundamental para que seu trabalho se efetivasse. Além disso, o apoio garantia às irmãs um certo espaço de autonomia e autoridade nesses ambientes.⁶⁰⁶

⁶⁰¹ *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 40, 1875.

⁶⁰² *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 40, 1875.

⁶⁰³ *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 40, 1875.

⁶⁰⁴ PAISANT, Chantal. *La mission au féminin: témoignages de religieuses missionnaires au fil d'un siècle (XIXe-début XXe siècle)*. Anthologie de textes missionnaires. Turnhout: Brepols, 2009, p. 35.

⁶⁰⁵ *Annales de la Congrégation de la Mission*, 1875.

⁶⁰⁶ MAGGIORA, María Paz Valdés della. Hospitals and Modernization: the case of Daughters of Charity in the Hospitals of Chile (1850-1900). *Asclepio*, 73(1), enero-junio 2021.

A ideia de restauração/reorganização dos espaços hospitalares que ecoa na carta de irmã Sophie dialoga com as considerações de Maggiora. A autora afirma que, no Chile, as ações das vicentinas no eixo hospitalar contribuíram para a modernização do setor, na medida em que implicou uma “reestruturação que modificou a vida interna dos estabelecimentos”⁶⁰⁷. A partir da análise das práticas hospitalares das irmãs e dos manuais que as guiavam, a autora sublinha que as vicentinas estavam em sintonia com os avanços e postulados médico-científicos do século XIX, “situando seus conhecimentos e cuidados de acordo com o estipulado pela crescente comunidade médica francesa”⁶⁰⁸. Chegando ao Chile e adequando essa experiência formativa à realidade local, as irmãs reorganizaram alguns usos em voga nos estabelecimentos de saúde, dirigindo desde a economia interna dos hospitais, a entrada e saída de pessoas até a supervisão direta dos enfermos⁶⁰⁹.

Em 1876, pouco antes da chegada de Pascal, os anais nos dão alguns outros indicativos de como estava a obra chilena. Embora otimista, as notícias não deixam de ser marcadas por um tom de preocupação quanto às condições ideológicas do país e da América do Sul de modo mais geral:

Nessa província, o trabalho de nossas duas famílias não foi menos bem-sucedido do que nos anos anteriores. Embora lá, como em todos os Estados da América do Sul, a influência maligna e contagiosa da Maçonaria se oponha ao zelo e à caridade de nossos confrades e irmãs, o bem continua a ser feito e o trabalho prospera dia após dia.⁶¹⁰

A previsão que a Casa Mãe da congregação tinha para o espaço chileno era positiva. O número dos estabelecimentos também indicava uma tendência de crescimento no país. Às vésperas da visita, a obra se dividia entre hospitais, classes externas e internas, visitas domiciliares, dispensários, salas de asilo e orfanatos. No Chile, nota-se que as atividades hospitalares das irmãs tiveram uma prioridade maior no quadro geral da província, enquanto a educação feminina ocupava um lugar mais secundário. Ainda de acordo com a carta de irmã Sophie, a obra estava dividida nos seguintes termos:

⁶⁰⁷ MAGGIORA, María Paz Valdés della. Hospitals and Modernization: the case of Daughters of Charity in the Hospitals of Chile (1850-1900). *Asclepio*, 73(1), enero-junio 2021, p. 2.

⁶⁰⁸ MAGGIORA, María Paz Valdés della. *ibid.*, p. 3.

⁶⁰⁹ MAGGIORA, María Paz Valdés della. *ibid.*

⁶¹⁰ Tradução nossa: “Dans cette province les oeuvres de notre double famille ne sont pas couronnées de moindres succès que les années précédentes. Quoique là comme dans tous les États de l'Amérique du Sud, l'influence maligne et contagieuse de la franc-maçonnerie s'oppose au zèle et à la charité de nos Confrères et de nos Soeurs, le bien continue cependant à se faire”. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 41, 1876.

Quadro 3 – Distribuição das obras das Filhas da Caridade no Chile em 1875

Santiago
Casa Central – Seminário, escola, dispensário
Hospital San Juan de Dios – Enfermos, dispensário, sala de asilo
Hospital San Francisco de Borja – Enfermos, órfãs
Hospício – Inválidos, escola, orfanato, sala de asilo
Casa de Caridade “La Charité” – Dispensário, orfanato
Sainte-Famille – Dispensário, orfanato, escola
Hospital Saint-Vincent – Enfermos, dispensário
Valparaíso
Asilo de São Salvador – Dispensário, orfanato, escola
Hospital – Enfermos dos dois sexos
La Serena
Hospital, enfermos, dispensário, escola, orfanato, hospício de idosos
Copiapo
Hospital, enfermos, dispensário, escola, orfanato, hospício de idosos
Talca
Hospital, enfermos, dispensário
Chillan
Hospital, enfermos, casa de expostos, dispensário, hospício de idosos, escola gratuita
San Fernando
Hospital – Enfermos
Total
Enfermos: Hospitais e hospícios 3.167
Crianças: Escolas, asilos, orfanatos 1.902
Pobres: Dispensários, Casas de Misericórdia 756
Total: 5.825

Quadro elaborado pela autora, com base em: *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 40, 1875.

Se levarmos em conta a data da carta enviada em Buenos Aires e o tempo decorrido para a viagem até Santiago, Pascal possivelmente saiu da Argentina no final de fevereiro de 1882. A carta que enviou assim que chegou ao Chile está datada em 17 de março. Nela, Pascal desabafou sobre a dificuldade da travessia entre os dois destinos: “a travessia de Buenos Aires para o Chile foi muito difícil. Sofri mais do que na travessia da França para o Brasil”⁶¹¹. Ela realizou a viagem pelo Estreito de Magalhães, uma passagem difícil e demorada entre os dois territórios e que demandava quase o mesmo tempo de travessia que levava a passagem da França para o Brasil. Os dezesseis dias a bordo do navio *Memphis* deram-na a chance de escrever sobre a natureza característica daquele espaço e de estabelecer alguns contatos durante as paradas da embarcação. A cadeia de montanhas, cobertas por neve ou por árvores “de todos os tipos, de todas as alturas, de vários tons de verde” era composta pela presença de habitantes indígenas que as povoavam:

⁶¹¹ Tradução nossa: “La traversée de Buenos-Ayres au Chili est très pénible. J’ai plus souffert que dans celle de France au Brésil”. Lettre de ma sœur PASCAL à Monsieur FIAT, supérieur général. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

Nas entranhas dessas rochas habitam índios que já nos honraram várias vezes com suas visitas. Nós os vimos chegar em um barco a remo, em trajes primitivos, soltando gritos estridentes que eram repetidos por ecos selvagens. Vieram trocar seus arcos e flechas por bolos, tabaco e assim por diante. Quando lhes foram dadas roupas, eles logo se lavaram e não mostraram muita preocupação com o corte e a alfaiataria. Sua cor era um amarelo acobreado, suas feições eram bárbaras e assustadoras, seus cabelos eram pretos e lisos como crina de cavalo; o cabelo dos homens, cortado curto, permanecia liso! Os longos cabelos das mulheres flutuam em seus ombros ou na frente de seus rostos, conforme o vento sopra. Sua aparência e seus movimentos não são nada humanos. É preciso um profundo ato de fé para ver as almas através desses envoltórios e recomendá-las a Deus. Não há como deixar de sentir tristeza e dor.⁶¹²

Esse talvez seja o momento da experiência missionária de Pascal em que a diferença cultural é mais acentuada e que nos leva novamente à questão das fronteiras culturais refletidas em seu percurso. A narração desse contato vivenciado durante a travessia até o Chile carrega a construção de uma alteridade. Do ponto de vista da transcrição da alteridade, em uma descrição como essa, “o que importa é a presença ou ausência de marcas fortes de enunciação”⁶¹³. Na intenção de se tornar crível, Pascal opera com uma marca de enunciação (“nós os vimos”) fundamental: “com efeito, trata-se do olho como marca de enunciação, de um “eu vi” como intervenção do narrador em sua narrativa para provar algo”⁶¹⁴. A descrição (“suas feições eram bárbaras e assustadoras”; “seus movimentos e aparências não são nada humanos”) também contribui para a construção dessa alteridade e para a afirmação de um lugar de enunciação própria da missionária⁶¹⁵.

Aportando em Valparaíso, “depois de dezesseis dias de sofrimentos cruéis”⁶¹⁶, Pascal passou apenas um dia ali e seguiu para Santiago: “várias irmãs serventes e sua respeitável visitadora estavam nos esperando na estação: era o dia 15, festa de nossa Venerável Madre”⁶¹⁷, afirmou, acrescentando que aquela era também uma data memorável para a província do Chile,

⁶¹² Tradução nossa: “Dans les antres de ces rochers, habitent des Indiens qui nous ont honorés plusieurs fois de leurs visites. On les voyait arriver dans une chaloupe en costume primitif, poussant des cris stridents que répétaient des échos sauvages. Ils venaient échanger leurs arcs et leurs flèches contre des galettes, du tabac, etc. Quand on leur donnait des vêtements, il avaient bientôt fait leur toilette et ne se montraient pas trop difficiles pour la coupe et la confection. Leur couleur est un jaune cuivré, leurs traits sont barbares, effrayants, leurs cheveux noirs et raides comme du crin ; ceux des hommes coupés courts restent droits ! Ceux des femmes, très longs, flottent sur les épaules ou devant le visage, au gré du vent. Les regards, les mouvements, ne sont guère humains. On a besoin de faire un acte de foi bien senti pour se représenter des âmes à travers ces enveloppes et les recommander à Dieu. On ne peut s'empêcher d'éprouver une impression triste et pénible”. Lettre de ma sœur PASCAL à Monsieur FIAT, supérieur général. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

⁶¹³ HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999, p.

⁶¹⁴ HARTOG, François. *ibid.*, pp. 273-274.

⁶¹⁵ HARTOG, François. *ibid.*

⁶¹⁶ Tradução nossa: “Enfin, mon très honoré Père, après seize jours de cruelles souffrances, nous arrivâmes à Valparaíso”. Lettre de ma sœur PASCAL à Monsieur FIAT, supérieur général. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

⁶¹⁷ Tradução nossa: “Plusieurs sœurs servantes et leur respectable visitatrice nous attendaient à la gare : c'était le 15, fête de notre vénérable Mère, jour mémorable pour le Chili”. Lettre de ma sœur PASCAL à Monsieur FIAT, supérieur général. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

pois há vinte e oito anos as primeiras vicentinas tinham chegado lá. Na Casa Central de Santiago, o visitador dos lazaristas e os padres também se reuniram para recebê-la.

Antes de iniciar sua visita mais detidamente, Pascal afirmou ter feito “um pequeno passeio pelas casas de Santiago”⁶¹⁸, e desde já sua impressão foi a de que havia mais “pessoas pobres” do que era possível conter nos estabelecimentos. Também era na Casa Central, observou ela, que as irmãs ofereciam aulas externas para as crianças, igualmente numerosas. Concluindo essa carta, Pascal afirmou: “eu terei que descansar alguns dias antes de começar minhas grandes visitas. A tosse é persistente noite e dia”⁶¹⁹. A fragilidade de sua saúde havia se agravado na penosa viagem de Buenos Aires até o Chile. Embora se destacasse em importância, Pascal não abordou mais a missão do Chile além dessas impressões iniciais. Ela deve ter realizado suas visitas às numerosas casas de Santiago e de Valparaíso, mas isso não foi tratado nessa penúltima carta e nem na próxima que escreveu. É possível conjecturar, no entanto, que embora sua ambição fosse visitar todas as casas de todas as províncias, como ela havia afirmado antes, a difícil travessia da Argentina até o Chile e as complicações no seu estado de saúde podem ter interferido nos planos. Temos, assim, uma visão bastante incompleta de suas impressões sobre a província chilena e uma interrupção abrupta nas considerações que começou a fazer sobre o país.

3.2.2 Peru

Em uma circular de 1º de janeiro de 1858, padre Étienne anunciou a ida das Filhas da Caridade ao Peru. Disse ele que cinquenta missionárias partiram de Paris com destino à América do Sul. Cinco delas ficaram em Valparaíso, no Chile, e as demais seguiram para fundar a missão vicentina em Lima⁶²⁰. Na viagem em questão, saiu de Paris o maior grupo de irmãs com destino a um país sul-americano, o que indica que o número de missionárias enviadas para o continente tendia a aumentar.

As Filhas da Caridade chegaram ao país acompanhadas de dois lazaristas, os padres Deprunt e Teilhoud, e um irmão vicentino, ir. Deberle⁶²¹. Estabeleceram-se em Callao e dali

⁶¹⁸ Tradução nossa: “Nous avons déjà fait une petite tournée dans toutes les maisons de Santiago”. Lettre de ma sœur PASCAL à Monsieur FIAT, supérieur général. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

⁶¹⁹ Tradução nossa: “Je vais être obligée de me reposer quelques jours avant de commencer mes grandes visites. La toux est opiniâtre nuit et jour”. Lettre de ma sœur PASCAL à Monsieur FIAT, supérieur général. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

⁶²⁰ *Recueil des principales circulaires des Supérieurs Généraux de la Congrégation de la Mission*, vol. 3, p. 244.

⁶²¹ Klaiber afirma que, de início, eles serviram como capelães e diretores espirituais das irmãs, mas logo assumiram outras funções, como a direção dos seminários de Cusco (1864), Trujillo (1883), Arequipa (1900) e Cajamarca

se dispersaram para centros hospitalares, obras educacionais e caritativas na capital. Jeffrey Klaiber afirma que desde a chegada das vicentinas até depois da Segunda Guerra Mundial, as obras de assistência social e os cuidados hospitalares do país ficaram em sua maioria a cargo de congregações religiosas, convidadas pelo governo devido ao abandono dos hospitais e a carência de pessoal para atuar nesse setor. As obras assistenciais peruanas estavam sob a direção de ordens religiosas do período colonial, como os Betlemitas, os religiosos de São João de Deus e os Camilianos⁶²². Compostas majoritariamente por espanhóis, com a proclamação da Independência e com a Reforma dos Regulares de 1826⁶²³, houve uma diminuição das atividades do clero regular que impactou diretamente na manutenção dos hospitais sob sua responsabilidade⁶²⁴. As congregações de vida ativa que chegaram na segunda metade do século acabaram, inicialmente, atuando nos espaços de assistência que antes ficavam a cargo dessas ordens religiosas.

A responsável por convidar e recepcionar as Filhas da Caridade no Peru foi Virginia Cassara, filha do Diretor da Beneficência Pública de Lima, Francisco Cassara, que desejava, ela mesma, ser vicentina. No entanto, seu desejo esbarrou na recusa do pai, que lhe negou permissão para ir à França⁶²⁵. Por outro lado, foi ele que solicitou ao Ministro Plenipotenciário do Peru na França, Francisco Rivero, que elaborasse um acordo com a congregação vicentina para que as irmãs se estabelecessem em seu país. O acordo foi firmado entre o governo peruano e o padre Étienne. Na mesma circular que mencionamos anteriormente, o superior afirmou:

Uma nova porta se abriu este ano às nossas duas famílias na América do Sul e tudo indica que não será a última nesse imenso país, onde são tão grandes as necessidades espirituais do Clero e do povo. O novo país ao qual a Providência acaba de nos chamar é o Peru. O governo desse país e o arcebispo de Lima, zelosos de partilhar os benefícios que o espírito de São Vicente espalha no Chile, apelaram à nossa dedicação, com o objetivo de formar naquela capital uma casa de nossos missionários e três casas de Filhas da Caridade⁶²⁶.

(1925). Cf. KLAIBER, Jeffrey. *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la Independencia*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial, 1988.

⁶²² KLAIBER, Jeffrey. *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la Independencia*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial, 1988.

⁶²³ A Reforma dos Regulares de 1826 ocorreu quando o governo do Peru decretou o confisco dos bens dos conventos que abrigassem menos de oito monges. As resoluções que intervieram nas ordens regulares foram constantes entre 1821 e 1826, resultando, de acordo com Vera, na supressão de pelo menos quarenta e dois conventos masculinos e na decadência do clero regular. Cf. VERA, María Lucía Valle. *Ultramontanismo y catolicismos nacionales. Las Iglesias católicas del Perú y Chile en la guerra del Pacífico (1879-1884)*. Tese de Doutorado. Universität Hamburg: Hamburg, 2024.

⁶²⁴ KLAIBER, Jeffrey. *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la Independencia*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial, 1988.

⁶²⁵ KLAIBER, Jeffrey. *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la Independencia*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial, 1988.

⁶²⁶ Tradução nossa: “Une nouvelle porte a été ouverte cette année à nos deux familles dans l'Amérique du Sud, et tout annonce que ce ne sera pas la dernière dans cet immense pays, où les besoins spirituels du Clergé et du peuple sont si grands. La nouvelle contrée où la Providence vient de nous appeler, c'est le Pérou. Le gouvernement de ce pays et M l'archevêque de Lima, jaloux de partager les bienfaits que l'esprit de saint Vincent répand dans le Chili,

O anúncio do padre Étienne realça a conexão que havia entre o Chile e o Peru, nesse caso destacada porque o arcebispo de Lima havia se espelhado na obra das irmãs no Chile para chamá-las à sua igreja. Ao longo do desenvolvimento das duas obras, essa interrelação é constantemente evidenciada. As mobilidades e interações das congregadas de um território e outro foram frequentes e se reforçaram tanto pela proximidade geográfica dos dois países, facilmente percorrida por via terrestre ou marítima, quanto pela língua materna de ambos.

De acordo com Klaiber, as irmãs assumiram várias obras de assistência espalhadas pelo país; o autor considera que elas foram a congregação hospitalar mais importante da história republicana do Peru, “pelo número de obras e pela extensão geográfica de seu trabalho”⁶²⁷. No serviço hospitalar, atuaram nos seguintes lugares: Hospital Santa Ana e Hospital San Andrés (1858), Hospital Larco Herrera (1859), Hospital Guadalupe (1865), Hospital Santo Toribio (1869), Hospital de Bellavista (1870), Hospital San Ramón (1874), Hospital San Juan de Dios de Puno (1875), Hospital de Belén de Trujillo (1875), Hospital Dos de Mayo (1875) e Hospital San Juan de Dios de Moquegua (1893), dentre outros em que iniciaram seus trabalhos nos anos posteriores⁶²⁸. Portanto, destaca-se a dimensão que a obra vicentina tinha ganhado naquele país quando no final do século irmã Pascal lá esteve.

Em 1874, temos conhecimento do estado das obras no Peru, especificamente em Lima, entre os anos de 1858 e 1873, através de um relatório escrito pela vicentina irmã Kieffer, servente no Hospital de Santa Ana, assumido pelas irmãs no ano de sua chegada ao país. Kieffer relata que o serviço no hospital começou a ser organizado a partir da chegada de jovens que seriam ajudantes das vicentinas, ainda que inicialmente tivessem a impressão de que era impossível incutir nas ajudantes o espírito de ordem e rigor necessário ao funcionamento da obra. Kieffer sublinha que elas não tinham sobriedade em relação à comida; eram exageradas e vestiam-se com roupas sujas e maltratadas⁶²⁹.

Além do contraste cultural, intensificado pela ótica “civilizatória” das vicentinas, as irmãs tiveram que lidar com diferenças devocionais entre elas e as jovens, cuja piedade consistia em “macerações corporais”⁶³⁰. As distinções nas formas de viver a piedade foram entendidas

ont fait appel à notre dévouement, dans le but de former dans cette capitale une maison de nos missionnaires et trois maisons de filles de la Charité”. *Recueil des principales circulaires des Supérieurs Généraux de la Congrégation de la Mission*, vol. 3, p. 248.

⁶²⁷ KLAIBER, Jeffrey. *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la Independencia*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial, 1988.

⁶²⁸ KLAIBER, Jeffrey. *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la Independencia*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial, 1988.

⁶²⁹ *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 39, 1874.

⁶³⁰ *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 39, 1874.

pelas irmãs como obstáculos a serem superados a fim de “uniformizar tais jovens chamadas a auxiliar nossas irmãs na sublime missão que lhes foi confiada”⁶³¹. Durante dois anos, as missionárias trabalharam para “reformatar” suas ajudantes, nos costumes e na devoção, até que estivessem em sintonia com as práticas incentivadas pelas congregadas: catecismo diário, confissão quinzenalmente, retiros mensais e anuais. Esse trabalho com as ajudantes, a partir da perspectiva vicentina, contribuía para dirimir o espírito e os “hábitos deploráveis” e “contrários ao bem das almas” que encontraram naquele país. Nesse sentido, é importante ressaltar que a obra das irmãs, junto a intenções religiosas, carregava a ideia de levar a esses espaços a “civilização” aos moldes franceses.

A atividade congregacional no Peru esteve desde o início mais atrelada à saúde, ainda que também seja digna de nota a atividade educativa que as congregadas desenvolveram naquele espaço, destacando-se o trabalho na Escola para órfãos e crianças expostas (1858) e na Escola Santa Tereza (1859). Assim como o Hospital de Santa Ana, a Casa de Órfãos e o Asilo de Alienados de Lima também ficou sob a responsabilidade das irmãs⁶³².

Saindo do Chile, Pascal desembarcou no Peru. Em 24 de outubro de 1882, ela enviou na Casa Central de Lima uma carta para padre Antoine Fiat. Logo de início, a missionária destacou a difícil situação em que se encontrava a missão vicentina em Lima e no Peru de modo geral, pela “insuficiência de recursos” destinados às instituições de caridade. A carta, a despeito de indicar sua grande preocupação com aquela província, tem um tom consolador: “apesar das misérias do presente e das incertezas do futuro” na “aflita província do Peru”, afirmou ela, os “Filhos e Filhas de São Vicente estão se mantendo firmes”⁶³³. Pascal continuou afirmando que o país, antes rico e luxuoso, estava arruinado, com a desvalorização da moeda e do comércio. As dificuldades financeiras da sociedade local colocavam em risco a própria obra vicentina, necessitada de recursos públicos e particulares. “Os fundos de caridade”, assim, tinham sofrido uma queda e levou as irmãs a admitirem menos assistidos nos seus estabelecimentos e diminuir a quantidade de comida destinada a cada um deles, indicando a situação de pobreza em que se encontrava o país durante a Guerra do Pacífico:

O Peru, outrora tão rico e luxuoso, agora está completamente arruinado: o papel-moeda perdeu pelo menos noventa e dois por cento de seu valor, as maiores fortunas foram bastante reduzidas, o comércio quase não tem mais vida e os funcionários, que costumavam viver confortavelmente com bons salários, agora não recebem quase nada. Necessariamente, os fundos de caridade sofreram uma queda relativa. Por conseguinte, foi necessário, com grande pesar, diminuir o número dos indigentes

⁶³¹ *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 39, 1874.

⁶³² *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 39, 1874.

⁶³³ Lettre de ma sœur PASCAL à Monsieur FIAT, supérieur général. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 48, 1883.

admitidos nos diversos estabelecimentos e reduzir também a parte de alimentos que cabia a cada um.⁶³⁴

O cenário encontrado por Pascal refletia a desvantagem peruana no conflito. Quando a missionária aportou em Lima, a cidade já estava ocupada pelas tropas chilenas desde janeiro de 1881, ato que “marcou o início do fim da guerra para o Peru”⁶³⁵. Toda essa conjuntura foi continuamente relatada à Casa Mãe. Em 1879, pouco antes da chegada de Pascal, irmã Stéphanie, em carta à superiora geral Madre Juhel, relatava que as irmãs estavam “muito angustiadas com todos os infortúnios” que viam ao seu redor, indicando que já naquele ano o Peru se achava em uma situação delicada: “as vantagens são para o Chile, vários portos do Peru já estão destruídos”⁶³⁶. Os estragos do conflito atingiam mais a zona litorânea do território: “nossos pobres habitantes do litoral estão infelizes sob todos os pontos de vista: sem abrigo, porque muitas casas foram queimadas, sem água e tantas outras privações”⁶³⁷.

Vera assinala que a Guerra do Pacífico se desenrolou majoritariamente nos territórios do Peru e da Bolívia. No caso do Peru, as estruturas hospitalares precisaram ser reforçadas para atender aos feridos, intensificando o trabalho não só dos médicos, mas inclusive dos sacerdotes que prestavam auxílio espiritual e das religiosas que atuavam nesses espaços⁶³⁸. Em uma situação como essa, a missão vicentina se achou duplamente comprometida. Primeiro, porque a conjuntura de guerra acentuou as atividades das missionárias, responsáveis por dois importantes hospitais peruanos, o Dos de Mayo, que por suas boas condições de higiene e ventilação foi usado pelas tropas chilenas como centro de cuidados aos seus feridos⁶³⁹, e o hospital Guadalupe.

Em segundo lugar, a missão era comprometida porque sua continuidade no país em desvantagem, nesse caso o Peru, se mostrava incerta. A conjuntura da guerra agravou o cenário, desembocando em consequências sociais e econômicas ao país. Com recursos insuficientes, a manutenção dos trabalhos das missionárias se tornava difícil. Segundo Pascal, os benfeitores

⁶³⁴ Tradução nossa: “Ce Pérou, autrefois si riche, si luxueux, est tout à fait ruiné : le papier monnaie ayant perdu au moins quatre-vingt-douze pour cent de sa valeur, les plus grandes fortunes se trouvent très réduites, le commerce n’a guère de vie, les employés, à qui de bons traitements permettaient de vivre avec aisance, ne reçoivent presque plus rien”. Lettre de ma sœur PASCAL à Monsieur FIAT, supérieur général. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 48, 1883.

⁶³⁵ VERA, María Lucía Valle. *Ultramontanismo y catolicismos nacionales. Las Iglesias católicas del Perú y Chile en la guerra del Pacífico (1879-1884)*. Tese de Doutorado. Universität Hamburg: Hamburg, 2024, p. 97.

⁶³⁶ *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 44, 1879.

⁶³⁷ *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 44, 1879.

⁶³⁸ VERA, María Lucía Valle. *Ultramontanismo y catolicismos nacionales. Las Iglesias católicas del Perú y Chile en la guerra del Pacífico (1879-1884)*. Tese de Doutorado. Universität Hamburg: Hamburg, 2024.

⁶³⁹ VERA, María Lucía Valle. *Ultramontanismo y catolicismos nacionales. Las Iglesias católicas del Perú y Chile en la guerra del Pacífico (1879-1884)*. Tese de Doutorado. Universität Hamburg: Hamburg, 2024.

que colaboravam com a obra vicentina estavam “prostrados” diante das dificuldades que se colocavam às irmãs:

É preciso estar firmemente alicerçado na confiança na Divina Providência para dar continuidade a trabalhos que se tornaram muito difíceis e dolorosos de executar devido à insuficiência de recursos e à prostração das pessoas que os apóiam. [...] É sobretudo dos ex-chefes do exército peruano que devemos ter pena: tendo esse exército sido forçosamente desmantelado, vemos esses pobres coronéis, generais, comandantes, etc., que antes eram tão bem tratados, hoje reduzidos à mais cruel miséria; nós os vemos timidamente esperando sua vez na porta de um dispensário para receber alguma mísera assistência, ou ocupando, no hospital, um pobre leito entre os que foram os últimos de seus soldados.⁶⁴⁰

A extrema pobreza do Peru, afirmou Pascal, também dava origem “a muitos crimes; o roubo, em particular, tornou-se muito comum”. Mesmo as irmãs eram afetadas com a criminalidade de Lima. Um de seus estabelecimentos, próximo à Casa Central, era visitado “de tempos em tempos por ladrões; eles entram no depósito durante a noite para pegar o suprimento de gordura, café e vegetais”. Até a estátua da Virgem Maria foi roubada em uma dessas ocasiões:

Parece que os ladrões daqui gostam muito da Santíssima Virgem, recomendam-se a ela; [...] na véspera de realizar algum projeto, recebem o escapulário, depois queimam uma vela a seus pés enquanto durar a operação; dizem que alguns até se prostram a seus pés e lhe dizem com grande fervor: “Minha Boa Senhora, se me conceder o favor de roubar cinquenta piastras sem ser pego, eu lhe darei dez”. Não é de se admirar, depois disso, que esses bons ladrões muitas vezes tenham mortes muito edificantes.⁶⁴¹

Nessa última carta que localizamos de Pascal, ela concluiu afirmando que naquele mesmo dia partiria de Lima para visitar Callao. Seu próximo itinerário foi detalhado para o superior geral: “Na próxima semana, partirei para Trujillo, a menos que me falem totalmente as forças; quero usar tudo o que me resta e apenas regressar à França para me recompor e pesar todas as minhas responsabilidades, uma a uma, antes de me apresentar ao bom Deus”⁶⁴².

⁶⁴⁰ Tradução nossa: “Ce sont surtout les anciens chefs de l'armée péruvienne qui sont à plaindre : cette armée ayant été forcément dissoute, on voit ces pauvres colonels, généraux, commandants, etc., entretenus autrefois avec tant de confortable, réduits aujourd'hui à la plus cruelle misère ; on les voit attendre timidement leur tour à la porte d'un dispensaire pour recevoir quelques faibles secours, ou occuper, à l'hôpital, un pauvre lit au milieu de ceux qui étaient les derniers de leurs soldats”. Lettre de ma sœur PASCAL à Monsieur FIAT, supérieur général. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 48, 1883.

⁶⁴¹ Tradução nossa: “Il paraît qu'ici les voleurs aiment beaucoup la sainte Vierge, ils se recommandent à elle ; la veille du jour où ils doivent exécuter quelque projet, ils se font recevoir du scapulaire, puis ils lui font brûler un cierge tout le temps que dure l'opération ; il y en a même, dit-on, qui avant de partir viennent se prosterner à ses pieds et lui disent avec beaucoup de ferveur : « Ma bonne dame, si vous me faites la faveur de voler cinquante piastras sans être pris, je vous en donnerai dix. » On ne doit pas s'étonner, après, que ces bons larrons fassent souvent des morts très édifiantes”. Lettre de ma sœur PASCAL à Monsieur FIAT, supérieur général. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 48, 1883.

⁶⁴² Tradução nossa: “La semaine prochaine, je partirai pour Trujillo, à moins que les forces ne me fassent totalement défaut ; je veux employer tout ce qui me reste, et ne rentrer en France que pour me recueillir et peser une à une toutes mes responsabilités avant d'aller en rendre compte au bon Dieu”. Lettre de ma sœur PASCAL à Monsieur FIAT, supérieur général. *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 48, 1883.

Aqui encerra-se a parte do percurso de Pascal que foi possível rastrear pelas cartas que escreveu. Perdemos seus vestígios; temos apenas a projeção do que ela planejava ainda realizar na América do Sul antes de enfim retornar à França e prestar contas com sua congregação de tudo que averiguou durante sua viagem.

Considerações finais

A visita de irmã Pascal às casas vicentinas de alguns países da América do Sul evidencia a dimensão do controle exercido pela Casa Central em Paris sobre as casas locais de lugares tão distantes como o Brasil, Uruguai, Paraguai, Argentina, Chile e Peru. Sua experiência também lança luz sobre dificuldades das mais variadas dimensões que podiam se colocar na execução de uma obra missionária tão vasta como a das Filhas da Caridade. Fossem problemas mais cotidianos, como o número excessivo de enfermos sendo atendidos nos hospitais, fossem conjunturas mais amplas, como um contexto de guerra – como foi observado no Paraguai, Chile e Peru –, tudo isso impactava, em alguma medida, nas atividades desenvolvidas pelas irmãs e eram problemas que deveriam ser reportados diretamente à Casa Mãe.

Como ressaltamos ao longo do trabalho, Pascal escreveu todas as suas cartas tendo como referência principal seus superiores gerais e o grupo de vicentinas da sede em Paris. Partindo do pressuposto de que ela estava vinculada à Casa Mãe, é interessante perceber como, vivendo essa experiência de viagem, ela se deslocou em alguns momentos dos seus referentes culturais e entrou em contato com grupos, sociedades e territórios distintos daqueles que conhecia. Ademais, acompanhar seu percurso tornou possível compreender como a experiência singular de uma missionária se relaciona ao universo mais geral da organização à qual pertencia.

Sua viagem evidencia ainda questões mais abrangentes, como o diálogo constante e necessário que envolvia a dimensão local (as casas que foram visitadas) e a global (a instituição vicentina universalizada). Tratou-se aqui de analisar, mapear e caracterizar esse percurso. Conectando a Casa Mãe de Paris às casas sul-americanas, Pascal articulou diferentes espaços sociais, escrevendo sobre eles e reafirmando os vínculos congregacionais que ligavam as vicentinas por todos esses ambientes. As especificidades das casas vicentinas visitadas por Pascal aparecem aqui como manifestações locais específicas de um fenômeno com dimensões mais amplas⁶⁴³: a universalização vivida pela congregação naquele século. Especificidades estas que ensejaram diferentes modos de interação das missionárias com esses espaços, o que foi perceptível durante todo o seu percurso.

O ato de registrar por escrito sua experiência, longe de se restringir a uma ação meramente imposta pela atividade que exerceu, nos permitiu entrever aspectos de sua subjetividade. Além disso, observou-se que seus escritos trazem à tona os fatores que eram considerados, avaliados e relatados em uma visita que se realizava às casas congregacionais distantes: boa aceitação pela sociedade e pelas autoridades locais, alcance do número de

⁶⁴³ SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Connected Histories: Notes towards Reconfiguration of Early Modern Eurasia. Modern Asian Studies*, vol. 31, 1997.

assistidos, situação estrutural/física dos estabelecimentos, necessidades e possíveis obras a serem implementadas no futuro, situação do quadro de pessoal nas obras, desenvolvimento das associações organizadas pelas irmãs e possível recrutamento de novas vocações.

As práticas de comunicação no interior de uma congregação mundializada, a circulação de informações, a forma como a situação das obras era descrita e os ruídos no diálogo entre a Casa Central e as províncias locais também são elementos subjacentes à viagem de irmã Pascal. A constante busca por concisão e objetividade que notamos em suas cartas podem ser indicativos de uma prática de escrita orientada pela instituição, na qual só deveria ganhar espaço o que era, de fato, digno de ser relatado e repassado aos superiores. Também é possível pensar que, por razões mais práticas, houvesse uma limitação na extensão das suas cartas, pois possivelmente o tempo que tinha para se voltar à escrita era bastante restrito, considerando o incessante trânsito entre um lugar e outro em um curto espaço de tempo.

A experiência de *visita extraordinária* de que tratamos nesta dissertação nos indica, além de tudo, as estratégias cotidianas de adaptação, testemunhadas por Pascal, que as irmãs tiveram que desenvolver nesses lugares, bem como as dificuldades presentes em cada obra. No Brasil, conforme demonstramos no segundo capítulo, Pascal se deparou com uma obra expandida por diversas províncias e com boa recepção pela sociedade local, além de contar com o respaldo político do monarca. Ainda assim, algumas das casas brasileiras incluídas na visita não deixaram de apresentar problemas importantes, como superlotação e estrutura precária dos estabelecimentos. Como analisamos no terceiro capítulo, no Chile e na Argentina, Pascal encontrou uma obra extensa, estável e consolidada em vários pontos dos dois países e destacou a habilidade das vicentinas no trabalho hospitalar, bem como a numerosa população assistida pelas irmãs. No Paraguai, notou que as condições econômicas do país limitavam e dificultavam o trabalho das congregadas. No Peru, a missionária teve contato com a realidade difícil local, alertando aos superiores sobre a fragilidade econômica que ameaçava a continuação das atividades.

A partir do seu percurso, breve mas significativo, foi possível também constatar a vitalidade da Associação das Filhas de Maria, estimuladas pelas vicentinas e amplamente difundida nesses espaços. As visitas de Pascal reafirmaram o potencial que a Associação tinha para inspirar novas vocações para a congregação e para contribuir na consolidação da obra missionária das Filhas da Caridade.

Tendo como pano de fundo uma teia institucional formada na América do Sul, a marca principal da experiência desta missionária foi a constante mobilidade geográfica amparada por essa estrutura. O próprio percurso que ela realiza, começando pelo Brasil e finalizando no Peru,

foi provavelmente pensado para abranger ao máximo os países da América do Sul em que a missão vicentina tinha um grande relevo. Dar uma unidade ao seu percurso é desafiador, pois irmã Pascal nos coloca diante do desafio de aproximar diferentes historiografias nacionais que, embora muito ricas, por vezes costumam a dialogar entre si. Nesse sentido, vale evocar o papel do historiador-eletricista do qual nos fala Gruzinski, qual seja, o de “restabelecer conexões internacionais e intercontinentais que as historiografias nacionais esconderam”⁶⁴⁴. O percurso desta missionária é, antes de tudo, uma conexão entre esses diferentes espaços.

⁶⁴⁴ GRUZINSKI, Serge. Os mundos misturados da monarquia católica e outras *connected histories*. *Topoi*, Rio de Janeiro, mar. 2001, p. 176.

REFERÊNCIAS

Fontes

A Companhia das Filhas da Caridade nas origens – Documentos.

Annales de la Congrégation de la Mission, vol. 19, 1854.

Annales de la Congrégation de la Mission, vol. 33, 1868.

Annales de la Congrégation de la Mission, vol. 38, 1873.

Annales de la Congrégation de la Mission, vol. 39, 1874.

Annales de la Congrégation de la Mission, vol. 41, 1876.

Annales de la Congrégation de la Mission, vol. 44, 1879.

Annales de la Congrégation de la Mission, vol. 45, 1880.

Annales de la Congrégation de la Mission, vol. 62, 1897.

Lettre de ma sœur PASCAL, Visitatrice, à M. FIAT, Supérieur General. Province du Brésil. Maison Centrale de Rio-Janeiro, 28 août 1881. RELATION DU VOYAGE DE PARIS A RIO-JANEIRO. In: *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 46, pp. 718-728, 1881.

Lettre de ma sœur PASCAL à Monsieur FIAT, Supérieur Général. Province du Chili. Maison Centrale de Santiago. In: *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 47, 1882.

Lettre de ma sœur PASCAL à M. FIAT, Supérieur Général. Province du Peru. Maison Centrale de Lima. In: *Annales de la Congrégation de la Mission*, vol. 48, 1883.

Manual de las Hijas de la Caridad que contiene las palabras de Nuestro Señor Jesucristo y de San Vicent de Paúl a las Hijas de la Caridad y una instrucción sobre los votos que hacen en su comunidad. Madrid: Imprenta de Hernando Y. C., 1898.

Recueil des principales circulaires des Supérieurs Généraux de la Congrégation de la Mission, vol. 3.

Règles des Filles de la Charité Servantes des Pauvres malades, 1672.

Bibliografia

ALEIXANDRE, José Manuel Jiménez. As Sociedades de Vida Apostólica: origem, história e sentido teológico. *Lumen Veritatis*, vol. 14., n. 55, 2022.

BAETEMAN, J. *Les Filles de la Charité en missions a travers le monde* – Tome Premier, Missions D'Asie. Paris: G. Poussin, Editeur, Evreux, 1936.

BAETEMAN, J. *Les Filles de la Charité en missions a travers le monde* – Tome Deuxième, Missions D’Afrique e D’Amérique. Paris: G. Poussin, Editeur, Evreux, 1936.

BAZIN, Catherine. L’envoi en mission chez Les Franciscaines Missionnaires de Marie. In: PAISANT, Chantal. *La mission au féminin: témoignages de religieuses missionnaires au fil d’un siècle (XIXe-début XXe siècle)*. Anthologie de textes missionnaires. Turnhout: Brepols, 2009.

BECERRA, Cristóbal García-Huidobro. Laicización y reforma en el Chile del siglo XIX: El asunto Taforó y las relaciones entre la Iglesia y el Estado, 1878-1886. *Revista de Historia y Geografía*, n. 30, 2014.

BETROS, Gemma. Napoleon and the revival of female religious communities in Paris, 1800-1814. *Studies in Church History: Revival and Resurgence in Christian History*, vol. 44, 2008.

BIANCHI, Susana. Acerca de las formas de la vida religiosa femenina. Una aproximación a la historia de las congregaciones en la Argentina. *Pasado Abierto*, n. 1, enero-junio, 2015.

BITTENCOURT, Agueda Bernadete. A era das congregações – pensamento social, educação e catolicismo. *Pro-posições*, vol. 28, n. 3, set/dez. 2017.

BREJON DE LAVERGNÉE, Matthieu. *Histoire des Filles de la Charité*. Paris: Fayard, 2011.

BREJON DE LAVERGNÉE, Matthieu. *Le temps des cornettes: Histoire des Filles de la Charité XIXe-XXe siècle*. Paris: Fayard, 2018.

BREZZO, Liliana M.; SALINAS, María Laura. La escritura de la historia de la Iglesia en Paraguay: algunos progresos recientes. *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 24, 2015, pp. 97-115.

CABALLERO, Gabriela Dalla-Corte. El “sacerdote intruso”. Disputas eclesiásticas en torno a la construcción del Estado y la nación paraguaya en la segunda mitad del siglo XIX. In: JORDÁN, Pilar García (ed.). *El Estado en América Latina*. Recursos e imaginarios, siglos XIX-XXI. Universitat de Barcelona: Barcelona, 2011.

CABANEL, Patrick. Les religieuses du Très-Saint-Sacrement de Romans au Brésil. In: CABANEL, Patrick. *Lettres d’exil, 1901-1909*. Les congrégations françaises dans le monde après les lois laïques de 1901 et 1904 – Anthologie de textes missionnaires. Turnhout, Belgique: Brepols, 2008.

CABANEL, Patrick. *Lettres d’exil, 1901-1909*. Les congrégations françaises dans le monde après les lois laïques de 1901 et 1904 – Anthologie de textes missionnaires. Turnhout, Belgique: Brepols, 2008.

CARVAJAL, Beatriz Castro. La escritura de las monjas francesas viajeras en el siglo XIX. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, vol. 41, n. 1, enero-junio, 2014.

CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios do Brasil – 1580-1620*. Bauru, SP: Edusc, 2006.

CERQUEIRA, Alan Costa. *Tomar o próprio destino: infância abandonada, lei e trabalho doméstico na Bahia (1862-1912)*. Tese (doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2023.

CERTEAU, Michel de. *O lugar do outro: História religiosa e mística*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2021.

CHARPY, Elisabeth. *Brève histoire de la Compagnie des Filles de la Charité, 1633-2004*. [s.l.]: [s.n.], 2007.

CHÂTELLIER, Louis. *A religião dos pobres*. As fontes do cristianismo moderno séc. XVI-XIX. Editorial Estampa: Lisboa, 1994.

COLOMBO, Maria Alzira da Cruz. As congregações religiosas femininas francesas frente às opções de Secularização ou Exílio na França da Terceira República. *Pro-posições*, v. 28, n. 3, 2017.

CONRAD, Sebastian. *O que é a história global?* Lisboa: Edições 70, 2019.

CORBO, Tomás Sansón. La Iglesia y el proceso de secularización en el Uruguay moderno (1859-1919). *Hispania Sacra*, n. 127, enero-junio, 2011.

COUTO, Anabela Galhardo. Dimensões da alteridade em autobiografias espirituais femininas em Portugal (séculos XVII-XVIII). *Revista de Escritoras Ibéricas*, n. 3, 2015.

CRIMANDO, Thomas I. Two French Views of the Council of Trent. *The Sixteenth Century Journal*, vol. 19, n. 2, 1988.

CURTIS, Sarah A. “Civiliser” et convertir au XIXe siècle: Les baptêmes clandestins et les religieuses missionnaires. In: COVA, Anne; DUMONS, Bruno (orgs.). *Femmes, genre et catholicisme. Nouvelles recherches, nouveaux objets (France, XIXe-XXe siècles)*. Lyon: LARHRA, 2012.

CURTIS, Sarah A. Charitable ladies: Gender, class and religion in mid nineteenth-century Paris. *Past & Present*, n. 177, 2002.

CURTIS, Sarah A. Out of the Cloister and into the World: Catholic Nuns in the Aftermath of the Revolution. In: BANKS, Bryan A.; JOHNSON, Erica (orgs.). *The French Revolution and Religion in Global Perspective: Freedom and Faith*. United Kingdom: Palgrave Macmillan, 2017.

CURTIS, Sarah A. The Double Invisibility of Missionary Sisters. *Journal of Women’s History*, vol. 28, n. 4, pp. 134-143, 2016.

CURTIS, Sarah A.; CHIFFLOT, Dorothee. À la découverte de la femme missionnaire. *Histoire et missions chrétiennes*, n. 16, vol. 4, 2010.

CURTIS, Sarah. *Civilizing Habits: Women Missionaries and the Revival of French Empire*. Oxford: University Press, 2010.

DAVIS, Natalie Zemon. *Nas margens: três mulheres do século XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

DE LA TAILLE, Alexandrine. El legado de la educación «a la francesa» en Chile: mujeres, cultura y prácticas de piedad (1870-1920). *Boletín Americanista*, nº 82, 2021, pp. 55-75.

Derniers moments de M. Eugène Boré, Supérieur Général de la Congrégation de la Mission et de la Compagnie des Filles de la Charité. Paris: Imprimerie Saint-Générosus, 1878.

DI STEFANO, La Iglesia, de la reforma eclesiástica a las leyes laicas. In: TERNAVASIO, Marcela (Dir.). *Historia de la provincia de Buenos Aires*. De la organización provincial a la federalización de Buenos Aires (1821-1880), Tomo 3, Buenos Aires: UNIPE-Edhasa, 2013, p. 312.

DI STEFANO, Roberto. La excepción argentina. Construcción del Estado y de la Iglesia en el siglo XIX. *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, nº 40 (julio-diciembre), 2014.

DIEFENDORF, Barbara B. *From Penitence to Charity: Pious Women and the Catholic Reformation in Paris*. New York: Oxford University Press, 2002.

DINAN, Susan E. Motivations for charity in the early modern France. In: SAFLEY, Thomas Max (org.). *The reformation of charity: the secular and the religious in early modern poor relief*. Boston: Brill Academic Publishers, 2003.

DINAN, Susan E. *Women and Poor Relief in Seventeenth-Century France: The Early History of the Daughters of Charity*. Abingdon: Routledge, 2017.

DOUKI, Caroline; MINARD, Philippe. Global History, Connected Histories: A Shift of Historiographical Scale? In: *Revue D'Histoire Moderne e Contemporaine*, vol. 54, n. 5, 2007.

FERNANDES, Thales Contin. *Cartuxos em casa, apóstolos nas aldeias: a espiritualidade lazaristas e a reforma católica no bispado de Mariana (1820-1890)*. Dissertação de mestrado. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2019.

FLORES, Miguel P. The Superior General of the Congregation of the Mission and the Daughters of Charity. *Vincentian Heritage Journal*, vol. 5, 1984.

FORRESTAL, Alison. *Vincent de Paul, the Lazarist Mission, and the French Catholic Reform*. United Kingdom: Oxford University Press, 2017.

FOSTER, Elizabeth A.; PROULX, François. « En mission, il faut se faire à tout ». Les sœurs de l'Immaculée Conception de Castres au Sénégal, 1880-1900. *Histoire et missions chrétiennes*, v. 4, n. 16, pp. 73-108, 2010.

FOULARD, Camille. El apostolado educativo congregacionista francés y la construcción nacional en México: una aproximación ejemplar a la historia religiosa de las relaciones internacionales. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, n. 41, 2011.

GANDELMAN, Luciana Mendes. A Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro nos séculos XVI a XIX. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, v. 8, 2001.

GEREMEK, Bronislaw. *A Piedade e a Força: História da Miséria e da Caridade na Europa*. Lisboa: Terramar, 1986.

GIBSON, Ralph. *Social History of French Catholicism, 1780-1914*. London and New York: Routledge, 1989.

GOMES FILHO, Robson Rodrigues. *Os missionários redentoristas alemães e as expectativas de progresso e modernização em Goiás (Brasil, 1894-1930)*. Tese (Doutorado em História). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2018.

GOMES FILHO, Robson Rodrigues. Ultramontanismo e a reação católica à modernidade no século 19. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, vol. 76, 2023.

GOMES, Angela de Castro. Escrita de si, escrita da História: a título de prólogo. In: GOMES, Angela de Castro (org.), *Escrita de si, escrita da história*, Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

GRUZINSKI, Serge. *As quatro partes do mundo: história de uma mundialização*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Edusp, 2014.

GRUZINSKI, Serge. Os mundos misturados da monarquia católica e outras *connected histories*. *Topoi*, Rio de Janeiro, mar. 2001, pp. 175-195.

HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

HIDALGO, Daniel Castillo. Buques, ferrocarriles y cacahuets. Modernización de las infraestructuras en el puerto de Dakar y la introducción de Senegal en los mercados internacionales (1857-1936). *Transportes, Servicios y Telecomunicaciones*, v. 23, 2012.
História das Filhas da Caridade na Província do Rio de Janeiro. Brasil (1849-2003). Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2006.

JUSSEAUME, Anne; SCHOLL, Sarah. Les transmissions religieuses face à la sécularisation. *Histoire de l'éducation*, n. 155, 2021.

KLAIBER, Jeffrey. *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la Independencia*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial, 1988.

LAGE, Ana Cristina Pereira. *Conexões Vicentinas: particularidades políticas e religiosas da educação confessional em Mariana e Lisboa oitocentista*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

LAGE, Ana Cristina Pereira; OLIVEIRA, TEREZINHA. Folhas para colher frutos: escrita biográfica e autobiográfica nos conventos femininos portugueses (séculos XVII e XVIII). *Revista História da Educação (Online)*, v. 23, 2019.

LANGLOIS, Claude. Le Catholicisme au féminin. *Archives de sciences sociales des religions*, n. 57, p. 29-53, 1984.

LEITE, Miriam Moreira. *A condição feminina no Rio de Janeiro, Século XIX*: antologia de textos de viajantes estrangeiros. São Paulo: HUCITEC; Editora da Universidade de São Paulo; Brasília: INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1984.

LEONARDI, Paula, Construção da memória em congregações católicas: práticas e imagens agentes, *Cadernos de História da Educação*, v. 12, n. 1, 2013.

LEONARDI, Paula. *Além dos espelhos. Memórias, imagens e trabalhos de duas congregações católicas francesas no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2010.

LEONARDI, Paula. *Além dos espelhos. Memórias, imagens e trabalhos de duas Congregações católicas francesas em São Paulo*. Tese (Doutorado) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2008.

LEONARDI, Paula. Igreja Católica e educação feminina: uma outra perspectiva. *Revista Histedbr on-line*, vol. 9, n. 34, 2009.

LEONARDI, Paula. Vestígios de um lugar próprio: Religiosas Francesas no Brasil. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, v. 11, n. 1, p. 55-73, 2011.

LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo Cartas. Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 22, nº 43, 2002.

LOPES, Eliane Marta Teixeira. *Da sagrada missão pedagógica*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

MAGGIORA, María Paz Valdés della. Hospitals and Modernization: the case of Daughters of Charity in the Hospitals of Chile (1850-1900). *Asclepio*, 73(1), enero-junio 2021.

MARTÍNEZ, Ignacio. El patronato como problema, herramienta y excusa durante la formación de la Iglesia argentina moderna (1852-1884). *Lusitania Sacra*, n. 43 (janeiro-junho 2021), pp. 105-128.

MARTÍNEZ, Ignacio. Usos del patronato en la Argentina (siglo XIX). In: DI STEFANO, Roberto; DA SILVA, Ana Rosa Cloclet (orgs.). *Catolicismos en perspectiva histórica: Argentina y Brasil en diálogo*. Santa Rosa: IEHSOLP Ediciones, 2020.

MAUAD, Ana Maria; MUAZE, Mariana. A escrita da intimidade: história e memória no diário da viscondessa do Arcozelo. In: GOMES, Angela de Castro (org.), *Escrita de si, escrita da história*, Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

MAZZONIS, Querciolo. The Company of St. Ursula in Counter-Reformation Italy. In: WEBER, Alison (org.). *Devout Laywomen in the Early Modern World*. Abingdon: Routledge, 2016.

MCNEIL, Betty Ann. *The Vincentian Family Tree. A Geneological Study*. Vincentians Studies Institute Monographs, 1996.

MONREAL, Susana. ‘Las recomendables Hijas que Dios ha puesto a su cuidado’: Las congregaciones femeninas de vida activa y su recepción por Mons. Jacinto Vera. *Soleriana*, n. 44, 2022.

MONREAL, Susana. Mujeres consagradas en el Cono Sur en la segunda mitad del siglo XIX: inmigrantes sin fronteras. In: SUÁREZ, Ana Lourdes (org.). *Religiosas em América Latina: memorias y contextos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 2020.

NUNES, Maria José Rosado. Freiras no Brasil. In: PRIORE, Mary del (org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2017.

OLIVEIRA, Gustavo de Souza. *Aspectos do ultramontanismo oitocentista: Antônio Ferreira viçoso e a Congregação da Missão em Portugal e no Brasil (1811-1875)*. Tese (doutorado). Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2015.

PAISANT, Chantal. *La mission au féminin : témoignages de religieuses missionnaires au fil d’un siècle (XIXe-début XXe siècle)*. Anthologie de textes missionnaires. Turnhout: Brepols, 2009.

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

PRICE, Roger. *Religious renewal in France, 1789-1870: The Roman Catholic Church between Catastrophe and Triumph*. p. 77. Aberystwyth, United Kingdom: Palgrave Macmillan, 2018.

QUINTANO, Fernando. Los votos de las Hijas de la Caridad. *Vincentiana*, vol. 45, 2001.

ROGERS, Rebecca. Congregações femininas e difusão de um modelo escolar: uma história transnacional. *Pro-Posições*, v. 25, n. 1 (73), p. 55-74, 2014.

RUIZ, Rolando Iberico. *La República dividida: ultramontanos y liberales-regalistas (Lima-1855-1860)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Peru, 2013.

RYBOLT, John E. *The Vincentians: A General History of the Congregation of the Mission: Volume 4 – Expansions and reactions 1843-1878*. New York: New City Press, 2009.

RYBOLT, John E. *The Vincentians: A General History of the Congregation of the Mission: Volume 5 - An Era of Expansion: 1878-1919*. New York: New City Press, 2014.
S. Vicente de Paulo – Conferências às Filhas da Caridade. Lisboa: Casa Central das Filhas da Caridade, 1960.

SANGLARD, Gisele. Entre o Hospital Geral e a Casa dos Expostos: assistência à infância e transformação dos espaços da Misericórdia carioca (Rio de Janeiro, 1870-1920). *Revista Portuguesa de História*, 2016.

SANTANA, Ângela Cristina Salgado de. *Santa Casa de Misericórdia da Bahia e sua prática educativa – 1862-1934*. Tese (doutorado). Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2008.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2015.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos; SANTIROCCHI, Pryscylla Cordeiro Rodrigues. Os desafios para a universalização da Congregação da Missão no superiorato do padre Jean-Baptiste Étienne (1843-1874). *Almanack*, 2021.

SANTIROCCHI, Pryscylla Cordeiro Rodrigues. “*Evangelizare pauperibus misit me*”: ortodoxia e ortoprática dos padres lazaristas nas missões do Ceará (1870-1877). Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2019.

SANTOS, Camila Gonçalves. *Servas do Senhor, missionárias da caridade: a atuação das vicentinas em Fortaleza (1865-1882)*. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História). Crato: Universidade Regional do Cariri, 2022.

SERRANO, Sol. *Vírgenes viajeras: diarios de religiosas francesas en su ruta a Chile, 1837-1874*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2000.

SOIHET, Rachel; PEDRO, Joana Maria. A emergência da pesquisa da História das Mulheres e das Relações de Gênero. *Revista Brasileira de História*, v. 27, p. 281-300, 2007.

SOLANS, Francisco Javier Ramón. *Más allá de los Andes: Los orígenes ultramontanos de una Iglesia latinoamericana (1851-1910)*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2020.

SOUZA, Melina Teixeira, *A missão escrita: aventuras e travessias de irmã Dubost na universalização da Companhia vicentina (Mariana-MG, 1848- 1858)*, Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2020.

SOUZA, Rose Mary Souza de. *Revolta das internas no Recolhimento do Santo Nome de Jesus: uma edição semidiplomática*. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Língua Estrangeira Moderna). Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2019.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. Connected Histories: Notes towards Reconfiguration of Early Modern Eurasia. *Modern Asian Studies*, vol. 31, 1997.

TELESCA, Ignacio. *Curas, pueblo y Vaticano: la reorganización de la Iglesia paraguaya después de la Guerra contra la Triple Alianza, 1870-1880*. FONDEC (Fondo Nacional de la Cultura y las Artes): Assunção, 2006.

UDOVIC, Edward R. *Jean-Baptiste Étienne and the Vincentian Revival*. Chicago: Illinois: Vincentian Studies Institute Monographs, 2001.

UDOVIC, Edward R. Jean-Baptiste Étienne, C.M. and the Restoration of the Daughters of Charity. *Vincentian Heritage Journal*, vol. 31, 2012.

VERA, María Lucía Valle. *Ultramontanismo y catolicismos nacionales. Las Iglesias católicas del Perú y Chile en la guerra del Pacífico (1879-1884)*. Tese de Doutorado. Universität Hamburg: Hamburg, 2024.

Vie de M. Étienne XIVe supérieur général de la Congrégation de la Mission et de la Compagnie des Filles de la Charité par Un Prêtre de la Mission. Paris: Gaume et Cie, libraires-éditeurs, 1881.

VIEIRA, Dilermando Ramos. *História do catolicismo no Brasil (1500-1889): volume I.* Aparecida, SP: Editora Santuário, 2016.

VOVELLE, Michel. *A Revolução Francesa, 1789-1799.* São Paulo: Editora Unesp, 2012.

WEBER, Alison. *Devout Laywomen in the Early Modern World: The Historiographic Challenge.* WEBER, Alison (org.). *Devout Laywomen in the Early Modern World.* Abingdon: Routledge, 2016.