

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Thales Contin Fernandes

*CARTUXOS EM CASA, APÓSTOLOS NAS ALDEIAS: A ESPIRITUALIDADE
LAZARISTA E A REFORMA CATÓLICA NO BISPADO DE MARIANA (1820 -1890)*

Juiz de Fora

2019

THALES CONTIN FERNANDES

*CARTUXOS EM CASA, APÓSTOLOS NAS ALDEIAS: A ESPIRITUALIDADE LAZARISTA
E A REFORMA CATÓLICA NO BISPADO DE MARIANA (1820 – 1890)*

Juiz de Fora

2019

THALES CONTIN FERNANDES

*CARTUXOS EM CASA, APÓSTOLOS NAS ALDEIAS: A ESPIRITUALIDADE LAZARISTA
E A REFORMA CATÓLICA NO BISPADO DE MARIANA (1820 – 1890)*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito para obtenção do título de Mestre. Linha de pesquisa: Narrativas, Imagens e Sociabilidade.

Orientador: Prof. Dr. Robert Daibert Júnior

Juiz de Fora

2019

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Contin Fernandes, Thales.

Cartuxos em casa, apóstolos nas aldeias : a espiritualidade lazarista e a reforma católica no bispado de Mariana (1820 - 1890) /

Thales Contin Fernandes. -- 2019.

173 p.

Orientador: Robert Daibert Jr

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação em História, 2019.

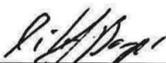
1. Igreja Católica. 2. Missões. 3. Congregação da Missão. I. Daibert Jr , Robert , orient. II. Título.

THALES CONTIN FERNANDES

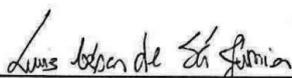
CARTUXOS EM CASA, APÓSTOLOS NAS ALDEIAS: A ESPIRITUALIDADE LAZARISTA E A REFORMA CATÓLICA NO BISPADO DE MARIANA (1820 - 1890)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do grau de mestre em História.

Dissertação defendida e aprovada em 26 de fevereiro de 2019.



Prof.^a Dr.^a Célia Maria Rezende Maia Borges
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Luiz César de Sá Junior
Universidade de Brasília



Prof. Dr. Robert Dalbert Junior
Universidade Federal de Juiz de Fora

Agradecimentos

Partindo da premissa de que as ações humanas são, até certo ponto, influenciadas e ditadas pelo meio e que o mérito do indivíduo deve ser analisado em perspectiva dessa assertiva, dedico esse momento ao agradecimento e reconhecimento daquelas e daqueles que cooperaram comigo para que a elaboração desse trabalho fosse possível.

Agradeço em primeiro lugar a Deus que por Sua graça e amor infinito “nos movemos e existimos”. Agradeço também aos meus pais Lelion Fernandes de Oliveira e Regina Contin Gomes que as custas de seu próprio bem-estar material e emocional me deram a possibilidade de desfrutar de segurança e uma boa educação, privilégio esse vetado, infelizmente, a muitos outros.

Agradeço ao meu orientador Robert Daibert Junior pela impecável orientação durante esses dois anos. Nele, mais que um orientador, encontrei um amigo sensível as minhas dificuldades e questões pessoais, as quais sempre me ajudou a equilibrar e conciliar visando sempre meu bem-estar e a qualidade e profissionalismo da pesquisa.

Também não poderia deixar de agradecer a minha noiva, Mariana, pelo conforto emocional durante esse período, tendo acompanhado e sido uma exigente leitora de meus textos. Agradeço também a todos meus companheiros e professores de mestrado, cada dia, cada hora, cada conversa e palavra compartilhada fizeram a diferença para meu desenvolvimento intelectual, agradeço por terem proporcionado um ambiente tão rico, agradável e prolífico.

Agradeço também a todos os meus amigos que indiretamente cooperaram para o desenvolvimento de minha pesquisa, especialmente ao me incentivarem e valorizarem o trabalho que estava sendo desenvolvido. Agradeço a minha tia Maria Fabíola por oferecer sua casa em minha estadia em Juiz de Fora.

Não poderia deixar também de agradecer as instituições que abriram suas portas para que eu pudesse pesquisar em seus arquivos, agradeço especialmente aos administrados e funcionários do Colégio do Caraça, cúria da diocese de Mariana e aos curadores dos arquivos digitais da DePaul University, que graças a sua organização e disponibilidade forneceram as fontes para essa pesquisa.

Toda minha gratidão a Universidade Federal de Juiz de Fora e ao programa de pós-graduação em história cujas atividades são fundamentais para o bom desenvolvimento e formação dos indivíduos em nossa sociedade.

Por fim, gostaria de agradecer a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Capes pela bolsa concedida, fundamental para o desenvolvimento desse trabalho. Agora mais do que nunca o apoio e a importância dessa instituição se mostram necessários.

Resumo

Criada no século XVII por São Vicente de Paulo, a Congregação da Missão logo se estabeleceu como uma das maiores forças na reforma do clero francês. Valendo-se do sistema de circulação impessoal de ideias, próprio do sistema retórico-teológico em que estavam inseridos, os religiosos dessa comunidade desenvolveram uma piedade que comportava ao mesmo tempo um rigorismo moral ascético de afastamento do mundo, e um forte senso missionário como foi muito comum em outras comunidades religiosas da época. Uma vez tendo organizado e sistematizado esses princípios nas *Regras ou Constituições Comuns da Congregação da Missão*, os lazaristas consolidaram uma espiritualidade que durou por vários séculos.

No ano de 1820, vindos de Portugal, aportaram em terras brasileiras os dois primeiros vicentinos que logo se estabeleceram na Serra do Caraça, onde fundaram um colégio que também foi utilizado como centro estratégico de missões. Enquanto aqui estiveram, os lazaristas realizaram atividades muito parecidas com aquelas desenvolvidas na França do século XVII, a saber a pregação de missões e a formação do clero. Para auxiliá-los nessa tarefa os congregados se apropriam de seu secular corpus espiritual imprimindo em suas ações a vocação moralmente rígida e ascética e ao mesmo tempo desenvolvendo o zelo pela pregação do evangelho nas comunidades rurais da Província de Minas.

Dado ao hiato histórico que separa os lazaristas do século XVII e do XIX, é de se esperar que encontrássemos não apenas continuidades, mas também muitas descontinuidades entre as práticas da fundação e as do Brasil oitocentista. Exemplo disso é a maior atenção dada pelos lazaristas “brasileiros” a formação da juventude nacional e também um projeto por parte desses missionários de implementar, junto com seus demais ofícios religiosos, a noção de uma civilização católica aos moldes do ultramontanismo.

Sendo assim, o presente trabalho, além de realizar uma análise da espiritualidade lazarista, pretenderá compreender como as releituras e apropriações dessa mesma foram mobilizadas no cenário da reforma católica ocorrida no Império do Brasil durante o período em que aqui estiveram esses religiosos.

Palavras-chave: Congregação da Missão, missões, espiritualidade.

Abstract

Created in the XVII century by Saint Vincent de Paul, the Congregation of the Mission became one of the most important forces of the catholic reform in France. Using the impersonal system of circulation of ideas, typical of the rhetoric-theological regime in which they were inserted, the members this community developed one piety which contemplated at the same time one ascetic moral rigorism and one strong sense of to preach missions, how was common in others religious communities in its times. Once they had organized and systematized these principles into the *Common Rules or Constitutions of the Congregation of the Mission*, the Lazarists consolidated a spirituality that lasted for several centuries.

In the year 1820, from Portugal, arrived in Brazilian lands the first Vincentian fathers which were established in the Serra do Caraça, where they founded one school and one advanced post to the missions. While here, the Lazarists performed activities very similar to those carried out in France in the 17th century, that is the missions and the formation of the clerics. To help them in these affairs the Lazarists appropriated to their secular spiritual corpus impressing on their actions: the morally rigid and ascetic vocation and at the same time developing zeal for the preaching of the gospel in the rural communities in the Province of Minas.

Due to the historical gap that separates the Lazarists of the seventeenth and nineteenth centuries, it is to be expected that we find not only continuities, but also many discontinuities between the practices of the foundation and those of nineteenth-century Brazil. An example of this is the greater attention given by the "Brazilian" Lazarists to the formation of national youth and also a project by these missionaries to implement, together with their other religious offices, the notion of a Catholic civilization in the molds of ultramontanism.

Thus, the present work, in addition to performing an analysis of the Lazarist spirituality, intends to understand how the re-readings and appropriations of the same were mobilized in the scenario of Catholic reform in the Empire of Brazil during the period in which these religious were here.

Keywords: Congregation of the Mission, missions, spirituality.

Lista de abreviaturas e siglas

AECAM - Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana

ASC - Arquivo do Santuário do Caraça

APM - Arquivo Público Mineiro

RAPM - Revista do Arquivo Público Mineiro

PBCM - Província Brasileira da Congregação da Missão

Sumário

| | |
|---|-----|
| Introdução..... | 12 |
| CAPÍTULO 01: “Uma religião que tivesse por claustro o mundo inteiro”..... | 25 |
| 1.1 - Os primórdios da Congregação da Missão e a reforma do clero francês..... | 27 |
| 1.2 - Do claustro para as aldeias: aspectos da espiritualidade lazarista..... | 37 |
| 1.3 - As Regras e Constituições Comuns e a organização do corpus doutrinal lazarista..... | 54 |
| | |
| CAPÍTULO 02: Apóstolos nas aldeias: as missões lazaristas e a reforma dos costumes no bispado de Mariana..... | 67 |
| 2.1 - As missões lazaristas em Minas, um desafio documental..... | 68 |
| 2.2 - A espiritualidade lazarista no bispado de Mariana..... | 77 |
| 2.3 - “Sede perfeitos como perfeito é o vosso Pai”: uma análise da predica lazarista..... | 97 |
| 2.4 - A práxis lazarista e a vivência das missões na diocese de Mariana..... | 113 |
| | |
| CAPÍTULO 03: As discontinuidades e os limites das missões..... | 120 |
| 3.1 - O Brasil aos olhos dos congregados..... | 122 |
| 3.2 - Cartuxos em casa: entre as missões e os seminários..... | 132 |
| 3.3 - As práticas missionárias: uma análise em perspectiva..... | 149 |
| | |
| Conclusão | 160 |
| Fontes..... | 164 |
| Bibliografia..... | 168 |

Introdução

É uma espécie de consenso por parte dos historiadores que, se tratando de temas religiosos no século XIX, a chamada Questão Religiosa ocupou e ainda ocupa uma posição de destaque na discussão historiográfica. Devido a sua amplitude, podendo ser estudada por uma variada gama de pesquisadores, se destacou por mobilizar análises que vão desde o campo cultural até ao campo político. A centralidade da Questão Religiosa deve-se também à quantidade de temas que a ela se elencam. Um desses temas sem sombra de dúvidas é a chamada reforma ultramontana¹, também conhecida como romanização², movimento religioso ocorrido no seio do catolicismo oitocentista. Tal movimento é de fundamental importância para a compreensão não só da história da Igreja Católica no século XIX, mas também de todas as outras religiões que com ela dialogavam³.

Nas últimas décadas, muitos estudos foram dedicados na análise desse complexo tema. Ao ponderar sobre essas reflexões, Jérri Roberto Marin percebeu dois grandes segmentos na historiografia nacional acerca desse fenômeno. Segundo o autor, apesar de não estar explicitamente demonstrado nos trabalhos analisados, uma dessas vertentes de pesquisa procurou apontar para o movimento de reforma como “um processo deliberado, intencional e racional, a partir de estratégias precisas, calculadas e homogêneas”⁴. Para os membros dessa corrente historiográfica, a unidade doutrinária e estratégica dos atores da reforma era tão coesa e organizada que “entre o Papa e um pároco no interior do Brasil havia uma sintonia que comprovava essa unicidade”⁵. Na contramão dessa proposta, o autor nos apresenta uma outra corrente, mais recente, que está mais preocupada em ressaltar os “elementos heterogêneos,

¹ Segundo Gustavo de Souza Oliveira, tal termo vem sendo objeto de problematização e disputa por parte de muitos historiadores. Na época de D. Viçoso, o termo ultramontanismo era visto de forma pejorativa, no entanto, acabou designando a ala católica a favor das reformas propostas pela sede romana da Igreja. Porém, o autor nos lembra que tanto ultramontanismo como reforma, são produções de contextos específicos. In: OLIVERIA, Gustavo de Souza. *Aspectos do ultramontanismo oitocentista: Antônio Ferreira Viçoso e a Congregação da Missão em Portugal e no Brasil (1811 – 1875)*. Tese de Doutorado apresentada ao Depto. de História da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2015. p. 9-15.

² O termo romanização é também utilizado para descrever o mesmo fenômeno, uma vez que ele promoveu o ideal de fidelidade ao papado em Roma, algo que havia se perdido em boa parte do clero brasileiro. Optaremos por esse termo em nossa pesquisa.

³ Talvez um dos maiores exemplos que podemos dar do que acabamos de dizer nesse parágrafo é a obra de David Gueiros Vieira *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*, na qual o autor explora uma série de temas, tais como os embates entre missionários protestantes e o clero reformado, a aliança desses missionários com a maçonaria e a elite liberal e como todos esses temas circundaram a Questão Religiosa. Ver: VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. 2ª ed. Brasília: Editora da UnB, 1980.

⁴ MARIN, Jérri Roberto. História e historiografia da romanização: reflexões provisórias. *Revista de Ciências humanas*, Florianópolis, n. 30, p, 150 -151. Outubro de 2001. p.151.

⁵ *Ibidem*. p. 151.

descontínuos e díspares desse processo”, reconhecendo que muitas vezes a reforma sofreu fracassos, retrocessos e vitórias parciais⁶.

Neste trabalho procuraremos dialogar com ambas as partes mencionadas acima, especialmente a última. No entanto, nosso foco principal, mais do que a reforma em si, seus limites e sucessos, é analisar um importante agente nesse processo: as ordens e congregações religiosas, mais especificamente a Congregação da Missão de São Vicente de Paulo, companhia criada no século XVII na França em pleno movimento da reforma tridentina que ganhou força naquele país após as guerras de religião.

Em relação à produção historiográfica acerca da participação das ordens e congregações religiosas no processo da reforma católica no século XIX, salta-nos aos olhos, em um primeiro momento, a escassez de estudos voltados exclusivamente para a análise interna desses agentes. Nas palavras de Sergio da Mata: “a ação dos missionários infelizmente não foi ainda explorada pela historiografia”⁷. Dessa forma, esse “vazio” se torna ainda mais surpreendente quando vemos que os pesquisadores que se dedicaram ao tema da reforma reconheciam a importância das missões e demais atividades desempenhadas por essas comunidades.

Apesar de pouco estudadas, tais ordens e congregações são amplamente reconhecidas como tendo sido fulcrais para a propagação da romanização. Entre elas uma ênfase especial é dada à Congregação da Missão, primeira comunidade regular a adentrar no Brasil após a expulsão dos jesuítas. De acordo com David Gueiros Vieira:

Os ultramontanos brasileiros não lutaram sozinhos. Tiveram grande ajuda da parte dos núncios e internúncios bem como das ordens religiosas estrangeiras que, pouco a pouco, foram voltando para o Império: os lazaristas em 1827, os capuchinos em 1862 e os jesuítas em 1866.⁸

Riollando Azzi, em seu clássico *O altar unido ao trono* é ainda mais enfático que Vieira ao destacar a atuação lazarista:

⁶ MARIN, Jérri Roberto. *Op cit.* p. 151.

⁷ MATA, Sérgio da. *Chão de Deus: catolicismo popular, espaço e proto-urbanização em Minas Gerais, Brasil. Séculos XVIII-XIX.* Berlin: Wiss. Verl., 2002. p. 96 – 97.

⁸ VIEIRA, David Gueiros. *Op cit.* p. 36.

Merece relevo, em primeiro lugar, por sua presença atuante desde o início, a Congregação da Missão. Sem dúvida, foram os padres da Missão ou lazaristas, os mais representativos colaboradores do episcopado, por terem assumido a direção da maioria dos seminários. O êxito da reforma dependeu em grande parte da atuação efetiva desses religiosos.⁹

Parecer semelhante é dado por João Fagundes Hauck¹⁰ e Hugo Fragoso¹¹ que também destacaram a importância dos lazaristas¹² nas missões e na administração dos seminários diocesanos. Quando analisamos a produção historiográfica acerca das ordens religiosas no geral, e a Congregação da Missão em particular, nos surpreendemos com o fato de que a maior parte dos estudos foram feitos por membros ativos dessas comunidades ou pessoas a elas relacionadas. Isso obviamente não descredencia tais trabalhos, muito pelo contrário, no entanto, muitas das vezes eles não discutem questões caras à historiografia atual, sendo, por vezes, dedicados à construção de uma identidade não problematizada e idealizada.

O primeiro grande esforço por parte desses historiadores e cronistas começou, de fato, no início do século XX¹³, às vésperas do centenário do estabelecimento da Congregação da Missão no país, quando foi elaborada, mas não publicada, a obra *Os primórdios da Congregação da Missão no Brasil e a Companhia das filhas de Caridade* da autoria do padre Eugênio Pasquier¹⁴. Posteriormente, com o crescimento das universidades laicas no país muitos religiosos puderam levar suas pesquisas para o campo acadêmico secular, este foi o caso de José Ferreira Carrato com seu clássico *O Caraça Portugêses* de 1970 e Maurílio José de Oliveira Camêllo, autor de uma biografia sobre o bispo reformador dom Viçoso (onde explora elementos

⁹ AZZI, Riolando. *O altar unido ao trono: um projeto conservador*. São Paulo, Edições Paulinas, 1992. p. 32.

¹⁰ HAUCK, João Fagundes. A Igreja na emancipação (1808 – 1840). In: BEOZZO, José Oscar. *História geral da Igreja na América Latina: história da Igreja no Brasil*. Tomo II/2. Segunda Época. Petrópolis: Vozes, 1985. 91 – 95.

¹¹ FRAGOSO, Hugo. A Igreja na formação do Estado liberal (1840 – 1875). In: BEOZZO, José Oscar. *História geral da Igreja na América Latina: história da Igreja no Brasil*. Tomo II/2. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 196.

¹² O termo lazarista é uma outra forma pela qual os padres da Congregação da Missão são chamados, uma vez que o Priorado de São Lázaro foi à casa mãe desses padres no momento de sua fundação. De lá, Vicente e os primeiros missionários puderam coordenar toda a obra missionária da Congregação. O priorado recebia esse nome em honra ao Santo Lazaro, que segundo os evangelhos teria sido amigo íntimo de Jesus, o qual o ressuscitou dentre os mortos, quando de sua morte decorrente de uma enfermidade.

¹³ Algumas crônicas dispersas foram escritas ainda no século XIX, algumas delas foram publicadas na primeira e na segunda década do século XX, na Revista do Arquivo Público Mineiro. Contudo, elas não constituem um esforço organizado e sistematizado como o do padre Pasquier.

¹⁴ Esse estudo dividido em dois tomos foi publicado, posteriormente, como uma obra póstuma de Eugênio Pasquier, visitador da Província Brasileira da Congregação da Missão entre os anos 1912 e 1914. Nessa obra o autor recolheu vasta documentação sobre a atuação lazarista no Brasil entre os anos 1819 até 1866. A grade importância desse volume reside na riqueza de detalhes e na citação na íntegra de muitos documentos, muitos dos quais talvez nem existam mais.

da história congregada) e um livro dedicado ao estudo da primeira década do estabelecimento lazarista no Caraça¹⁵.

Assim, ambos os autores foram vinculados a Universidade de São Paulo entre as décadas de setenta e oitenta. Mas, posteriormente, outros trabalhos foram desenvolvidos por padres congregados como José Tobias Zico, autor de inúmeras obras memorialistas dedicadas a rememoração dos feitos da Congregação, com um destaque especial para Colégio do Caraça.

Vale ressaltar aqui, entretanto, que o já mencionado “vácuo” por parte dos “historiadores independentes” tem mudado, visto que alguns trabalhos sobre esse importante tema foram recentemente produzidos. Para citar apenas dois exemplos, é necessário destacar as teses de doutorado, uma defendida em 2017, na Universidade Federal de Juiz de Fora, por José Leandro Peter, acerca dos redentoristas intitulada: *Entre a exteriorização e a interiorização da fé: os redentoristas e a reforma católica no Brasil (1890 – 1920)*, e a outra defendida em 2015, no Departamento de História, da Universidade de Campinas, por Gustavo de Souza Oliveira, acerca dos lazaristas, que recebeu o título de: *Aspectos do ultramontanismo oitocentista: Antônio Ferreira Viçoso e a Congregação da Missão em Portugal e no Brasil (1811 – 1875)*. Dessa maneira, ao longo do trabalho procuraremos dialogar com os dois autores, contudo, cremos que o campo de estudos sobre os religiosos regulares no século XIX é extenso, cabendo, ainda, muitas investigações sobre as congregações no geral e sobre a Congregação da Missão em particular.

Com o objetivo de contribuir de alguma forma nessa área, o presente texto apresenta alguns levantamentos obtidos pela pesquisa em nível de mestrado. Nosso enfoque incide, especialmente, sobre a espiritualidade dos padres da Missão, entre os anos 1820 e 1890, abrangendo todo o período imperial, uma vez que as relações entre Igreja e Estado estiveram por detrás de muitas questões importantes para os sucessos e fracassos sofridos pela Congregação.

Com a Proclamação da República e a instauração do Estado laico, muitas dessas demandas deixaram de existir, alterando, assim, a lógica da permanência e do crescimento das ordens e congregações no Brasil¹⁶. Devemos lembrar, entretanto, que quando se trata de espiritualidade¹⁷, as balizas temporais são extremamente fluidas, o que nos permite relativizar

¹⁵ Trata-se da obra *Caraça: centro mineiro de educação e missão (1820 – 1830)* publicada em 1973 pela editora Imprensa Oficial de Belo Horizonte.

¹⁶ MICELI, Sérgio. *A elite eclesiástica brasileira*. Rio de Janeiro: editora Bertrand Brasil, 1988. p. 17.

¹⁷ Definiremos melhor esse tema ainda nessa introdução.

e problematizar quaisquer recortes cronológicos que venham a ser estabelecidos. Dessa forma, rejeitaremos a clássica divisão entre o Caraça português (1820 – 1854), Caraça francês (1854 – 1900) e Caraça brasileiro (1903 – 1968), muito comum entre os trabalhos acerca da Congregação no Brasil¹⁸, e que tem como base a administração dos padres oriundos das nações citadas. Cremos que essa divisão não atende a nossa necessidade de análise acerca da espiritualidade.

Trilhar esse caminho, no entanto, não é uma tarefa fácil. Em nossa jornada para compreender melhor esse tema esbarramos em vários obstáculos, sendo a documentação o maior deles. Conforme o leitor verá, dedicamos a primeira parte do segundo capítulo exclusivamente para o trato da questão documental, uma vez que acreditamos ser esse um dos maiores limitadores de nossa pesquisa. Apesar disso, cremos ter conseguido levantar um volume significativo e suficiente para poder contribuir com o atual debate.

Conforme destacamos no título, o enfoque especial de nosso trabalho incide mais sobre a espiritualidade desses padres do que o movimento de reforma em si. Sendo assim, é necessário que esclareçamos de forma mais sistemática o que entendemos por espiritualidade. Para esse fim, usaremos como referência o medievalista francês André Vauchez, mais especificamente sua obra *A espiritualidade na Idade Média*. De acordo com o autor, o senso comum desde o século XIX, até a época na qual ele escreveu, entendia a espiritualidade cristã como sendo algo que exprimia “a dimensão religiosa da vida interior e implica uma ciência da ascese, que conduz pela mística, à instauração de relações pessoais com Deus”¹⁹. Uma vez sistematizada e passada adiante pelo (os) mestre (es) a seus discípulos, poderíamos então falar de escolas ou correntes espirituais²⁰.

Contudo, o autor não se detém a essa definição, especialmente quando o objetivo é analisar comunidades anteriores ao século XIX. No lugar, ele propõe uma forma muito mais dinâmica e bem menos internalista e psicologizante que a definição acima. Para Vauchez, a espiritualidade, no caso a cristã, deveria ser entendida “como unidade dinâmica do conteúdo de uma fé e da maneira pela qual esta é vivida por homens historicamente determinados”²¹. Ainda segundo ele:

¹⁸ Um exemplo é um dos mais recentes cronistas lazaristas, José Tobias Zico in: ZICO, Pe. José Tobias C. M. *Caraça: peregrinação, cultura, turismo*. 5º ed. Belo Horizonte, Ed. Littera Maciel, 1988. p. 5.

¹⁹ VAUCHEZ, André. *A espiritualidade da Idade Média Ocidental: (séculos VIII a XIII)*: Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. p. 7.

²⁰ *Ibidem*, p. 7.

²¹ *Ibidem*, p. 8.

Em nossa opinião, ao lado da espiritualidade explícita dos clérigos e religiosos, formulada em textos escritos, existe outra, que deixou poucos vestígios nos textos, mas cuja realidade constatamos através de outros meios de expressão: gestos, cantos, representações iconográficas etc. Nessa perspectiva, a espiritualidade não é mais considerada um sistema que codifica as regras da vida interior, mas uma relação entre certos aspectos do mistério cristão, particularmente valorizados em uma época dada, e práticas (ritos, preces, devoções) privilegiadas em comparação a outras práticas possíveis no interior da vida cristã²²

Ao analisarmos a espiritualidade lazarista tentaremos entendê-la sobre seu viés histórico, ou seja, privilegiando suas contradições, mudanças e permanências, não só dos padres da Missão, mas também do meio em que estavam inseridos. Nessa análise, assim como Vauchez, procuraremos nas fontes elementos, práticas e valores “privilegiados em comparação a outras práticas possíveis”. Entendemos que conceber a espiritualidade dessa forma dinâmica e historicamente determinada nos ajuda a fugir de divagações e generalizações abstratas que foram classificadas por Chartier, ao referir-se a uma crítica feita por Lucien Febvre, como “inteligências desencarnadas”²³.

O interesse por esse tema específico surgiu ainda na graduação. Quando ainda estudava a figura do bispo lazarista dom Antônio Ferreira Viçoso, percebi que muitos biógrafos e pesquisadores dedicavam-se a compreender as ações reformadoras do prelado sem, no entanto, analisar a fundo a espiritualidade da Congregação que o formou²⁴. Ao iniciar esse processo, entendi que um trabalho desse tipo não poderia dispensar um percurso sobre o momento de fundação dessa companhia, visto que lá foram lançadas as bases que seriam posteriormente apropriadas e utilizadas no ambiente da reforma católica mineira no século XIX.

Devido a isso, o primeiro capítulo desse trabalho será dedicado à análise da formação dessa espiritualidade em seu momento primordial. Assim, uma vez que são muito raros os documentos e os trabalhos consagrados à compreensão dos demais agentes, que cooperaram com Vicente de Paulo na formação da Congregação, nosso percurso será feito através da documentação deixada pelo santo fundador. Não é nosso objetivo, contudo, realizar uma biografia ou um mapeamento dos valores e sentimentos religiosos da psicologia de Vicente.

²² VAUCHEZ, André. Op cit. p. 8.

²³ CHARTIER, Roger. *História cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990. p. 16.

²⁴ Para mais informações sobre esse assunto ver: TEIXEIRA, Flávio A. de F., FERNANDES, Thales Contin. À sombra de um monumento. In: XIV Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões, 2015, Juiz de Fora. *Anais do XIV Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões*, 2015.

Desse modo, toda nossa análise entorno dessa documentação foi feita em chave retórica, entendendo os escritos dessa figura a partir do paradigma de circulação e produção literária daquele período, do qual muito bem nos falou Roger Chartier, ou seja, através da impessoalidade e pela “dimensão coletiva de toda produção textual”²⁵. Conforme veremos, muitos dos escritos atribuídos a Vicente de Paulo, na verdade, eram fruto de uma produção coletiva, como por exemplo as *Regras ou Constituições Comuns da Congregação da Missão*, o principal regulamento das atividades e valores da Congregação, cujo seu conteúdo cremos resumir muito bem os principais aspectos daquilo que estamos chamando de espiritualidade lazarista.

Nesse sentido, a retórica ocupa um lugar central, logo somos da mesma opinião de Marc Fumaroli, que em sua obra *L'âge de L'éloquence* viu nela uma importante ferramenta de compreensão simbólica de sociedades que se encontram muito distantes temporalmente de nós, e evita que projetemos arbitrariamente nossas questões modernas sobre o objeto analisado²⁶. Esse recurso nos possibilitou encontrar nessa documentação uma série de lugares-comuns²⁷, que circulavam de forma impessoal naquela época e que foram fundamentais para a elaboração do imaginário religioso dos vicentinos.

No que diz respeito propriamente aos valores religiosos que moldaram essa espiritualidade, detectamos que o discurso religioso dos lazaristas, nesse primeiro momento, foi fortemente marcado por dois paradigmas religiosos do período e que remontavam ainda ao cristianismo da Idade Média²⁸. Do modo como procuraremos expor, a espiritualidade lazarista, de acordo com o que foi percebida na documentação analisada, foi fortemente marcada pelo pessimismo antropológico típico dos mosteiros da baixa Idade Média, onde se popularizou a

²⁵ CHARTIER, Roger. *A mão do autor e a mente do editor*. Trad: George Schlesinger. São Paulo: Ed. UNESP, 2014. p. 10.

²⁶ FUMAROLI, Marc. *L'âge de L'éloquence: rhétorique et “res literária” de la renaissance au seuil de l'époque classique*. Genève: Librairie Droz S.A, 2009. p. X.

²⁷ De acordo com Hansen podemos entender o lugar-comum dentro da instituição retórica como “sede do argumento”, que se memorizava para se aplicar ao falar bem. Tais lugares eram anônimos e emulados pelos locutores e utilizado de forma comum de forma impessoal. HANSEN, João Adolfo. Lugar-comum. In: MUHANA et al. (orgs.) *Retórica*. São Paulo. Annablume, 2012. p. 159 – 160.

²⁸ O autor poderá estranhar o fato de um trabalho dedicado a compreensão da espiritualidade de uma Congregação no século XIX ter que recuar tão longe e abarcar um período tão vasto. Com razão, esse tipo de proposta causa estranheza aos historiadores. No entanto, cremos mais uma vez que a retórica possa nos ajudar aqui. Conforme disse Marc Fumaroli, podemos entender a instituição retórica como um fenômeno de “*très long durée*”, privilegiando, assim, a longíssima duração de elementos do discurso religioso. Segundo o autor, no entanto, isso não implica no descarte das mudanças e as peculiaridades do processo histórico. In livro em francês FUMAROLI, Marc, *Op. cit.* p. X.

noção de *contemptus mundi*²⁹. A rejeição do mundo pode ser percebida nos severos regulamentos lazaristas e na “amizade” de São Vicente de Paulo com Jean Duvergier de Hauranne, mais conhecido como o Abade de Sait-Cyran, um dos grandes nomes do jansenismo³⁰, na França. Essa proximidade com o agostinianismo rigorista dos jansenistas fez com que muitos autores no Brasil procurassem nas instituições congregadas brasileiras traços dessa modalidade religiosa³¹.

No entanto, se são inegáveis as proximidades entre o rigorismo moral jansenista e a moral vicentina, podemos afirmar também que não é só do pessimismo agostiniano das “execráveis prosperidades do mundo”³² que a espiritualidade lazarista foi formada. Em São Francisco de Sales, uma das maiores *auctoritas* dos congregados, vemos a emulação³³ de elementos do tomismo³⁴ e do aristotelismo, sendo eles responsáveis por embasar a prática

²⁹ O *contemptus mundi*, ou desprezo pelo mundo, encontrou em teólogos como Santo Anselmo, Jean de Fécamp, Bernard de Morlaas, além de outros, seus porta-vozes durante esse período. Tal pensamento foi marcado pela forma pessimista de se entender o mundo e especialmente o ser humano. Apesar de ser parte intrínseca do cristianismo, a crença em um mundo desprezível foi fundamentalmente influenciada por elementos da Antiguidade clássica como o platonismo que abundou durante a patrística. In: VAUCHEZ, André. *Op cit.* p. 41 – 42. Além do elemento neoplatônico, autores como Jean Delumeau encontraram no *contemptus mundi* elementos próprios da filosofia estoica, que pregava a não preocupação com o curso dos acontecimentos do mundo e o desprezo aos sentidos e emoções. In: DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo - a culpabilização no ocidente* (séculos 13-18). Bauru: EDUSC, 2003. Vol 1. Tradução Álvaro Lorencini. p. 19, 29, 296 e 302.

³⁰ De acordo com Amarildo José de Melo, o jansenismo surgiu na Europa, no século XVII, em um momento de efervescência teológica no qual a questão envolvendo o pecado e o livre arbítrio ainda não haviam sido muito bem solucionadas. Como um movimento de reforma surgido no seio da própria Igreja Católica, os jansenistas enfatizavam a fidelidade às Escrituras e aos santos fundadores da Igreja, especialmente Agostinho. Uma das marcas dessa corrente teológica eram a oposição aos escolásticos, especialmente jesuítas, e uma ênfase no rigorismo moral a ponto de e aproximar-se de alguns elementos teológicos do calvinismo. In: MELO, José Amarildo. *Jansenismo no Brasil: traços de uma moral rigorista*. Aparecida: Editora Santuário, 2014. p. 17 – 20. Já Laurence Devillairs, em um dicionário organizado por André Vauchez, destaca a multiplicidade e a pluralidade de significados dentro do termo ao ponto de colocar em questão a utilização do termo “jansenismo” de forma singular. Além disso, o autor ressalta um importante ponto da doutrina Jansenista, o da Graça Suficiente, imutada por Deus à aqueles que deverão ser salvos. In: DEVILLARS, Laurence. *Jansenismo* in: VAUCHEZ, André. *Cristianismo: dicionário dos tempos, dos lugares e das figuras*. Trad: Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. p. 214 – 215.

³¹ O maior exemplo é José Ferreira Carrato, em seu artigo intitulado *O Caraça jansenista* publicado em 1974.

³² AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Trad: Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus. 1984, p. 296.

³³ De acordo com João Adolfo Hansen, a emulação é uma espécie de superior da *mimese*, ou seja, não era uma mera repetição de clichês, e sim a aplicação e a superação do objeto emulado. A emulação tinha em vista o diálogo e a superação daqueles que eram considerados as *auctoritas* em determinado tema ou assunto. Essa prática foi um dos elementos fundamentais da retórica, tal e qual aqui estamos definindo, uma vez que permitia a propagação de corpus comuns do discurso. In: HANSEN, João Adolfo. *Op cit.* p. 160.

³⁴ Tomás de Aquino (1225 – 1274) é considerado o teólogo oficial da Igreja Católica, sendo sua obra magna a Suma Teológica um dos grandes tratados da cristandade de modo geral. Enquanto em Santo Agostinho é mais fácil perceber traços do platonismo e do neoplatonismo, em São Tomás o pensamento de Aristóteles é mais presente.

missionária da Congregação, que via em todas as instâncias da vida, e não somente nos claustros, lugares propícios para o desenvolvimento da verdadeira piedade³⁵.

Essa dualidade entre a rejeição do mundo, e ao mesmo tempo a necessidade missionária de salvar as almas que nele estão, podem ser vistas na redação das *Regras ou Constituições Comuns da Congregação da Missão*, cuja maior parte é dedicada aos exercícios de auto aperfeiçoamento. No entanto, conforme está estampado em seu nome, essa comunidade era antes de tudo missionária, tendo se espelhado muito no modelo missionário jesuíta, que conforme veremos, era também uma grande autoridade dos primeiros congregados.

A rigidez moral, a reclusão e ao mesmo tempo o missionarismo e o assistencialismo foram imortalizados na frase que dá o título a esse trabalho: *Cartuxos em casa, apóstolos nas aldeias*. Em Minas Gerais, no século XIX, no período inicial da reforma católica, vemos o então superior da Província Brasileira da Congregação da Missão, o então padre Antônio Ferreira Viçoso, utilizar esse ditado em uma carta enviada a seus coirmãos com o intuito de animar e fortalecer seus trabalhos no Brasil.

Uma vez tendo entendido os principais elementos da espiritualidade lazarista, ainda em seu momento de fundação, nosso esforço de pesquisa partiu para a tentativa de compreender como tais elementos foram apropriados pelos membros da Congregação aqui no Brasil, e como isso auxiliou no processo de reforma.

No prefácio de um dos mais recentes trabalhos acerca da reforma católica do século XIX, produzido por Ítalo Domingos Santirocchi, Marcello Basile lista aquilo que pode ser definido como os principais pontos das ações reformistas encabeçadas pelos bispos romanizados:

Defensores da ordem constituída, avessos ao envolvimento clerical na política e voltados essencialmente para assuntos próprios da igreja, os novos bispos ultramontanos empreenderam uma série de ações reformadoras em suas dioceses, investindo na formação seminarística, na disciplina eclesiástica, na moralização do clero, no fortalecimento da autoridade pontifícia e episcopal, e na educação religiosa dos fiéis, em conformidade com os preceitos e dogmas consagrados, na década de 1860, na encíclica *Quanta Cura*, em seu anexo *Syllabus* e no Concílio Vaticano I.³⁶

³⁵ DODIN, André. *Francisco de Sales Vicente de Paulo dois amigos*. Edições Loyola: São Paulo, [sem data]. p. 10 -11.

³⁶ BASILE, Marcelo. Prefácio. In: SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o realismo do segundo reinado (1840 – 1889)*. Belo Horizonte: Fino Traço Editora, 2015. p. 25.

A aversão ao envolvimento clerical na política, o aperfeiçoamento da formação seminarística, a disciplina eclesiástica, a moralização do clero, a obediência a hierarquia episcopal e a educação religiosa dos fiéis sempre fizeram parte do ideal e da prática religiosa dos lazaristas, não só no Brasil, mas desde sua criação em 1625, na França, sob a bandeira da reforma do clero francês e do Concílio de Trento (1545 a 1563). Essas práticas e valores, conforme o leitor verá nas páginas que se seguem, estão presentes nos documentos fundadores e reguladores da Congregação, bem como no objetivo final de suas ações. Tais valores não são, obviamente, um patrimônio exclusivo dessa companhia, podendo ser percebidos em boa parte dos movimentos reformistas espalhados pelo Brasil, o que depõem a favor de nossa tese de que havia um espaço de circulação comum desses ideais.

Creemos também que o fenômeno que chamamos de romanização, entendida como um retorno à fidelidade à Roma e aos princípios dogmáticos tradicionais, não era fruto apenas do movimento global da Igreja naquele período, uma vez que antes mesmo do século XIX já havia focos reformistas no Brasil. Um exemplo disso são as constituições do arcebispado da Bahia, que já em 1707 estava seguindo as diretrizes traçadas pelo Concílio de Trento, conclamando o clero a ser exemplo e modelo moral dos fiéis³⁷. Esse esforço reformador não pôde ser continuado, especialmente após as reformas estabelecidas pelo Marquês de Pombal, as quais foram responsáveis pelo fortalecimento do jansenismo e do regalismo³⁸ em terras brasileiras³⁹. Não negamos, entretanto (e nem poderíamos), o fato de que o movimento de romanização no Brasil do século XIX guardou vínculos com o cenário internacional daquele momento, no qual a Igreja Católica, despojada de boa parte de seus poderes políticos após a Revolução Francesa e as revoltas liberais⁴⁰, reforçou a ortodoxia e aprofundou a separação entre política, sociedade e Igreja, algo completamente diferente do que ocorria no Antigo Regime⁴¹.

³⁷ PIRES, Pe. Heliodoro. *A paisagem espiritual do Brasil no século XVIII*. São Paulo: São Paulo Editora Ltda, 1937. p. 13.

³⁸ De acordo com Dilermano Ramos Vieira o termo regalismo “derivado como se sabe do termo latino *regalis* (real), passou a significar um conjunto de práticas políticas aplicadas a partir do pressuposto que o soberano, por ser soberano, estava investido da “natural” prerrogativa de intervir em vários âmbitos da via eclesiástica”. In: VIEIRA, Dilermano Ramos. Apresentação: SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o realismo do segundo reinado (1840 – 1889)*. Belo Horizonte: Fino Traço Editora, 2015. p. 14.

³⁹ PIRES, Pe. Heliodoro. *Op cit.* p. 101.

⁴⁰ MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero aos nossos dias*. Vol III – A era do liberalismo. Trad: Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 1996. p. 43.

⁴¹ *Ibidem.* p. 49.

Com isso em mente, nosso segundo capítulo foi dedicado a analisar como tais elementos da espiritualidade lazarista, listados acima, se desenvolveram no Brasil do século XIX, quando chegaram aqui os dois primeiros congregados, vindos de Portugal e posteriormente, em um outro período, da França. Nessa etapa, nosso objetivo será compreender quais as possibilidades com as quais nossas fontes nos permitem trabalhar, bem como as problematizações que podemos fazer em cima delas. Procuraremos também levantar informações acerca da trajetória lazarista no Brasil e perceber como os elementos deixados pelo corpus espiritual da Congregação ditaram a ação desses religiosos. Iniciaremos também uma análise mais detalhada sobre a vivência missionária dos padres congregados no interior de Minas Gerais. Nosso objetivo aqui é entender como os vicentinos se apropriaram do corpus espiritual deixados pelos fundadores dessa comunidade.

Entendemos apropriação aqui da mesma forma que Roger Chartier a define. Para o historiador “a apropriação” visava:

uma história social dos usos e das interpretações, relacionados às suas determinações fundamentais e inscritos nas práticas específicas que os produzem. Da assim atenção às condições e aos processos que, muito concretamente, sustentam as operações de construção do sentido (na relação de leitura, mas também em muitas outras) é conhecer, contra a antiga ideia história intelectual, que nem as inteligências nem as ideias são desencarnadas e, contra os pensamentos do universal, que as categorias dadas como invariantes, quer sejam filosóficas ou fenomenológicas, devem ser construídas na descontinuidade das trajetórias históricas⁴².

Com esse aporte teórico pretendemos realizar aquilo que o autor chama de uma história cultural das práticas sociais, privilegiando uma análise das formas pelas quais os padres da Congregação da Missão entendiam e agiam na realidade que estava imposta diante deles.

Ainda nessa etapa iremos examinar a prática missionária lazarista através do conteúdo dos sermões pregados por esses religiosos, assim, trata-se de uma documentação quase inédita, pouco explorada pela historiografia nacional e fechada ao grande público. Entretanto, a análise dessas fontes é de vital importância para a compreensão da espiritualidade lazarista, especialmente no que diz respeito às continuidades e descontinuidades entre tradição retórica vicentina e as missões pregadas em Minas Gerais. Nessa etapa voltaremos constantemente aos

⁴² CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed Universidade UFRSG, 2002. p. 68.

marcos estabelecidos no primeiro capítulo na tentativa de encontrar as raízes do pensamento religioso presente na Congregação da Missão no século XIX.

Por fim, já no terceiro capítulo, iremos ponderar acerca da prática missionária de forma mais detida. Contudo, nosso foco principal não será nas continuidades entre as formulações primárias dos lazaristas e sua vivência praticada no interior do país, como fizemos no segundo capítulo. Nosso objetivo é compreender as discontinuidades impostas pelo tempo e pelas circunstâncias, que eram de muitas formas diferentes daquelas enfrentadas pelos primeiros congregados na Europa do século XVII. Aqui estenderemos ao máximo a noção de apropriação, formulada por Roger Chartier, ao tentar avaliar o modo como os lazaristas reliam e reinterpretavam seu ancestral corpus espiritual a fim de melhor adequar suas práticas a esse novo e desafiador ambiente.

Entre essas discontinuidades foi possível perceber que a empreitada missionária no Brasil estava eivada dos conflitos e paradigmas pelos quais passavam o catolicismo do século XIX, como por exemplo a ideia de se estabelecer uma civilização católica oposta à sociedade burguesa, vista por esses religiosos como tendo sido tomada pelo racionalismo, positivismo, liberalismo, iluminismo, maçonaria e protestantismo. Sendo assim, além de uma reforma introspectiva da piedade pessoal, a romanização foi um movimento de reação a determinado status, conforme pretendemos demonstrar.

Nesse capítulo também procuraremos compreender quais foram os limites enfrentados pelos missionários no Brasil na tentativa de descobrir se suas expectativas em relação a evangelização desses povos foram cumpridas. Conforme veremos, muito foi feito, mas muito ainda ficou por se fazer, visto que nessas terras os padres encontraram dificuldades com as quais sua vivência na Europa não os havia preparado.

Por fim, na tentativa de dar um tom de perspectiva a nossa análise, faremos uma breve comparação entre a ação vicentina e a redentorista, já que os padres da Congregação do Santíssimo Redentor foram os sucessores dos lazaristas já no período republicano.

Dessa forma, o objetivo de realizar esse estudo comparado atende a dois princípios: ao vislumbrar em qual cenário os redentoristas encontraram a diocese de Mariana, a partir da década de noventa do século XIX, teremos uma ideia dos progressos obtidos pelos lazaristas nos anos anteriores. Além disso, essa análise comparativa nos ajudará a perceber quais elementos da espiritualidade lazarista eram próprios da Congregação da Missão e quais estavam inseridos dentro da dinâmica de circulação comum de pensamentos apontada acima.

Limitamos nossa análise à diocese de Mariana, pois foi lá que os primeiros lazaristas se alojaram. Além do mais, é reconhecido que esse bispado ocupou um papel central no processo de Reforma da Igreja Católica no oitocentos, muito por causa do bispo dom Viçoso, figura já consagrada pelo clero brasileiro e pela academia como sendo um dos protagonistas desse processo⁴³. Contudo, o que buscaremos mostrar é que mesmo antes de Viçoso assumir a o trono episcopal ele e muitos outros coirmãos já trabalhavam na reformulação dos costumes, na promoção de uma civilização católica e na formação das novas autoridades eclesiásticas.

⁴³ AZZI, Riolando. *Op cit.* p. 31.

Capítulo I – “Uma religião que tivesse por claustro o mundo inteiro”

Conforme dissemos na introdução desse trabalho, entendemos que um estudo sobre a espiritualidade da Congregação da Missão deve, forçosamente, voltar-se para o momento da fundação. Essa observação mostra-se necessária visto que no século XIX os lazaristas em Minas Gerais atuaram tendo como base a apropriação e a releitura do corpus espiritual organizado pelos seus fundadores. Mapear, sistematizar e definir esse corpus é, no entanto, um desafio à parte. Somos cômicos da enormidade dessa tarefa e não é, de modo algum, nosso objetivo esgotar tal temática em tão poucas páginas. Sendo assim, nesse primeiro capítulo iremos procurar definir de forma sintética quais elementos espirituais marcaram de maneira mais acentuada a formação desse corpus.

Dizemos que esse é um desafio por si só intimidador, pois temos como parâmetro a bibliografia anteriormente produzida. Porém, nosso atual levantamento não detectou, até o presente momento, nenhum trabalho exclusivamente dedicado a compreensão da espiritualidade da Congregação nos parâmetros e pelas balizas teóricas que aqui nos propomos. Boa parte dos nossos interlocutores centram suas análises espirituais na figura personalista e psicológica de São Vicente de Paulo, dando pouca ou nenhuma atenção aos padres que ao redor dele trabalhavam para a ereção e estabelecimento de tal congregação. Cremos que isso assim o é, pois, a maior parte dos autores partem de um entendimento de espiritualidade diferente daquele pensado por Vauchez, nosso aporte teórico sobre o assunto. Devemos, todavia, fazer aqui uma ressalva a Alison Forrestal, que em sua recentíssima obra *Vincent de Paul, the Lazarist Mission, and French Catholic Reform* dedica parte de seu segundo capítulo a investigação do ethos e das práxis vicentinas sem, contudo, fugir completamente da ênfase personalista.

Essa análise, digamos biográfica, que acima apontamos, não atende às necessidades teórico metodológicas de nossa pesquisa. Conforme dissemos na introdução desse trabalho, optamos por uma análise retórica da formação e da divulgação do pensamento religioso, especialmente no que tange ao século XVII, e, por isso, não podemos aceitar como válidas as análises que partem do princípio de que os ideais espirituais formulados e sistematizados nos tempos da fundação sejam fruto exclusivo da psicologia de Vicente de Paulo. Assim, iremos primar aqui pela adoção do pressuposto de que esse corpus espiritual congregado foi formado

tendo como base a emulação de elementos que já circulavam de forma anônima na sociedade cristã da Idade Média e do Renascimento moderno.

Conforme dito anteriormente, essa não é uma tarefa fácil, haja a vista que não somente os trabalhos dedicados à análise espiritual vicentina são escassos, como também toda a historiografia da Congregação da Missão. Em seu clássico *Historia de la Congregación da la Mission*, José Herrera nos diz que até a produção de sua obra (em 1949), apenas dois ou três volumes haviam sido desenvolvidos com essa temática, sendo todos eles de autoria de padres franceses⁴⁴. De lá para cá esse cenário mudou com a publicação de obras como *Faalty and Fidelity: The Lazarists of Burbon France (1660 – 1736)* de Séan Alexander Smith, *Napoleon and the Lazarists* de John W. Carven e a já citada obra de Forrestal. Tais estudos dedicaram-se a análise de momentos específicos da história da Congregação na França e podem fornecer um diálogo enriquecedor com aqueles que desejam realizar pesquisas pontuais acerca de cada momento histórico vivido pela companhia.

Nossos objetivos, como dito, são menos ambiciosos para esse capítulo. Para realizar o intento de mapear e sistematizar tal corpus espiritual teremos que, necessariamente, recorrer à documentação produzida por Vicente de Paulo, a saber suas cartas, as conferências ministradas por ele e as *Regras ou Constituições Comuns da Congregação da Missão* que ele ajudou a redigir. Essa ida obrigatória a tais fontes deve-se pelo fato de muito pouco ter sido preservado do legado documental dos demais pioneiros lazaristas. Tal restrição, por sua vez, não acarreta necessariamente em uma análise personalista, uma vez que, como dissemos, os valores espirituais cultivados pelo indivíduo Vicente de Paulo eram, por sua vez, também provenientes do ambiente retórico de circulação anônima e impessoal de ideias. Além do mais, conforme demonstraremos no fim desse capítulo, a própria documentação tradicionalmente atribuída ao santo não estava isenta do sistema de produção coletiva, tão comum naquele período.

Feitas essas ponderações acerca da bibliografia, metodologia e fontes a serem utilizadas, cabe nessa pequena introdução explicar de forma sucinta o caminho que o leitor percorrerá em sua leitura. Em um primeiro momento daremos ênfase à descrição do cenário religioso europeu antes e durante o momento de formação dessa congregação religiosa, no século XVII. Entretanto, o objetivo aqui é não só fazer uma contextualização do momento estudado, mas também compreender como esse corpus espiritual lazarista foi formado, tendo sempre em

⁴⁴ HERRERA, Jose. C.M. *Historia de la congregacion de la mision*: Madrid: Editorial la Milagrosa, 1949. p. 6.

perspectiva a emulação de elementos que circulavam antes, durante e depois da reforma de Trento⁴⁵, momento chave para o catolicismo europeu.

Logo em seguida, partiremos para a definição daquilo que entendemos ser o alicerce espiritual da Congregação, a saber a aparente dicotomia entre a moral ascética claustral e a fé dinâmica e móvel das novas ordens missionárias, que naquele momento gozavam de um franco crescimento. Aqui damos destaque especial à Ordem de São Bruno, mais conhecido como a Ordem dos Cartuxos, visto por Vicente como a tipificação das espiritualidades recolhidas e a Companhia de Jesus, braço forte da Reforma Tridentina e a grande auctoritas dos vicentinos no que se refere as atividades missionárias. Além disso, faremos um contraponto entre a espiritualidade lazarista e a jansenista, que apesar de arquirrivais dos congregados contribuíram muito para a formação da identidade religiosa dos mesmos.

Para finalizar, dedicaremos uma parte inteira de nosso capítulo para a análise de um dos documentos mais importantes para a formação desse corpus espiritual a saber as *Regras ou Constituições Comuns da Congregação da Missão*. Tal documento, conforme procuraremos mostrar, sintetiza muito bem a ênfase dada a rígida organização claustral e missionário ao mesmo tempo. Essa documentação devido a seu caráter normativo desempenhou um papel doutrinador na modelação da espiritualidade congregada ao longo de sua existência, o que inclui o Brasil do século XIX. Podemos dizer, sem exageros, que as *Regras* compõem de forma física o que aqui temos chamado de corpus espiritual lazarista.

1.1. Os primórdios da Congregação da Missão e a reforma do clero francês

Quando foi reconhecida oficialmente pelo papa Urbano VIII, no ano de 1634, através da bula *Salvatoris Nostri*, a Congregação da Missão consolidava-se em um mundo marcado por profundas transformações. Quase cem anos antes, a cristandade católica voltava os olhos com atenção para a reunião conciliar ocorrida na cidade de Trento, que começara no ano de 1545. O concílio que daí surgiu foi sem sombra de dúvidas um importante acontecimento para aquilo que a historiografia consagraria depois como sendo a Reforma Católica, Reforma Tridentina ou

⁴⁵ O Concílio de Trento corrido entre os anos de 1545 e 1563 foi um dos mais importantes da história do catolicismo moderno, uma vez que de lá saíram as diretrizes que iriam alterar profundamente a religião católica no ocidente, bem como a relação dela com seus interlocutores.

Contra-Reforma⁴⁶. Ao contrário do que o senso comum e o termo Contra- Reforma muitas vezes possam sugerir, o movimento reformista que atingiu a Igreja Católica entre os séculos XVI, XVII e XVIII possui raízes muito mais profundas do que a simples reação ao protestantismo.

Em seu clássico *O catolicismo de Lutero a Voltaire*, Jean Delumeu estabelece aquilo que é praticamente um consenso entre os historiadores de nosso tempo. Segundo o autor, é possível falarmos de um ambiente de pré-reforma no qual muitos dos valores trazidos posteriormente pelo Concílio já estavam sendo fomentados⁴⁷. De acordo com ele, vários movimentos religiosos anteriores a 1545 foram responsáveis pela renovação da piedade católica, dentre esses o autor destaca a *Devotio Moderna*⁴⁸, sistematizada especialmente por Gerard Groot e os irmãos da vida comum⁴⁹. A mística católica, segundo Michel Mullett, foi uma importante base na qual nomes de destaque da Reforma Católica Tridentina erigiram sua espiritualidade. Nas palavras do autor:

A devoção do final da Idade Média, especialmente no Norte da Europa, também deu vida a associações religiosas, sobretudo de leigos, no mundo do dia-a-dia. Uma dessas associações foi a dos Irmãos da Vida Comum, fundada pelo sacerdote holandês do século XIV Gerard Croote. Por sua vez, os Irmãos deram origem a uma obra devocionária extremamente influente e poética, *A Imitação de Cristo* (entre cerca de 1390 e cerca de 1440). O movimento religioso encorajou ideias que procuravam satisfação na atividade reformista do século XVI. Pode-se traçar uma linha recta entre a religião pessoal expressa pelos Irmãos da Vida Comum, em obras como *A Imitação de Cristo*, e a fervorosa, emotiva “afectiva”, meditativa e ascética religião da Contra-Reforma. Assim, a devoção da Contra-Reforma exprimiu-se em obras que se podem comparar a *Imitação de Cristo*, tais como *Introdução à Vida Devota*, do bispo francês Francisco de Sales (1567 – 1622), *Caminho da Perfeição* e *Castelo Interior*, da mística espanhola Teresa de Ávila (1515 – 82), e até mesmo os *Exercícios Espirituais*, do espanhol e fundador dos Jesuítas, Inácio de Loiola (1491 – 1556)⁵⁰.

Mullett ainda vai mais além ao afirmar que ambas as reformas, a católica e a protestante, tinham na “reanimação cristã do final da Idade Média” suas origens⁵¹. Ainda de acordo com

⁴⁶ Apesar de utilizarmos os dois primeiros termos, entendemos que a Reforma Católica em si foi um fenômeno que transcendeu e antecedeu o próprio Concílio. Sendo assim, quando utilizarmos o termo Reforma Católica estaremos nos referindo a um acontecimento mais amplo que aquele que se desenrolou após o Concílio.

⁴⁷ DELUMEAU, Jean. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*: Barcelona: Nueva Clío, 1973. p. 3.

⁴⁸ De acordo com o autor, a *Devotio Moderna* pode ser vista como uma corrente religiosa que não focava na liturgia nem na vida monástica e sim em uma meditação construída e metódica. *Ibidem*. p. 4.

⁴⁹ *Ibidem*. p. 4.

⁵⁰ MULLETT, Michel. *A Contra-Reforma: e a Reforma Católica nos Princípios da Idade Moderna Europeia*. Lisboa: Gradiva, 1984. p. 15 – 16.

⁵¹ *Ibidem*. p. 13 – 14.

Delumeau uma das provas da renovação espiritual que estava em curso poderia ser vista claramente no fato de que “nunca se havia pregado tanto ao povo quanto no século XV”⁵². Conforme veremos na segunda parte desse mesmo capítulo, esse ímpeto missionário e devocional marcou profundamente os lazaristas, especialmente porque esses viam nos santos missionários do século XV e XVI suas duas principais auctoritas, tendo deles emulado diversos elementos.

Outro ponto importante destacado por Mullett, ainda sobre o período pré-Reforma, é a retomada de alguns pensadores da patrística, em especial santo Agostinho que começa a ganhar uma importância maior a partir do século XIV⁵³. O grande teólogo da patrística encontrou ampla circulação antes, durante e depois da Reforma Católica. Suas teses acerca da graça e do livre-arbítrio podem ser vistas tanto no lado católico como no protestante, damos um destaque especial aqui para João Calvino que em suas proposições emulou boa parte do pensamento agostiniano sobre esse tema.

Já entre os católicos, o agostinianismo se fez notar, especialmente, através do jansenismo, movimento religioso de extrema importância para a compreensão do catolicismo no século XVII. Conforme veremos mais adiante, o jansenismo foi um fenômeno crucial para a formação da espiritualidade lazarista, uma vez que jansenistas e congregados muitas vezes se colocaram em lados opostos do debate religioso durante a reforma do clero francês.

Ao analisarmos esse período pré-reformista, somos levados a constatar que o movimento de Reforma Católica foi um fenômeno de longa duração e não algo circunscrito especificamente as diretrizes propostas pelo Concílio de Trento. Essa constatação é ainda melhor embasada quando lembramos que o sistema retórico, no qual estavam inseridos os padres reformistas, privilegiava a longuíssima duração e circulação de tais ideais.

Feito esse panorama da espiritualidade pré-reformista, importa-nos agora analisar como essa mesma espiritualidade se desenvolveu ao longo da reforma após o Concílio de Trento, e como a Congregação da Missão participou desse progresso. Segundo Mullett, a espiritualidade tridentina pode ser compreendida por uma forte ênfase na ação ao invés da simples contemplação e oração⁵⁴. Durante as décadas que sucederam ao Concílio de Trento o catolicismo europeu viu ressurgir um ímpeto missionário de grandes proporções, para André

⁵² DELUMEAU, Jean. *Op cit.* p. 4.

⁵³ MULLETT, Michel. *Op cit.* p. 14.

⁵⁴ *Ibidem.* p. 20.

Vaucheze essa proatividade seria uma consequência do descongelamento dos claustros que havia começado após as Reformas Gregorianas⁵⁵. Essas missões seriam levadas adiante pelas novas ordens missionárias que começavam a surgir em toda a Europa católica.

Formados nos seminários diocesanos, agora tornados obrigatórios pelo Concílio⁵⁶, esses missionários tinham o duro dever de combater o crescente protestantismo e reformar os costumes das massas iletradas. Apesar das escolas nas catedrais terem sido uma realidade durante a Idade Média, os seminários diocesanos que surgiram pós Trento eram, na concepção de Mullet, algo bastante diferente. Para o autor, um dos grandes diferenciais dessas novas instituições era a preparação dos sacerdotes para a pregação de sermões⁵⁷, que foram essenciais nesse momento militante no qual se encontrava a Igreja.

Obviamente, o ímpeto missionário e a capacitação dos sacerdotes, peça chave no processo reformista⁵⁸, não ocorreu de forma isonômica em todos os lugares. Na França, o berço da Congregação, esses esforços só começaram a ser sentidos de forma mais efetiva a partir de meados do século XVII⁵⁹. Delumeau ilustra essa “defasagem” reformista francesa ao constatar que até 1664 as visitas pastorais estabelecidas pelo Concílio não eram plenamente praticadas na diocese de Paris⁶⁰.

Após o fim das Guerras de Religião (1562 – 1598)⁶¹, promulgada pelo Édito de Nantes, os esforços reformistas puderam finalmente começar de forma plena. Os huguenotes (calvinistas franceses) que respiravam aliviados após a paz estabelecida, logo viram os estandartes católicos espalharem-se por toda a sociedade da época. O clero romano havia conseguido fazer o que a força das armas não pôde, e com a revogação do Édito, em 1685, o catolicismo conquistava a soberania religiosa na França⁶². Delumeau identifica o período do reinado de Luís XIII (1610 – 1643) como o momento de florescimento daquilo que ele chamou

⁵⁵ VAUCHEZ, André. *Op cit.* p. 57.

⁵⁶ MULLETT, Miche. *Op cit.* p. 28.

⁵⁷ *Ibidem.* p. 28.

⁵⁸ *Ibidem.* p. 26.

⁵⁹ DELUMEAU, Jean. *Op cit.* p. 34.

⁶⁰ *Ibidem.* p. 34.

⁶¹ Durante a segunda metade do século XVI ocorreram uma série de conflitos no interior da França que ficaram conhecidos como Guerras de Religião. Esses embates tinham como plano de fundo as severas divergências religiosas, políticas e sociais entre católicos e protestantes que só foram parcialmente resolvidas com o Edito de Nantes em (1599)

⁶² MULLETT, Miche. *Op cit.* p. 50 – 51.

de “santidade heroica”⁶³. É justamente esse o momento de nascimento da Congregação da Missão.

Apesar de recentes estudos terem relativizado a hegemonia de Vicente de Paulo no processo de criação da Congregação⁶⁴, sua importância é inegável de modo que muitas vezes sua própria biografia se confunde com a história das primeiras décadas dessa companhia. Sendo assim, para melhor compreendermos o papel desempenhado pelos lazaristas, nas primeiras décadas da Reforma Católica na França, será necessário fazermos um pequeno percurso sobre a vida de Vicente e os esforços de criação de sua congregação missionária.

Nascido no ano de 1581, Vicente era filho de um casal de camponeses da pequena vila de Pouy na diocese de Dax. Apesar dos pais camponeses a família de Vicente era moderadamente bem inserida na sociedade da época⁶⁵ e suas posses permitiram que o pequeno De Paulo tivesse sua primeira instrução com os padres franciscanos em Dax e estudasse teologia posteriormente em Tolosa⁶⁶. Em 1610, Vicente de Paulo, já reconhecido em sua terra natal, tornava-se capelão da rainha da França, Margarida de Valois o que lhe auxiliou muito em seu crescimento ministerial posterior. No ano de 1612, toma posse da capela de Clichy onde segundo André Dodin “enriquece a igreja com belos ornamentos [...], erige a Confraria do Rosário, reúne alguns candidatos ao sacerdócio, catequiza pequenos e grandes”⁶⁷. O bom trabalho realizado em Clichy não durou muito, pois no ano seguinte, mediado pelo eminente cardeal francês Pierre Bérulle (o qual será de fundamental importância para a formação da espiritualidade lazarista⁶⁸), Vicente começou a trabalhar como preceptor da proeminente família dos Gondi, mais especificamente na casa de Filipe Emanuel, general das Galeras do rei.

Porém, o ministério de preceptor nas casas das grandes famílias estava para mudar quando no ano de 1617, ao ser chamado para confessar um velho camponês a beira da morte no vilarejo de Gannes, em Folleville, Vicente acabou descobrindo aquela que seria a sua vocação. Sobre esse acontecimento Pierre Collet conta:

⁶³ DELUMEAU, Jean. *Op cit.* p. 34.

⁶⁴ O maior exemplo disso é, com certeza, Alison Forrestal em sua já citada obra *Vincent de Paul: the lazarists mission and the french catholic reform*.

⁶⁵ GUILLAUME, Marie-Joelle. *São Vicente de Paulo: uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2015. p. 17 – 22.

⁶⁶ Entre o término de seus estudos em Tolosa e início de seu ministério junto a rainha Margarida de Valois ocorre um evento muito conhecido entre os biógrafos de São Vicente: o seu cativeiro na Barbária (atual Líbia). Esse evento, entretanto, não nos interessa aqui, uma vez que nosso objetivo não é fazer uma biografia do santo fundador e sim compreender os acontecimentos que levaram a criação da Congregação.

⁶⁷ DODIN, André. *Op cit.* p. 17.

⁶⁸ FORRESTAL, Alison. *Vincent de Paul, the Lazarist Mission, and French Catholic Reform*. New York: Oxford University Press, 2017. p. 5.

Un día que estaba con la Señora Generala en el Castillo de Folleville, Diócesis de Amiens, vinieron a pedirle que fuera a Gannes, pueblecito alejado de Folleville un par de leguas. Se trataba de confesar a un campesino gravemente enfermo; y que había dicho que moriría contiendo si tuviera la suerte de abrirse a nuestro Santo Sacerdote. Vicente no tardó en llegar allí. Los vecinos del moribundo le hablaron muy bien del moribundo, y efectivamente había vivido siempre con la reputación de un gran hombre de bien. Dios que ve los corazones no juzgaba como los hombres que sólo ven las apariencias. El desdichado campesino tenía la conciencia cargada de varios pecados mortales, que una falsa vergüenza le había impedido siempre descubrir. El Santo habiendo comenzado a escucharle tuvo la idea de llevarle a hacer una Confesión general. Este pensamiento venía de Dios. El enfermo animado por la dulzura con la que su nuevo Director le trataba, hizo un esfuerzo; le descubrió sus miserias secretas que nunca había tenido la fuerza de descubrir a nadie. Esta rectitud tan necesaria en un hombre que estaba pronto a caer en las manos de Dios fue seguida de un consuelo que no se puede explicar. El penitente se vio descargado de un peso enorme que le abrumaba desde hacía varios años. Lo que hubo de particular es que pasó de un extremo al otro, y que durante tres días que vivió después, hizo varias veces una especie de Confesión pública de sus desórdenes que había suprimido durante tanto tiempo en el Tribunal mismo de la Penitencia⁶⁹.

Após esse episódio, Vicente teria se convencido da necessidade de se dedicar a pregar e a confessar os habitantes do campo, que segundo ele, estavam em perigo de perder as suas almas devido a ignorância de seu real estado. Esse episódio foi tão marcante que biógrafos, como Ildeu Pinto Coelho, costumam consagrar essa data, bem como os sermões e missões que derivaram desse acontecimento, como o momento de criação da Congregação da Missão⁷⁰. Se a data específica desse acontecimento marcou o início daquilo que mais tarde seria a Congregação, tal fato não é de nosso interesse, deixamos, portanto, essa questão para seus biógrafos.

Interessa-nos saber, no entanto, que desde seu princípio as constituições lazaristas valorizaram a pregação e confissão das populações campestinas da França. De acordo com

⁶⁹ “Um dia quando estava com a Senhora General no Castelo de Folleville, Diocese Amiens, vieram a pedir-lhe que fosse a Gannes, povoado distante de Folleville um par de léguas. Se tratava de confessar um campesino gravemente enfermo; e que havia dito que morreria contente se tivesse a sorte de abrir-se a nosso Santo Sacerdote. Vicente não tardou em chegar ali. Os vizinhos do moribundo falaram muito bem do moribundo, e efetivamente havia vivido sempre com a reputação de um grande homem de bem. Deus que vê os corações não julgava como os homens que só veem as aparências. O miserável campesino tinha a consciência carregada de vários pecados mortais, que uma falsa vergonha lhe havia impedido sempre descobrir. O Santo havendo começado a escutar teve a ideia de levar-lhe a fazer uma Confissão geral. Este pensamento vinha de Deus. O enfermo animado pela doçura com a que seu novo Diretor lhe tratava, fez um esforço; lhe descobriu suas misérias secretas que nunca haviam tido a força de descobrir a ninguém. Esta retitude tão necessária em um homem que estava a ponto de cair nas mãos de Deus foi seguida de um consolo que não se podia explicar. O penitente se viu descarregado de um peso enorme que lhe oprimia desde a vários anos. O que houve de particular é que passou de um extremo ao outro, e que durante três dias que viveu depois, fez várias vezes uma espécie de Confissão pública de suas desordens que haviam suprimido durante tanto tempo no Tribunal da Penitência”. COLLET, Pedro C.M. *Vida de San Vicente de Paúl, fundador de la Congregación de la misión y de las hijas de la caridad*. Traducción del P. Máximo Agustín C.M. Modern Spanish Edition. Barakalo, 2008. p. 35.

⁷⁰ COELHO, Pe. Ildeu Pinto. *São Vicente de Paulo uma voz de ontem para hoje*. Petrópolis, Editora Vozes Ltda. 2000. p. 122.

Forrestal, a prática das missões populares já estava em franco processo de expansão na nesse reino graças aos trabalhos realizados pela Liga Antiprotestante⁷¹. Isso nos permite questionar se o evento da confissão do camponês foi de fato o grande motivador da atividade missionária vicentina ou se ele apenas estava embarcando em uma atividade de relevância e expansão no contexto da reforma do clero francês.

Seja como for, esse momento marcou o início das atividades missionárias vicentinas que logo foram organizadas e sistematizadas. Já no ano de 1624, a crescente obra missionária galgava novos patamares. No dia 1º de março Vicente recebeu em Paris o título de reitor do colégio dos *Bons Enfants*, após ter se tornado bacharel em direito canônico⁷², a partir desse momento o disperso esforço missionário desempenhado por ele até então poderia fixar residências físicas.

No ano de 1625, Filipe Emanuel de Gondi doou à Vicente a soma de 45.000 escudos para assim fundar oficialmente a companhia que logo recebeu a aprovação episcopal. A aprovação papal no enteando demoraria mais alguns anos só vindo a se concretizar em 1634 graças as constantes intercessões de Antônio Portail, delegado apostólico e braço direito de Vicente em Roma⁷³.

Definitivamente estabelecida, a Congregação experimentou um franco processo de crescimento. Até a morte de Vicente de Paulo, em 1660, os lazaristas já possuíam inúmeras casas na França e em outros países como a Polônia, Barbária, Madagascar, Escócia, além de terem se estabelecido em Roma e até em Quebec, no atual Canadá. Por onde passavam os lazaristas atuavam especialmente na reevangelização e na reforma dos costumes.

Já as missões evangelizadoras para além da Europa tinham um objetivo estratégico crucial. As guerras de religião entre católicos e protestantes e o avanço rápido dos mesmos nos países nórdicos, além da Alemanha e Inglaterra, fizeram muitos nos tempos de Vicente acreditar que o catolicismo na Europa estava com os dias contados, conforme ele mesmo disse em uma carta enviada em 1647 a Jean Dehorgny, Superior da Congregação da Missão em Roma:

Quem nos garantirá que Deus, no momento, não está nos chamando para a Pérsia? Importa não ficar especulando que nossas Casas não estão completas; com efeito, as mais bem providas não produzem mais fruto. Pelo contrário, não temos ocasião de crer até mesmo de temer que Deus abandone a Europa à mercê das heresias que combatem a Igreja desde há um século, que fizeram tanta devastação, e que a reduziram a um pequeno ponto? E por acréscimo de infelicidade, o que sobra parece exposto à divisão, em razão de opiniões novas que polulam a cada dia. Quem sabe,

⁷¹ FORRESTAL, Alisson. *Op cit.* p. 6.

⁷² DODIN, André. *Op cit.* p. 25.

⁷³ HERRERA, Jose. *Op cit.* p. 21.

digo eu, não queria Deus transferir a mesma Igreja para as regiões dos infiéis, os quais, talvez, conservem no coração mais inocência nos costumes do que acontece com a maior parte dos cristãos, que nada têm menos a peito do que os santos mistérios de nossa religião?⁷⁴

A expansão protestante era apenas um dos problemas que Igreja enfrentava naquele momento. Como o próprio Vicente declarou; “o que sobra” da Igreja, parecia “exposto à divisão, em razão de opiniões novas que pululam a cada dia”, aqui provavelmente ele se referia ao jansenismo, corrente rigorista que ganhava força no seio da Igreja Católica causando divisões entre os eclesiásticos.

Se o objetivo das missões ultraeuropeias era o de assegurar uma migração da Igreja para novos continentes, as missões em países já católicos tinham outros objetivos. A população de países como a França, Itália e Polônia, apesar de extrema ignorância em aspectos fundamentais do dogma católico, conforme o fundador da Congregação exaustivamente acusou, eram, em sua maioria, cristãos católicos. Dessa forma, as missões nessas terras tinham como objetivo a moralização e a instrução dos fiéis conforme foi relatado nas cartas trocadas entre Vicente e seus missionários.

Em uma carta enviada ao Superior por um eclesiástico não identificado, vemos o relato de como a Congregação costumava trabalhar e quais eram os resultados que aqueles padres almejavam alcançar:

Entre as pessoas que fizeram sua confissão geral posso afirmar-vos que havia mais de 1500 que jamais tinham feito uma boa confissão. Além disso, a maior parte tinha permanecido na miséria de enormes pecados, durante dez, vinte e trinta anos, os quais declararam singelamente que nunca teriam confessado a seus pastores e confessores. A ignorância era grande. Mas ainda maior a malícia. A vergonha que tinham de declarar seus pecados chegava a tal ponto que alguns deles não se decidiam a expô-los, nem mesmo nas confissões gerais feitas aos missionários. Mas afinal, tocados vivamente pelo que ouviram nos sermões e nos catecismos, acabavam se rendendo, e revelando com sinceridade suas faltas, com gemidos e lágrimas.⁷⁵

Assim como foi na confissão do camponês de Ganes, o objetivo dos padres da missão parece ter sido sempre o cuidado com os campesinos. A confissão, realização dos sacramentos, e a instrução desse povo eram os grandes objetivos daqueles congregados que evangelizavam

⁷⁴ VICENTE DE PAULO, Santo. *Obras completas São Vicente de Paulo: correspondências, colóquios, documentos*, tomo III. Organizado por Pierre Coste; tradução de Getúlio Mota Grossi. Belo Horizonte: Editora o Lutador, 2014. p. 191.

⁷⁵ VICENTE DE PAULO, Santo. *Obras completas São Vicente de Paulo: correspondências, colóquios, documentos*, tomo II. Organizado por Pierre Coste; tradução de Getúlio Mota Grossi. Belo Horizonte: Editora o Lutador, 2013. p. 60.

em países católicos, esse imperativo estava inclusive explicitado nas *Regras Comuns da Congregação da Missão*, que analisaremos detalhadamente em um tópico específico neste capítulo.

Em uma carta enviada a Vicente de Paulo no ano de 1651, por um bispo não identificado, vemos o relato de um problema recorrente enfrentado pelos missionários. Na fala do próprio bispo, em sua diocese “a maior parte dos que são católicos o são apenas de nome e porque seus pais o eram, e não por saberem o que é mesmo ser católico”⁷⁶. Em uma época em que o analfabetismo era regra e onde a informação ainda circulava com grande dificuldade, o desconhecimento por parte da população campestre dos elaborados dogmas católicos, como a trindade e a encarnação⁷⁷, não nos deveria parecer estranho.

O trabalho de moralização e de instrução realizado pela Congregação da Missão, começou a ser reconhecido ainda durante a vida de seu fundador. No ano de 1651, portanto 25 anos após a sua fundação, os lazaristas foram elogiados por um proeminente religioso francês, o cardeal Bernardino Spada, núncio da França e bispo da diocese de Albano, graças a seu excelente trabalho realizado naquela diocese. Em sua carta o cardeal se dirigiu ao fundador da Congregação nas seguintes palavras:

O Instituto da Congregação da Missão, de que sois o Fundador e Superior, adquire, todos os dias, cada vez mais crédito e reputação, por estas regiões. Dele recebi grande serviço, em minha cidade e em toda a diocese de Albano, onde vi frutos extraordinários no meio desses povos, para os quais esses bons padres trabalharam com tanta aplicação, caridade, desinteresse e prudência, que cada pessoa ficou extremamente edificada. Cabe-me agradecer-vos por isso, como faço, assegurando-vos que nisso experimento um sentimento muito particular e que não deixarei de publica-lo, para o bem e propagação desse santo Instituto, todas as vezes que se apresentar a ocasião⁷⁸.

⁷⁶ VICENTE DE PAULO, Santo. *Obras completas São Vicente de Paulo: correspondências, colóquios, documentos*, tomo II. Organizado por Pierre Coste; tradução de Getúlio Mota Grossi. Belo Horizonte: Editora o Lutador, 2015. p. 332.

⁷⁷ Em uma carta enviada a Francisco du Coudray, padre da Missão em Roma, Vicente de Paula teria dito o seguinte: “Uma grande personagem, de doutrina e piedade, me dizia ontem que era da opinião de Santo Tomás: quem ignora o mistério da Trindade e o da Encarnação, se morrer neste estado, morre em estado de condenação. Sustenta que isso é da base da doutrina Cristã. Ora, isso me tocou tão profundamente e ainda me toca de tal modo que receio ser eu mesmo condenado, por não estar incessantemente ocupado na instrução do povo pobre. Que motivo de compaixão!” VICENTE DE PAULO, Santo. *Obras completas São Vicente de Paulo: correspondências, colóquios, documentos*, tomo I. Organizado por Pierre Coste; tradução de Getúlio Mota Grossi. Belo Horizonte: Editora o Lutador, 2012. p. 135. Em várias outras cartas Vicente se mostra inclinado ao pensamento de São Tomás, uma vez que somente a possibilidade de o santo estar certo já constituía em um motivo para que se pregasse as missões a fim de resgatar a população campestre desse estado.

⁷⁸ VICENTE DE PAULO, Santo. *Obras completas São Vicente de Paulo: correspondências, colóquios, documentos*, tomo IV. Organizado por Pierre Coste; tradução de Getúlio Mota Grossi. Belo Horizonte: Editora o Lutador, 2015. p. 204.

Em outra carta congratulando o trabalho realizado pela Congregação, o bispo de Montauban, Anne de Murviel, além de elogiar a prática missionária, descreveu o resultado e os objetivos alcançados pelos padres da missão:

Os padres da Missão são muito necessários nessa diocese. Com efeito, nos lugares onde antes trabalharam, não se encontra mais feiticeiro algum, nem feiticeira. É o furto dos catecismos e das confissões gerias por toda parte. Colocam o povo em tão bom estado que o diabo não os pode iludir com sortilégios, como faz com aqueles que se aviltam na ignorância⁷⁹.

Essa carta nos mostra uma faceta importante da espiritualidade desenvolvida pelos primeiros lazaristas. As práticas de confissão e instrução, além do combate a considerada heresia protestante e a feitiçaria, transformaram a Congregação da Missão em uma das mais importantes ordens reformadoras pós Concílio de Trento na França. Essas atividades enquadram-se perfeitamente no cenário de expansão da elite católica sobre os “artesãos e camponeses” da qual nos fala Peter Burke⁸⁰. Ainda segundo o autor, juntamente com os livros, estradas e melhorias nos meios de comunicação, as congregações católicas tiveram um crucial papel nesse processo de expansão⁸¹.

Dentre as comunidades religiosas que atuaram na França do século XVII e XVIII, a bibliografia especializada é prolífica em destacar a importância das atividades realizadas pela Congregação da Missão. Jean Delumeau nos lembra que antes da criação do primeiro seminário diocesano de Paris, em 1696, a formação do sacerdócio ficava a cargo de instituições como São Lázaro e o colégio dos *Bons Enfants* administrados pelos lazaristas⁸². De fato, de acordo com o mesmo autor, até antes da Revolução Francesa no século XVIII os lazaristas, seguidos atrás pela companhia de São Sulpício, detinham o monopólio das instituições formadoras do clero⁸³. Como veremos a diante, os encargos educacionais muitas vezes concorriam com as atividades missionárias, porém, foi através delas que os lazaristas puderam crescer com tanto vigor.

Apesar dos esforços vicentinos, tanto em missões como na formação seminarística sacerdotal, a Reforma Católica na França encontrou sérios obstáculos e muito mais ainda ficou por se fazer⁸⁴. Michel Mullett destaca que em muitas regiões da Europa as “crenças ancestrais

⁷⁹VICENTE DE PAULO, Santo. *Obras completas São Vicente de Paulo: correspondências, colóquios, documentos*, tomo II. p. 499.

⁸⁰BURKE, Peter. *Cultura popular a Idade Moderna: Europa 1500 – 1800*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 281.

⁸¹*Ibidem*. p. 281 – 313.

⁸²DELUMEAU, Jean. *Op cit.* p. 34 – 35.

⁸³*Ibidem*. p. 40.

⁸⁴MULLETT, Miche. *Op cit.* p. 46.

ainda sobreviviam fortemente”⁸⁵, Peter Burke parece apontar para a mesma direção⁸⁶. Apesar de reconhecer a dificuldade de se analisar o alcance da Reforma, devido a suas limitações documentais⁸⁷, Jean Delumeau (ao citar Gabriel Le Bras) reconhece que não se pode falar de descristianização frente ao iluminismo do século XVIII, uma vez que essas populações não haviam sido plenamente cristianizadas⁸⁸.

Optamos por fazer esse modesto balanço historiográfico dos limites da Reforma Católica não para dar um veredito sobre o tema, muito menos para realizar um juízo de valor acerca das obras missionárias lazaristas, pois tais intentos excederiam as capacidades desse trabalho. Sendo assim, nosso objetivo é demonstrar que apesar de massivo, o esforço reformador europeu (de acordo com a historiografia aqui apresentada) encontrou seus limites. Devemos também ter em mente que esse dado nos ajudará a compreender também o cenário da Reforma Católica em Minas Gerais do século XIX, que ressalvada as limitações do hiato temporal, guardou muitas semelhanças com o fenômeno reformista europeu.

Feito esse balanço histórico acerca do surgimento da Congregação da Missão e do cenário religioso que o cercou e antecedeu, faz-se necessário em um segundo momento compreender como o corpus espiritual lazarista foi formado, uma vez que as ações desses missionários eram determinadas pela forma como eles construíram sua cosmovisão de mundo e da fé.

1.2. Do claustro para as aldeias: aspectos da espiritualidade lazarista

Conforme frisamos anteriormente, realizar uma análise da espiritualidade lazarista é um desafio à parte. Qualquer estudo dedicado a compreensão desse tema terá que passar necessariamente pela figura de Vicente, não como um sujeito psicologizado, mas sim como um catalizador dos ideais espirituais que circulavam de forma impessoal e anônimas no ambiente retórico/teológico religioso europeu. Sendo assim, nossa análise documental irá encarar a figura de Vicente de Paulo não como um autor romântico, cujas obras estão eivadas de seus sentimentos interiores, mas como um *persona* aos moldes clássicos greco-romanos anteriores ao paradigma autoral.

⁸⁵ MULLETT, Miche. *Op cit.* p. 47.

⁸⁶ BURKE, Peter. *Op cit.* p. 314.

⁸⁷ DELUMEAU, Jean. *Op cit.* p.276.

⁸⁸ *Ibidem.* p. 277.

Dessa forma, ao analisarmos a documentação deixada pelo santo⁸⁹, procuramos detectar quais temas foram mais abordados e como eles dialogavam com as demais correntes espirituais da época. Esse esforço surgiu como uma necessidade de ir mais a fundo nos matizes do pensamento religioso lazarista, rejeitando formulações simples como a de Ildeu Pinto Coelho, que associou Vicente à Escola Sacerdotal Francesa⁹⁰ do Século XVII⁹¹. Por mais acertada que seja essa afirmação, ela não dá conta de explicar a complexidade por detrás da sistematização do corpus espiritual congregado, e é com o intuito de suprir essa necessidade que a presente parte do capítulo foi elaborada.

Para uma melhor compreensão do leitor, decidimos dividir esse tema em três grandes tópicos que entendemos serem os mais relevantes na formação espiritual lazarista. Tais temas são: 1) a disciplina interna rígida dentro das casas lazaristas, uma clara emulação das ordens cenobitas pré e pós Reformas Gregorianas; 2) a vocação missionária, típica do momento militante pelo qual passava o catolicismo europeu do século XVII; e 3) o rigorismo moral, que nos permite traçar um diálogo com o jansenismo, movimento religioso que ficou conhecido como o arquirrival dos jesuítas e lazaristas.

Assim como ocorreu com a Reforma Católica de Trento, as raízes da espiritualidade lazarista remontam a elementos da Idade Média. Como dissemos anteriormente, o catolicismo do século XII e XIII, especialmente, estava passando por uma série de mudanças advindas de transformações sociais, políticas, econômicas e culturais.

André Vauchez em sua obra *A espiritualidade da Idade Média Ocidental* destaca que uma das grandes mudanças que estavam em curso naquele período dizia respeito a forma como a cristandade entendeu, desde a Idade Média, a noção de santificação e serviço cristão. Segundo o autor, durante os séculos X e XI a cristandade passou por uma profunda crise de secularização tal crise, entretanto, não atingiu os mosteiros e as ordens monacais⁹². Devido a isso gestou-se

⁸⁹ Entre esses documentos encontram-se cartas e conferências escritas por Vicente e publicadas atualmente pela Editora O Lutador de Belo Horizonte. Além disso, utilizamos uma cópia encontrada nos arquivos do Colégio do Caraça das *Regras ou Constituições Comuns da Congregação da Missão* livro de regras escrito por Vicente e seus colaboradores. Tanto nas *Regras* quanto nas cartas fizemos sempre uma análise comparada entre a versão que dispomos e outras versões em outros idiomas para assim poder ter uma melhor segurança obre o texto.

⁹⁰ Esta escola foi criada pelo já citado cardeal Pierre Bérulle e contou com importantes nomes da teologia francesa da época, como Francisco de Sales. De acordo com Danilo Mondoni, essa corrente teológica tinha como seu fundamento a figura evangélica e concentrou-se na reforma e formação do clero. In: MONDONI, Danilo. *Teologia da espiritualidade cristã*. 2^o ed. Edições Loyola: São Paulo, 2002. p. 63-66.

⁹¹ COELHO, Pe. Ildeu Pinto. *Op cit.* p. 35.

⁹² VAUCHEZ, André. *Op cit.* p. 32.

uma cultura religiosa que entendia a vida nos claustros como sendo superior a todas as outras formas religiosas, especialmente a secular⁹³.

Essa espiritualidade que via no claustro o legítimo modo de vida cristão, trouxe consigo inevitavelmente o desprezo do mundo exterior conhecido por *contemptus mundi*. Tais religiosos concentravam suas leituras no Antigo Testamento e em Santo Agostinho, considerado arauto dessa espiritualidade que via no pecado original a explicação da vida e do dever cristão⁹⁴. Para esses religiosos a prática constante da liturgia e do isolamento era tão importante que garantia a salvação do crente a ponto de muitos considerarem a entrada no claustro como sendo igual ou mais importante que o batismo⁹⁵. Para aqueles que se isolavam do mundo a crença na prática ascética e reclusa pode ter sido classificada até mesmo como triunfalista⁹⁶.

Grande parte de todo esse sistema, contudo, estava prestes a ruir uma vez que nas palavras do próprio Vauchez “a espiritualidade centrada no combate do homem contra si mesmo, resultava naturalmente em uma religião das obras, pois os fiéis só podiam esperar deter a cólera do Deus-Juiz multiplicando as práticas de devoção e caridade”⁹⁷. A própria espiritualidade centrada na batalha espiritual e na oposição entre santidade e mundo ou corpo e alma, acabou por tornar a fé contemplativa dos mosteiros em uma forma religiosa não mais vista como essencial.

Incentivadas pelas Reformas Gregorianas, pelas iniciativas escatológicas⁹⁸ e pelas mudanças sociais ocorridas dentro do feudalismo, a Igreja da baixa Idade Média viu ressurgir no seio da cristandade a valorização das obras de caridade e missionárias⁹⁹. Os padres que antes se fechavam nos claustros fugindo do mundo, agora constatavam ser “preciso tomar-lhe a frente”¹⁰⁰, enquanto ocorria a desvalorização do estilo de vida contemplativo e do apreço pelo Antigo Testamento crescia o missionarismo, o assistencialismo e a valorização dos textos evangélicos¹⁰¹. O papel desempenhado pelo “Cristo nu” na espiritualidade que emergia no

⁹³ VAUCHEZ, André. *Op cit.* p. 33.

⁹⁴ *Ibidem.* p. 39 – 42.

⁹⁵ *Ibidem.* p. 41.

⁹⁶ Segundo o autor, para aqueles que já praticavam a reclusão, noções como a de resgate e até mesmo pecado eram colocadas em segundo plano quando comparadas a prática de contemplação da glória divina. *Ibidem.* p. 40.

⁹⁷ *Ibidem.* p. 54.

⁹⁸ A escatologia, dentro do dogma cristão, trata do desfecho final da história humana através da implantação do juízo divino e da volta de Jesus, que iria estabelecer seu Reino eterno. A expectativa desses acontecimentos se tornou mais frequente durante os períodos que compreendem as Reformas Gregorianas e a Reforma de Trento.

⁹⁹ *Ibidem.* p. 57.

¹⁰⁰ *Ibidem.* p. 59.

¹⁰¹ *Ibidem.* p. 39 e 72.

século XII¹⁰² juntamente com o crescimento das ordens mendicantes que o seguiam são uma marca desse período.

De acordo com Jean Delumeau, os seis anos entre 1210 e 1215 marcaram “uma cesura capital na história da cristandade”, nesse período foram criados os franciscanos (ordem mendicante muito bem alinhada a nascente espiritualidade), os dominicanos e ocorreu o IV Concílio de Latrão¹⁰³. Porém, ao constatar isso o autor não estava focado especificamente na passagem da espiritualidade dos claustros para a espiritualidade assistencialista e missionária. Segundo Delumeau, os anos e até mesmo os séculos que se seguiram a esse período foram marcados por um transbordamento da moral rigorista dos claustros para o restante da sociedade da época¹⁰⁴, em suas palavras:

Durante muitos séculos, na Igreja Católica, a respeito da *fuga mundi*, da vergonha e do medo de si mesmo, não se dirá mais do que aquilo que já tinham escrito Santo Agostinho, os padres no deserto e os religiosos do século 10^o-13^o. Mas é importante sublinhar agora a longa posteridade de um discurso homogêneo, insistentemente retomado. E devemos, sobretudo, pôr em relevo a grande novidade que será a difusão desmedida de uma culpabilização e de uma ética que se poderia julgar destinada apenas a uma restrita elite de ascetas heroicos¹⁰⁵

Sendo assim, apesar de a espiritualidade reclusa e contemplativa estar entrando cada vez mais em desuso, o desprezo pelo mundo continuou em voga até o século XVIII (certamente a percepção desse conceito se alterou durante essa longa duração, mas não cabe, nesse momento, uma análise aprofundada dessas alterações). Para Delumeau, a obra *Imitação de Cristo*, provavelmente escrita por Thomas Kempis (velho conhecido dos seminários lazaristas), no século XV, foi uma das grandes responsáveis por levar o *contemptus mundi* para o grande público¹⁰⁶.

Ao contrário dos monges na alta Idade Média, que viam um certo triunfalismo na segura reclusão dos claustros¹⁰⁷, entre séculos XIII ao XVII, viu-se surgir, especialmente, as pregações

¹⁰² VAUCHEZ, André. *Op cit.* p. 73 – 74.

¹⁰³ DELUMEAU, Jean. *Op cit.* p. 377.

¹⁰⁴ *Ibidem.* p. 37, 45 e 100.

¹⁰⁵ *Ibidem.* p. 37.

¹⁰⁶ *Ibidem.* p. 46.

¹⁰⁷ VAUCHEZ, André. *Op cit.* p. 40.

acerca das massas de perdição¹⁰⁸ e da superculpabilização¹⁰⁹. De acordo com o autor, o início dessa “ofensiva” culpabilizadora teve início justamente no século XIII momento em que, de acordo com Vauchez, ocorria a intensificação das pregações evangélicas. Aliás, é de se notar que o *contemptus mundi* sempre esteve presente na pregação franciscana¹¹⁰, apesar de essa ordem marcar o início do declínio da espiritualidade monacal, o que nos mostra que o desprezo pelo mundo se adaptou bem à pregação evangélica e dela tirou força.

Com o Concílio de Trento (1545 – 1563), já no renascimento, esse tipo de pregação ganhou ainda mais força¹¹¹ com os padres reformados dando ênfase ao combate e a culpabilização dos pecados, especialmente os sexuais¹¹². Segundo o autor, foi justamente sobre os responsáveis pela propagação da Reforma Católica que decaiu mais pesadamente a “doença do escrúpulo”¹¹³.

Ainda sobre o renascimento, Delumeau nos adverte contra uma concepção demasiada otimista sobre esse período, segundo ele:

A palavra “humanismo”, à qual sempre tivemos o hábito de dar uma coloração otimista, frequentemente nos esconde muitas coisas sobre a Renascença, que foi mais sensível à tristeza da vida e mais severa sobre a humanidade que geralmente se pensa¹¹⁴

Quando falamos em humanismo renascentista, devemos lembrar que essa época foi marcada por uma concepção teológica que via o ser humano como o grande responsável pela queda e pela pecaminosidade no mundo. Em uma linha argumentativa muito parecida Robert Muchembled, em *Uma história do Diabo*, nos diz que essa visão pessimista a respeito da humanidade derivava de uma visão antropocêntrica, porém, não nos moldes do otimismo de Erasmo, e sim à maneira de Lutero¹¹⁵. E por que não também a maneira pessimista de João Calvino e sua predestinação, ou de Jansênio e seu agostinianismo, ou até conforme veremos adiante, do pessimismo de Vicente de Paulo e seus lazaristas? Como não poderia deixar de ser

¹⁰⁸ *Ibidem.* p. 537 - 543.

¹⁰⁹ O autor define como superculpabilização aquela pregação que se concentra mais na culpa e condenação em detrimento do perdão, uma vez que esse também é um elemento central da fé cristã. *Ibidem.* p. 15 e 548.

¹¹⁰ DELUMEUA, Jean. *Op cit.* p. 166.

¹¹¹ *Ibidem.* p. 362.

¹¹² *Ibidem.* p. 404.

¹¹³ *Ibidem.* p. 613.

¹¹⁴ *Ibidem.* p. 265.

¹¹⁵ MUCHEMBLE, Robert. *Uma história do diabo: séculos XII – XX*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001. p. 144.

a Congregação da Missão não ficou alheia a todos esses acontecimentos, ao analisar a documentação foi possível perceber como os lazaristas dialogavam com muitos desses elementos.

Um dos grandes expoentes desse momento de transição foi a ordem dos Cartuxos. Criada por São Bruno, em 1048, essa comunidade religiosa emulava noções do cenobitismo¹¹⁶ e do eremitismo¹¹⁷ conciliando os dois elementos de forma relativamente bem-sucedida¹¹⁸. Assim como era próprio do eretismo ocidental, os cartuxos reuniam-se em pequenas comunidades onde eram realizados exercícios e atividades religiosas contemplativas¹¹⁹. Segundo Delumeau os cartuxos foram uma das poucas ordens que se mantiveram fiéis aos seus estatutos diante das mudanças, que se abatiam sobre o cenário europeu¹²⁰.

Entre 1121 e 1130 o quinto prior da cartuxa Guiges I redigiu os *Costumes de Cartuxa* descritos por Vauchez da seguinte forma:

Sua Rega, redigida por volta de 1130, pelo Abade Guiges, enfatizava o silêncio perpétuo, a abstenção quase completa de carne e a divisão do tempo entre o trabalho manual e a oração pessoal. A vida do cartuxo se desenvolve numa pequena casa individual cercada por um jardim, e as práticas comunitárias se reduzem à vida litúrgica e a algumas trocas¹²¹.

Das ordens monacais da Alta Idade Média os cartuxos traziam a rejeição ao mundo e a fuga do mesmo¹²². No entanto, seguindo a vocação proativa desse “novo” cristianismo que despontava os cartuxos, ao contrário dos monges, eram responsáveis pela sua própria subsistência, recebiam hóspedes e rezavam pela humanidade¹²³.

Ressaltamos a ordem dos cartuxos pois esses ocuparam um importante papel na construção da espiritualidade lazaristas, tanto na reprodução de alguns elementos

¹¹⁶ O cenobitismo é um tipo de monasticismo que prega a vida retirada e isolada, assim como o eremitismo, foi muito comum nos primeiros séculos da era cristã.

¹¹⁷ O termo eremita vem do latim *eremus* que significa vazio. Os eremitas são geralmente religiosos que abandonam os bens materiais e a companhia de outras pessoas para viver uma vida isolada e contemplativa. Essa prática foi muito comum nos primeiros séculos do cristianismo e em determinados momentos da Idade Média.

¹¹⁸ NABERT, Nathalie. Cartuxos in: VAUCHEZ, André. *Cristianismo: dicionário dos tempos, dos lugares e das figuras*. Trad: Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. p. 72.

¹¹⁹ *Ibidem*. p. 72.

¹²⁰ DELUMEAU, Jean. *Op cit.* p. 4.

¹²¹ VAUCHEZ, André. Eremita in: VAUCHEZ, André. *Cristianismo: dicionário dos tempos, dos lugares e das figuras*. Trad: Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. p. 138 – 139.

¹²² NABERT, Nathalie. *Op cit.* p. 72.

¹²³ VAUCHEZ, André. *Op cit.* p. 80.

(especialmente naqueles ligados a organização e a disciplina interna) quanto na superação do viés meramente contemplativo da fé. Dessa forma, podemos dizer que os primeiros lazaristas foram êmulos da espiritualidade cartusiana.

Mesmo concebendo o dever cristão como sendo o trabalho nas missões, os lazaristas ainda viam o mundo além das casas religiosas com pessimismo e por isso não se isentavam das orações sistemáticas, das mortificações, das rotinas rígidas de dentro das casas e do medo, ou rejeição do mundo. Vicente não descarta a velha oposição mundo versus claustro, que tanto abundou nos primeiros anos do cristianismo com os padres do deserto e na era dos mosteiros. Ao menos é isso que ele expressa em um de seus colóquios onde ressalta a importância das conferências realizadas por eles:

Contudo, entre eclesiásticos do clero como nós, e sobre virtudes próprias ao seu estado, nunca se tinha visto tal coisa até agora, ou pelo menos eu nunca tinha visto nem ouvido falar disso. É bem verdade que vários bons religiosos vivem nessa santa prática, como os antigos monges viviam outrora. Mas, seja como for, foi a esta pobre Congregação que aprouve a Deus dirigir-se neste século, para estabelece-la fora dos espaços conventuais, não só como um antídoto próprio para os bons padres que ficam expostos, pelo serviço das almas, ao ar corrompido do mundo, mas também para ajudá-los a se aperfeiçoarem em sua profissão¹²⁴

Essa passagem é muito interessante para o tema aqui discutido e esclarece bem nossa argumentação. Nela, Vicente afirma que o “pioneirismo” da Congregação não estava em realizar as conferências, uma vez que essa prática era típica de muitas congregações no seu tempo, bem como dos “antigos monges”. Contudo, a peculiaridade e a contribuição específica dos lazaristas estava em praticar as conferências de modo que elas servissem como um “antídoto” para aqueles que trabalhavam no “ar corrompido do mundo”. Isto é, o Superior da Congregação entendia a atmosfera secular como sendo extremamente nociva a boa fé, como um cancro, que se não remediado poderia também corromper aqueles que com ele conviviam. Aliás, em várias ocasiões apesar de ressaltar a superioridade da fé atuante Vicente advertia dos perigos que o estado missionário traria a alma dos padres. Como nessa conferência:

Além do mais, deveis recorrer a Deus, na oração, para conservar vossa alma em seu temor e em seu amor. Infelizmente, senhor Padre, sou obrigado a vos dizer, deveis

¹²⁴ VICENTE DE PAULO, Santo. *Obras completas São Vicente de Paulo: correspondências, colóquios, documentos*, tomo XI. Organizado por Pierre Coste; tradução de Getúlio Mota Grossi. Belo Horizonte: Editora o Lutador, 2016. p 13-14.

sabe-lo, que é possível perder-se, e com frequência acontece, quando se trabalha na salvação dos outros. Tal pessoa procede bem em sua vida particular, mas se esquece de si próprio, ao se ocupar com trabalhos externos. Saul foi considerado digno de ser rei, porque viva bem na casa de seu pai. No entanto, depois de ter sido elevado ao trono, decaiu miseravelmente da graça de Deus. São Paulo castigava o seu corpo temendo que, depois de ter pregado aos outros e lhes ter mostrado o caminho da salvação, não fosse ele mesmo reprovado¹²⁵.

Apesar de ser um profundo crítico da espiritualidade meramente contemplativa e introspectiva, Vicente de Paulo não era, de forma nenhuma, crítico de tais práticas em si a não ser que essas atividades fossem vistas como um fim em si mesmas, ou resumissem toda a vida cristã. Aliás, esse aspecto era tão importante para os congregados que as *Regras e Constituições* destacam o “aplicar-se a própria perfeição”¹²⁶ como o primeiro entre os três grandes deveres de um padre da Congregação.

A fim de conquistar tal perfeição, as casas lazaristas eram regidas por uma série de atividades e práticas que mais lembravam as de um mosteiro. Uma dessas práticas era o cuidado com os próprios sentidos e com o silêncio, assim, os padres da missão deveriam guardar essas regras com atenção, sendo poucas e regulamentadas as horas que os missionários dispunham para se comunicar livremente. Em uma carta enviada a Guilherme de Lestoc, pároco de Saint-Laurent, Vicente explica a relação entre a moralidade e a guarda do silêncio:

Quanto a moradia, temo que aconteça alguns percalços com o tempo, se viéssemos a ficar juntos no dormitório. Isto, porque nós observamos o silêncio, à noite, após a oração, até o dia seguinte, depois do almoço, quando temos uma hora de recreação; continuamos em silêncio depois da recreação até após a janta, quando, novamente, temos ainda uma hora de recreação, voltamos a observar o silêncio, durante o qual só falamos o necessário e em voz baixa. Ora, quem suprime isso de uma comunidade introduz nela uma desordem e uma confusão inexprimível, o que levou um santo personagem a afirmar com segurança, ao ver uma comunidade na observância exata do silêncio, que ela era regular em tudo mais. Ao contrário, vendo uma outra onde o silêncio não era observado, dizia ser impossível a observância dos demais pontos da regularidade¹²⁷

¹²⁵ VICENTE DE PAULO, Santo. *Obras completas São Vicente de Paulo: correspondências, colóquios, documentos*, tomo XI. p. 353.

¹²⁶ *Regras ou constituições comuns da Congregação da Missão*, manuscritos compilados por Pe. Antônio Ferreira Viçoso, Superior da Província Brasileira da Congregação da Missão em dezembro de 1839. “Arquivo D. Viçoso”, RPPN – Santuário do Caraça. [Encadernação moderna de 44 páginas]. p. 3.

¹²⁷ VICENTE DE PAULO, Santo. *Obras completas São Vicente de Paulo: correspondências, colóquios, documentos*, tomo I. p. 155.

Para se alcançar o silêncio, Vicente propôs a seus missionários uma técnica composta por três etapas que consistiam “1º Pedir a Deus; 2º Refletir frequentemente sobre as próprias palavras; 3º Punir-se, impondo alguma penitência”¹²⁸. Essa racionalização e sistematização sobre os hábitos envolvia até mesmo os sentidos, como a visão. Nas *Regras* os missionários eram orientados a abster-se da “desordenada divagação dos olhos, principalmente na Igreja, na mesa, nas ações públicas, farão que nada haja de pueril, ou leve no gesto, e nada de afetado ou mundano no andar”¹²⁹.

No que diz respeito a rotina, os padres da missão eram submetidos a uma rigorosa maratona religiosa dormindo impreterivelmente sete horas por noite e acordando exatamente às quatro horas da manhã, uma vez que segundo Vicente “a oração retira seu valor desta primeira ação”¹³⁰. Apesar de todo esse rigor dentro das casas os lazaristas eram advertidos a nunca alimentarem o pensamento de que a vida contemplativa era melhor que o estado missionário e para mostrar isso ele utilizava os cartuxos como um contraponto tipológico.

Para exemplificar o argumento citaremos três momentos nos quais Vicente, confrontado por um de seus missionários sobre qual estado de vida era mais santo, revelava que a vocação da Congregação era a prática missionária. Nessa carta enviada ao padre Cláudio Dufour em Sedan no ano de 1652 Vicente faz a seguinte constatação:

À vista disso, senhor Padre, não há como duvidar de que o bom Deus espere por vós para uma obra tão santa. Portanto, fareis bem, firmando-vos na resolução que tomastes de não mais passar nos Cartuxos, tanto mais que me escreveis que, se houvesse mais sinais, do beneplácito divino no sentido de vos tornardes artesão antes que entrar para a Santa Ordem, vos o faríeis de boa vontade, tal é o respeito e amor que tendes para com a obra de Deus. Ofereci-vos a ele, de novo, como um operário que ele chama para o mais elevado, mais útil e o mais santificante trabalho que haja na terra, como é o de atrair pessoas para o conhecimento de Cristo e estender seu império em lugares onde o demônio reina a tanto tempo. Os apóstolos e vários grandes santos se consideraram muito felizes de se consumirem por isso. Vemos, mesmo em nossos dias, grande número de religiosos saindo de seus claustros e grande número de eclesiásticos, deixando seus países, para irem pregar o evangelho aos infiéis; e, e se não mais se encontrassem deles voluntários, seria preciso levar os Cartuxos a deixarem a solidão, para irem para lá¹³¹.

¹²⁸ VICENTE DE PAULO, Santo. *Obras completas São Vicente de Paulo: correspondências, colóquios, documentos*, tomo XI. p. 96.

¹²⁹ *Regras ou constituições comuns da Congregação da Missão*. p. 20.

¹³⁰ VICENTE DE PAULO, Santo. *Obras completas São Vicente de Paulo: correspondências, colóquios, documentos*, tomo III. p. 646.

¹³¹ VICENTE DE PAULO, Santo. *Obras completas São Vicente de Paulo: correspondências, colóquios, documentos*, tomo IV. p. 419 - 420.

Em uma outra missiva enviada no ano de 1648 para o mesmo missionário o Superior da Congregação reafirmou seu parecer da seguinte maneira:

Há grande diferença entre a vida apostólica e a solidão dos cartuxos. Esta última, na verdade, é muito santa, mas não é oportuna àqueles que Deus chamou para a primeira, que em si é mais excelente. De outra forma, São João Batista e o próprio Jesus Cristo não a teriam preferido à outra, como fizeram, deixando o deserto para pregar aos povos. Além do mais, a vida apostólica não exclui a contemplação, mas a abraça e dela se prevalece para melhor conhecer as verdades eternas que deve anunciar. [...] De resto senhor Padre, sabeis que não somos religioso e não temos a intenção de o ser. Deus não nos julgou aptos para esse estado. Roguemos-lhe que nos torne dignos do estado em que nos colocou.¹³²

Conforme podemos perceber, Vicente utiliza a figura de Jesus e João Batista como um tipo de missionário a ser emulado, uma vez que essas duas personagens aqui tipificadas representam aquela categoria de padres que após um longo período de isolamento e contemplação (conforme nos conta os Evangelhos) partem para a prática missionária. Em uma outra circunstância, ainda exortando o mesmo padre, Vicente dizia:

Bem sei que a ordem dos Cartuxos, em si, é mais perfeita; mas não creio que Deus vos chama para lá, depois de vos ter atraído para aqui e depois que respondeste e deste consentimento ao impulso deste apelo. Sua bondade vos abençoe com bênção toda especial. Se refletirdes nessas bênçãos, vereis que é para vos afirmar, invariavelmente, na Congregação sobretudo se vos colocardes no estado em que gostaríeis de ser encontrado, quando do julgamento de Deus. Ponde, por favor, numa balança, os bens da solidão, de um lado, e do outro, os que Nosso Senhor opera e vai operar cada vez mais por vosso intermédio; vereis que estes últimos pesarão mais. [...] A maior necessidade da Igreja hoje é de ter operários que trabalhem para retirar a maior parte dos seus filhos da ignorância e dos vícios em que se acham, e a de que sejam dados bons padres e bons pastores. É o que o Filho de Deus veio fazer no mundo, e vos estimareis por demais feliz com ser aplicado como ele, e por ele mesmo, nesta santa obra. Sabeis senhor padre, que, embora a vida contemplativa seja mais perfeita que a ativa, ela não o é, contudo, mais do que a que abraça a contemplação e a ação, como é a vossa pela graça de Deus¹³³.

¹³² VICENTE DE PAULO, Santo. *Obras completas São Vicente de Paulo: correspondências, colóquios, documentos*, tomo III. p. 422 - 423.

¹³³ VICENTE DE PAULO, Santo. *Obras completas São Vicente de Paulo: correspondências, colóquios, documentos*, tomo III. p. 422- 423.

Essa última carta é de extrema importância, pois conforme podemos perceber, através das instruções finais, o fundador da Congregação entendia que a espiritualidade lazarista abarcava tanto a vida missionária quanto a contemplativa, sendo essa última unicamente insuficiente para o cumprimento da missão dada por Deus a companhia. Conforme veremos mais a diante, a conciliação desses dois elementos, a contemplação e a ação, são uma das tônicas principais da espiritualidade lazarista.

Outro ponto que gostaríamos de destacar nessas cartas é a ideia de que cada congregação ou grupo religiosos possui uma finalidade e a condição de perfeição estava em realizar esse fim. Sendo assim o *telos*¹³⁴ da Congregação constituía-se na austeridade nas casas e o ímpeto missionário nas campanhas. Essa tentativa de conciliação entre uma espiritualidade austera e ao mesmo tempo aberta para o mundo é de certa forma, segundo Dodin, uma das marcas daquele que talvez tenha sido a maior autoridade espiritual para os lazaristas, o bispo de Genebra Francisco de Sales¹³⁵. Para o autor o impacto da espiritualidade salesiana dentro da Congregação pode ser percebido de forma considerável, especialmente pela relação pessoal entre Vicente de Paulo e São Francisco de Sales¹³⁶.

De acordo com Dodin, Francisco de Sales foi um grande promotor da saída dos religiosos dos claustros:

Teoricamente o princípio estabelecido pelo bispo de Genebra levava efetivamente a duas consequências principais. A primeira era a reintegração do espírito religioso no mundo; a santificação do que era deliberadamente considerado profano. Esta primeira consequência manifestou-se em uma verdadeira renovação cristã, na qual o pequeno livro *Introdução* teve o principal papel. A segunda poderia revelar-se pela integração dos religiosos ao mundo; pela fundação de uma ordem secularizada, que pudesse, graças a essa secularização, trabalhar a massa 'danada'. Suprimindo a clausura, misturando-se ao povo, a corrente de vida cristã, que vem do cume da vida religiosa, iria reunir-se ao esforço dos que estão no mundo, escalando as encostas, tendo nas mãos a *Introdução à vida devota*. Podendo todo estado alimentar com legitimidade o desejo da vida perfeita; sendo possível também defendê-lo fora da clausura, as religiosas podiam, em princípio, misturar-se ao mundo¹³⁷

Essa proposta foi apresentada em uma das obras mais famosas de Francisco de Sales; a *Introdução a Vida Devota* ou *Filotéia*, nome da personagem tipológica criada pelo bispo para

¹³⁴ Palavra grega que significa finalidade, muito utilizada por Aristóteles em suas formulações éticas.

¹³⁵ De acordo com Peter Burke, ao contrário de como ele foi amplamente conhecido, Francisco de Sales era bispo de Annecy e não de Genebra *in*: BURKE Peter, *Op cit.* p. 296.

¹³⁶ DODIN, André. *Op cit.* p. 7 e 9.

¹³⁷ *Ibidem.* p. 18.

ensinar a virtude cristã, mesmo para aqueles que estavam inseridos no mundo secular. Logo na primeira parte de *Filotéia*, o bispo parece usar uma lógica ética digna de Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco*, ao propor que cada um adora a Deus e o serve de maneiras diferentes ao realizar suas finalidades:

A prática da devoção tem que atender à nossa saúde, às nossas ocupações e deveres particulares. Na verdade, Filoteia, seria porventura louvável se um bispo fosse viver tão solitário como um cartuxo? Se pessoas casadas pensassem tão pouco em ajuntar para si um pecúlio, como os capuchinos? Se um operário frequentasse tanto a igreja como um religioso o coro? Se um religioso se entregasse tanto a obras de caridade como um bispo? Não seria ridícula uma tal devoção, extravagante e insuportável? Entretanto, é o que se nota muitas vezes, e o mundo, que não distingue nem quer distinguir a devoção verdadeira da imprudência daqueles que a praticam desse modo excêntrico, censura e vitupera a devoção, sem nenhuma razão justa e real. [...] É um erro e até uma heresia querer expulsar a devoção da corte dos príncipes, dos exércitos, da tenda do operário e da vivenda das pessoas casadas. É verdade, Filoteia, que a devoção meramente contemplativa, monástica ou religiosa, não se pode exercer nesses estados; mas existem muitas outras devoções adequadas a aperfeiçoar os que as seguem. [...] Aconteceu, de fato, que muitos perderam a perfeição nas solidões que são tão propícias à santidade e houve muitos também que a conservaram no meio do bulfício do mundo, por mais prejudicial que lhe fosse. [...] Enfim, onde quer que estivermos, podemos e devemos aspirar continuamente à perfeição¹³⁸

Para André Dodin, *Filoteia* foi a primeira fonte impressa de Vicente, sendo depois dos evangelhos e das cartas de Paulo sua maior fonte de emulação¹³⁹. Os ideais de integração do religioso com mundo deveriam ter sido colocados em prática assim que Vicente recebeu de Francisco de Sales o encargo de Superior das religiosas da Visitação, contudo, graças à oposição do arcebispo de Lyon, Denis de Marquemonto esse empreendimento não prosperou¹⁴⁰.

Esse alinhamento com a fé proativa e missionária nos mostra como a espiritualidade lazarista estava alinhada com a retomada missionária que a Europa passava no século XVI e XVII. Um pequeno, mas eloquente exemplo disso pode ser encontrado em uma breve análise de alguns acontecimentos que ocorreram na mesma década que a Congregação da Missão foi aprovada pelo episcopado de Paris.

No ano de 1622, era criada a Congregação para a Evangelização dos Povos, mais conhecida como Propaganda Fide, quatro meses antes, Inácio de Loyola e Francisco Xavier, os

¹³⁸ FRANCISCO, de Sales, Santo. *Filoteia*, ou, introdução a viada devota. Trad. Frei João José P. de Castro. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 31 a 32.

¹³⁹ DODIN, André. *Op cit.* p. 13 -14.

¹⁴⁰ *Ibidem.* p. 18.

dois grandes fundadores da Companhia de Jesus, eram canonizados em uma cerimônia repleta de simbolismo¹⁴¹. Em 1624, foi a vez da criação da Ordem de Clérigo Regulares ou Teatinos, ordem comprometida com a expansão da Reforma Católica de Trento. Um ano depois, era criada, oficialmente, a Congregação da Missão que segundo Delumeau foi a primeira congregação propriamente missionária¹⁴².

Segundo Forrestal, tirando proveito desse clima missionários os pioneiros lazaristas tentaram junto ao Cardeal Ludovico da Propaganda Fide a aprovação papal de sua comunidade que foi negada¹⁴³ vindo somente a ser sancionada por bula papal vários anos depois graças a mudanças apresentadas nos regulamentos da instituição¹⁴⁴.

Sendo ordem genuinamente missionária, os lazaristas desenvolveram práticas coerentes com a natureza de uma comunidade religiosa voltada para tal fim, como por exemplo, a elaboração de métodos sofisticados para a preparação de sermões. Segundo Michel Mullett, uma das principais diferenças entre os seminários pré e pós tridentinos era o fato de que esses últimos tinham uma ênfase especial na preparação da arte de pregação¹⁴⁵. Já para Marc Fumaroli, a Reforma Católica, alimentada pela necessidade de conversões, foi responsável por um renascimento retórico baseado nos padres latinos e gregos¹⁴⁶. Nesse mesmo período São Felipe Neri (1515 – 1595) desenvolveu em Roma um estilo de pregação para o público vulgar conhecido na França como estilo burlesco¹⁴⁷.

A pregação em linguagem vulgar, no entanto, data desde os primórdios do cristianismo quando o *sermo humilis* era empregado pelos pais da Igreja, como Agostinho, que via nos sermões de estilo baixo e médio um excelente veículo de evangelização¹⁴⁸. Os lazaristas se inseriram nesse meio ao elaborar seu *petit méthode* (pequeno método), cujo objetivo era “mover à vontade e iluminar o conhecimento”¹⁴⁹. Para alcançar esse fim, os sermões pregados pela Congregação deveriam ser explanados “singelamente, familiarmente e com simplicidade”

¹⁴¹ MULLETT, Michel. *Op cit.* p. 44.

¹⁴² DELUMEAU, Jean. *Op cit.* p. 234.

¹⁴³ FORRESTAL, Alisson. *Op cit.* p. 72.

¹⁴⁴ *Ibidem.* p. 76 – 77.

¹⁴⁵ MULLETT, Michel. *Op cit.* p. 28.

¹⁴⁶ FUMAROLI, Marc. *Op cit.* p. XXII.

¹⁴⁷ MULLETT, Michel. *Op cit.* p. 32.

¹⁴⁸ AUERBACH, Erich. *Ensaio de literatura ocidental*. Trad: Samuel Titan Jr. e José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora 34. 2000, p. 29 -76.

¹⁴⁹ VICENTE DE PAULO, Santo. *Obras completas São Vicente de Paulo: correspondências, colóquios, documentos*, tomo XI. p. 265.

sendo o luxo retórico útil apenas para “pregar a si mesmo”¹⁵⁰. Segundo Forrestal, ao contrário dos jesuítas e de outras congregações missionárias, os lazaristas deixavam a parte da noite para a catequese ao invés dos sermões, sendo esses muito curtos (cerca de uma hora) e objetivos, para não cansar o auditório¹⁵¹. Essa característica foi muito importante para a Congregação, uma vez que o público para o qual eles eram destinados eram os camponeses pobres.

Conforme procuramos mostrar até aqui, a espiritualidade lazarista se desenvolveu a partir da emulação de duas correntes espirituais europeias a saber o cenobitismo dos cartuxos e o missionarismo de Francisco de Assis, Francisco de Sales, Felipe Neri e especialmente os jesuítas. No entanto, ainda há outra corrente religiosa que impactou não só a Congregação da Missão, mas todo o cenário religioso da época: o jansenismo.

As origens da questão teológica que fez surgir o jansenismo no século XVII remontam a patrística com as formulações de Santo Agostinho acerca da graça e do livre-arbítrio. Segundo o Santo, a graça não era um dom dado a todos os homens e aqueles que a recebiam não o faziam por seus próprios méritos ou vontades. Deus, em sua soberania, escolhia aqueles a quem Ele dispensaria sua graça, sendo tal graça eficaz em salvar e santificar os escolhidos¹⁵². Com a retomada de muitos pensadores da patrística nos momentos que antecederam tanto a Reforma Católica quanto a protestante, muitos pressupostos agostinianos foram levantados. O concílio de Trento reafirmou a existência da graça e do livre-arbítrio sem, no entanto, esclarecer sua inter-relação. Segundo Delumeau, a tensão entre esses dois princípios dará a tônica dos debates dentro da Igreja Romana dos tempos de Lutero a Voltaire¹⁵³.

Logo após o Concílio Miguel Baius (1513 – 1589), conhecido por ter lido as obras de Agostinho por inúmeras vezes, propôs que a humanidade estava tão degenerada pelo pecado que lhes era impossível obedecer a Deus sem a *graça eficaz*. Apesar de censurado, suas ideias continuaram a ser fomentadas em Lovaine, onde Cornelius Otto Jansenius, emulando as obras de Baius e Agostinho, escreveu seu livro *Augustinus*, no qual promulgava que, antes da queda, o homem vivia sob a *graça suficiente* que o fazia realizar sempre a vontade de Deus. Após a queda, o homem teria perdido esse dom e começado a depender da graça eficaz dispensada por Deus àqueles que Ele destinava¹⁵⁴.

¹⁵⁰ VICENTE DE PAULO, Santo. *Obras completas São Vicente de Paulo: correspondências, colóquios, documentos*, tomo XI. p. 264.

¹⁵¹ FORRESTAL, Marc. *Op cit.* p. 92.

¹⁵² DELUMEAU, Jean. *Op cit.* p. 120.

¹⁵³ *Ibidem.* p. 120.

¹⁵⁴ *Ibidem.* p. 122 – 123.

Apesar de o jansenismo ser um movimento extremamente plural, sendo mais adequado a alcunha jansenismos, no plural, ao invés de jansenismo, Laurence Devillairs define os princípios fundamentais de tal fenômeno da seguinte forma: “o movimento é um rigorismo, um protesto contra as falsas grandezas do mundo, uma consciência aguda da corrupção da natureza humana, ao mesmo tempo que uma exaltação do absolutismo do papa e do rei”¹⁵⁵.

Na França, tais ideais foram promulgados, com muito afinco, por um dos maiores companheiros de Jansenius, Jean Duvergier de Hauranne abade de Saint-Cyran importante clérigo francês, e por muito tempo amigo pessoal de Vicente de Paulo. Outro grande nome do jansenismo francês foi Antoine Arnauld (1612- 1694), discípulo de Saint-Cyran e responsável por redigir o clássico *Da frequente comunhão*, obra rigorista que defendia que a comunhão deveria ser tomada apenas por aqueles que estivessem em um razoável processo e estado de santidade¹⁵⁶. Dessa forma, tal sacramento não era mais vista como um remédio para pecadores e sim um prêmio para os santos¹⁵⁷.

Tão logo essas ideias começaram a circular de forma mais aberta na França, os lazaristas, junto com os jesuítas, formaram uma linha ofensiva contra aquilo que eles entendiam ser um ataque frontal a ortodoxia católica. Segundo André Dodin, apesar de seu rigorismo e pessimismo, a espiritualidade defendida por Vicente de Paulo divergia em muitos pontos daquela propalada pelos jansenistas, pois, segundo o autor, Vicente de Paulo alinhava-se mais as correntes tomistas e molinistas¹⁵⁸ que se opunham à concepção de graça dos jansenistas¹⁵⁹. Em uma carta enviada ao padre Jean Dehorgny em 1648 Vicente expõe os motivos pelos quais a Congregação da Missão não aderiu as “opiniões do tempo”. Infelizmente a complexidade do debate exige uma longa citação dessa controvérsia que explica muito bem o posicionamento teológico lazarista diante da polêmica questão:

Vossa última carta diz duas coisas: a primeira, que nós confiamos empregos muito consideráveis a nossos irmãos coadjutores, e a outra que fizemos mal em nos declarar

¹⁵⁵ DEVILLARS, Laurence. Jansenismo in: VAUCHEZ, André. *Op cit.* p. 214.

¹⁵⁶ Devemos lembrar aqui que o escrupulismo relacionado a comunhão data de períodos longínquos como é o caso de Engelbald d'Hérival (1122 a 1196) que se considerava indigno de celebrar missa e receber a comunhão. In: VAUCHEZ, André, *Op cit.* p. 81.

¹⁵⁷ MELO, José Amarildo. *Op cit.* p. 66.

¹⁵⁸ O molinismo é uma doutrina criada pelo jesuíta espanhol Luís de Molina (1535 – 1600), tal doutrina pretendia conciliar o livre-arbítrio a pré-ciência divina. O molinismo consistiu em uma das doutrinas opostas ao jansenismo e ao calvinismo, tendo sido sustentadas por muitos outros jesuítas após a morte de Luís de Molina. Segundo Laurence Devillairs, as teses de Molina tinham como centro os conceitos de graça suficiente e na presciência divina (conhecimento médio). DEVILLAIRS, Laurence. Molinismo in: VAUCHEEZ. *Op cit.* p. 214.

¹⁵⁹ DODIN, André. *Op cit.* p. 41.

contra as opiniões do tempo. [...] Quanto ao segundo ponto, que concerne à falta que cometemos quando nos declaramos contra as opiniões do tempo, eis, senhores Padres, as razões que a isso me levaram. A primeira é a minha função no Concelho dos assuntos eclesiásticos, no qual todos se declararam contra: a Rainha, o senhor Cardeal, o senhor Chanceler e o senhor Penitenciário. Julgai se por aí se eu poderia permanecer neutro. O bom êxito mostrou que era conveniente agir desse modo. A segunda razão é que do conhecimento que tenho da intenção do autor dessas opiniões novas [Jean du Verger de Hauranne] de aniquilar o presente estado da Igreja e colocá-la sob seu poder. Disse-me um dia que o desígnio de Deus era a de arruinar a presente Igreja e que aqueles que se empenhavam em sustenta-la estavam agindo contra seu desígnio; ao dizer-lhe que esse era o pretexto assumido de ordinário pelos heresiarcas, como Calvino, respondeu-me que Calvino não fizera mal em tudo que apreendera, mas que se defendera mal¹⁶⁰.

Nessa parte Vicente utiliza-se de uma argumentação baseada no *ethos* daqueles que se posicionavam a favor do jansenismo associando-os aos protestantes que em sua concepção tinham o anseio comum de destruir a Igreja Católica. No restante da carta, ele expressa em vieses teológicos aquilo que entendia ser os erros doutrinários do jansenismo, alinhando-se claramente a teologia molinista de muitos jesuítas:

Veamos agora do que se trata. Dizeis-me que se trata do livro *Sobre a comunhão frequente* de Jansênio; vós o lestes duas ou três vezes e dizeis que talvez o mau uso feito desse divino sacramento deu margem à questão. É verdade, senhor Padre, que há muita gente que abusa deste divino sacramento, como eu, miserável, mais do que todos os homens do mundo, e vos peço ajudar-me a pedir perdão a Deus por isso; mas a leitura do livro, em vez de estimular a estima das pessoas à comunhão frequente, na verdade dela se afasta. Não se vê mis a procura ardente dos sacramentos que antes se via, ne mesmo na Páscoa. [...] Quase não se veem mais pessoas que se aproximem da comunhão nos primeiros domingos do mês e nas festas, ou muito poucas, e isso mais ainda nas comunidades religiosas, embora menos entre os Jesuítas. E essa foi a pretensão que levou o falecido padre Saint-Cyran a desacreditar os Jesuítas. [...] Dizeis-me, além disso, que as opiniões que chamamos de antigas são modernas, que há apenas cerca de setenta anos que Molina inventou as opiniões que chama de antigas, relativas à disputa em tela. Declaro-vos, senhor Padre, que Molina é autor da ciência chamada média, que não é, falando com precisão, senão o meio pelo qual se procura entender como acontece e de onde veem o fato de que duas pessoas, dotadas de igual espírito, com a mesma disposição e com semelhantes grau de graça para cumprir as obras de sua salvação, e que, no entanto, uma o faz e a outra não o faz, uma se salva e a outra se perde. [...] A doutrina que ele combate, a saber, que Jesus Cristo morreu por todo o mundo é nova? Não é a doutrina de São Paulo e de São João? A opinião contrária não foi condenada pelo concílio de Mayence e em vários outros, como o de Godeschalcus? Não diz São Leão nas leituras do Natal, que Nosso Senhor nasceu *pro liberandis hominibus* (pela salvação dos homens)? E a maior parte dos Santos Padres não mantém esta linguagem? [...] Quanto ao que dizeis que pouco importa saber isso, suplico-vos, senhor padre, permitir que vos diga que me parece de grande importância que todos os cristãos saibam e creiam que Deus é tão bom, que todos podem, com a graça de Jesus Cristo, operar a própria salvação, que ele lhes concede os meios, por Jesus Cristo, e que isso manifesta e engrandece muito a

¹⁶⁰ VICENTE DE PAULO, Santo. *Obras completas São Vicente de Paulo: correspondências, colóquios, documentos*, tomo III. p. 392 – 394.

infinidade de Deus. Não pode também dizer que é nova a opinião da Igreja que acredita que nem todas as graças são eficazes, já que a pessoa humana as pode recusar, capítulo 4, *De Justificatione*. Dizeis que Clemente VIII e Paulo V proibiram que se discutam assuntos relativos a graça. Responder-vos-ei, senhor Padre, que isso se entende em relação às questões não definidas, como são as que acabo de dizer. E por que então em relação a outros assuntos não determinados pela Igreja, Jansênio a ataca? E nesse caso, não é direito natural defender a Igreja e apoiar-lhe as censuras fulminantes contra tais ataques?¹⁶¹

Conforme podemos perceber, do ponto de vista retórico, a grande discussão girava em torno da autoridade dos modelos teológicos apresentados. Para os jansenistas, e também para alguns reformadores, as doutrinas da graça defendidas por Molina e por alguns jesuítas ia contra a tradição e a autoridade dos pais da Igreja, como Santo Agostinho¹⁶². Já para Vicente e seus lazaristas, a ideia de que a graça de Cristo era dispensada para poucos escolhidos ia contra a tradição apostólica e conciliar atribuindo ao jansenismo o mesmo erro dos protestantes, a saber, a rebeldia contra a hierarquia católica. Isso pode ser visto na mesma carta citada quando Vicente diz:

A Congregação de Santa Genoveva ordena a seus doutores que sustentem as opiniões de Santo Agostinho. Nós também pretendemos fazê-lo, explicando, porém, Santo Agostinho pelo Concílio e não o Concílio por Santo Agostinho, porque o primeiro é infalível e o segundo não é¹⁶³.

A oposição dos lazaristas fez-se sentir mais forte quando em 1651 noventa e três bispos, mobilizados por Vicente de Paulo, enviaram uma carta ao Papa acusando os 5 principais erros da obra *Agustinus*¹⁶⁴. É importante lembrar que em nenhum momento dessa carta os rigores morais do jansenismo são atacados, todas as críticas estão relacionadas a concepção de graça e livre-arbítrio defendidas por Jansenius. De acordo com Delumaeu, apesar de compor a linha de frente da ofensiva anti-jansenista a espiritualidade vicentina era também rigorista¹⁶⁵. Esse rigorismo perdurou por muito tempo na Congregação podendo ser visto, por exemplo, em Pierre Collet biógrafo de São Vicente e um dos maiores combatentes do jansenismo. Collet foi autor

¹⁶¹ VICENTE DE PAULO, Santo. *Obras completas São Vicente de Paulo: correspondências, colóquios, documentos*, tomo III. p. 396 – 402.

¹⁶² Segundo Delumaeu, longe de ser um consenso o molinismo era visto como uma doutrina extremamente controversa e provavelmente seria banida por Clemente VIII se esse não tivesse morrido em 1605. In: DELUMEAU, Jean. *Op. cit.* p. 122.

¹⁶³ VICENTE DE PAULO, Santo. *Obras completas São Vicente de Paulo: correspondências, colóquios, documentos*, tomo III. p. 404 – 405.

¹⁶⁴ DELUMEAU, Jean. *Op. cit.* p. 123.

¹⁶⁵ *Ibidem.* p. 127.

de uma obra intitulada *Institutiones theologiae* (1744), fortemente marcada pelo anti-jansenismo e pelo rigor moral¹⁶⁶.

Conforme procuramos explanar até aqui, a espiritualidade lazarista foi forjada a partir da emulação de várias correntes teológicas que circulavam na Europa daquele momento, elementos como o cenobitismo, rigorismo e a ênfase missionária estavam na ordem do dia e constituíam lugares-comuns no debate teológico do período. Antes de completarmos essa análise, no entanto, é pertinente lançarmos os olhos sobre aquele que pode ser considerado o corpus oficial da espiritualidade lazarista o livro de *Regras e Constituições Comuns da Congregação da Missão*, responsável por nortear e doutrinar as futuras levas de missionários que passaram a integrar o corpo da Congregação.

1.3. As Regras e Constituições Comuns e a organização do corpus doutrinal lazarista

Um estudo preliminar acerca das *Regras ou Constituições Comuns* nos mostra que tal livro sintetiza, de certa forma, tudo aquilo que temos chamado de espiritualidade lazarista até aqui. Dado que já expusemos o conteúdo de tal espiritualidade, nos concentraremos em outros elementos acerca das *Regras*, como seu conteúdo propriamente dito, o processo de elaboração da mesma e os conflitos relacionados ao cumprimento desta por parte dos padres.

Algo que nos chama a atenção quando falamos das *Regras* da Congregação, diz respeito a sua data de publicação. Desde a fundação dessa comunidade, no ano de 1625, passaram-se quase 33 anos nos quais os padres não dispuseram de regras escritas para a sua instrução, conforme o próprio Vicente declarou em uma conferência, no dia 17 de maio de 1658, cuja entrega das *Regras* impressas foi feita para seus coirmãos.

Contudo, apesar de terem sido publicadas somente 33 anos depois, isso não significa que os ensinamentos contidos nessa obra não tenham sido conhecidos pelos padres, ou que não circulassem de forma oral entre os congregados. De acordo com Vicente, o conteúdo presente naquele livro não era estranho a eles, que em sua concepção, já praticavam tudo quanto ali estava prescrito:

¹⁶⁶ DELUMEAU, Jean. *A Confissão e o perdão: a confissão católica séculos XIII a XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. p. 114.

Mas quais são essas regras? São as que Companhia teve em uso até o presente? Sim; mas julgou-se conveniente explica-las e mandar imprimi-las, a fim de poder cada qual possuí-las mais comodamente. [...] Por muito tempo as esperastes, meus Senhores, e adiamos muito o dia de vo-las entregar, por sérias razões. Primeiramente, para imitar o procedimento de Nosso Senhor, que começou a fazer antes de ensinar: ‘começou Jesus a fazer e ensinar (Atos 1:1)’. [...] Em segundo lugar, se tivéssemos, logo no começo, dado as regras, teria sido difícil evitar certos inconvenientes que redundariam daí. E a demora, pela graça de Deus, nos preservou disso. Se fossem dadas à Companhia regras que ainda não houvessem ela praticado, poderia encontrar dificuldades. Mas dando-lhe o que fez e observou, desde tantos anos, com edificação, e em cuja prática não se deu mal no passado, nada existe que não deva julgar fácil e cômodo para o futuro¹⁶⁷.

Segundo José Herrera, o texto base das *Regras* já estava pronto em 1641, porém, devido a problemas de impressão e a repetida análise das assembleias o texto só foi enviado para aprovação do arcebispo de Paris, em 1651, o que explica a demora na entrega. O fato é que durante esses anos Vicente e seu séquito puderam redigir de forma detalhada os pontos mais importantes que eles acreditavam ser necessários a Congregação. Isso nos traz uma outra questão pertinente, a autoria das *Regras ou Constituições Comuns*. Conforme foi defendido em outros pontos de nosso trabalho, não cremos que a espiritualidade lazarista possa ser vinculada à personalidade ou à psicologia de Vicente de Paulo. Como foi exposto, por Roger Chartier, em sua obra *A mão do autor e a mente do editor*, a consagração do autor como sendo o responsável pela redação final de um texto data de meados e fins do século XVIII, ou seja, muito posterior ao momento estudado nesse primeiro capítulo. Antes do *copyright*, nos fala o historiador, prevalecia o uso comunitário dos textos, os lugares-comuns e as colaborações entre os autores:

Menos espetacular, mas talvez mais essencial para os nossos propósitos, foi a emergência, durante o século XVIII (mas com variações locais), de uma ordem de revelação fundamentada na individualização do escrever, na originalidade da obra literária e naquilo que Paul Bénichou chamou *le sacre de l'écrivain* [a consagração do escritor]. A ligação entre essas três noções, que foi decisiva para a definição de propriedade literária, chegou ao seu ápice no fim do século XVIII com a fetichização do manuscrito assinado e uma obsessão pela caligrafia do autor como garantia de autenticidade e unidade de uma obra dispersa em diversas publicações. Essa nova economia da palavra escrita rompeu com uma ordem mais antiga baseada em práticas bastante diferentes: colaboração frequente entre autores, reutilização de conteúdo usado anteriormente, lugares-comuns familiares e fórmulas tradicionais, junto com contínua revisão e prosseguimento de obras que permanecem abertas. Foi dentro desse paradigma de escrita que Shakespeare compôs sua peça e Cervantes escreveu *Dom Quixote*¹⁶⁸.

¹⁶⁷ VICENTE DE PAULO, Santo. *Obras completas São Vicente de Paulo: correspondências, colóquios, documentos*, tomo XII. p. 5 – 6.

¹⁶⁸ CHARTIER, Roger. *Op cit.* p. 10.

Visto que foram escritas em pleno século XVII, a produção das *Regras* seguiu o mesmo regime de composição que as obras de Shakespeare e de Miguel de Cervantes, não podendo, assim, ser diferente no caso das normas áureas da Congregação da Missão. A fabricação dessa obra, então, não pode em hipótese alguma ser tomada como expressão da mente e da piedade pessoal de Vicente, já que seguiu a lógica do seu tempo de apropriação e emulação de outros textos. Testemunha disso é um de seus mais conhecidos biógrafos, o padre Pierre Cost o qual reconheceu que boa parte das normas lazaristas foram retiradas das regras dos jesuítas, especialmente os capítulos que tratam do silêncio e da disciplina. Segundo ele:

The Rules are divided into twelve chapters: the End of the Company, the Gospel maxims, Poverty, Chastity, Obedience, the Sick, Modesty, Relations with Externs, Exercises of Piety, Missions and other employments, and the Means of carrying out one's duties well. Each chapter opens with the example of Jesus Christ, the Missionary *par excellence*, who has marked out the road for all other missionaries. Saint Vincent largely utilised the Rules of the Jesuit Fathers and in many instances he has reproduced even their phraseology. All Saint Ignatius' Regulations on correspondence, reading at table, silence, uniformity, detachment from relatives, conversation, modesty, cleanliness in one's room, punctuality, permissions, visits, relations with externs and confreres, communications with superiors, and community property may be found in this little book for Missionaries.¹⁶⁹.

Como podemos perceber o regime de compartilhamento, do qual nos falou Chartier, pode ser visto claramente na elaboração das *Regras*. O fato de parte de seu texto ter sido baseado nas normas jesuítas não nos surpreende, posto que os lazaristas se orgulhavam de serem êmulos desses religiosos vistos por eles como a Grande Companhia em oposição a sua “pequena” comunidade¹⁷⁰. Podemos encontrar também referências nas próprias correspondências de Vicente, que nos apontam para o fato de outros congregados terem cooperado efetivamente na produção do referido regulamento. Em uma única referência a elaboração das *Regras*

¹⁶⁹ “As *Regras* eram divididas em doze capítulos: o Fim da Companhia, as máximas Evangélicas, Pobreza, Castidade, Obediência, dos doentes, modéstia, Relacionamento com os externos, exercícios de piedade, missões e outros empreendimentos, e meios de levar a cabo o chamado. Cada capítulo é aberto com exemplos de Jesus Cristo, o missionário por excelência, que marcou o caminho para todos os outros missionários. São Vicente largamente utilizou as Regras dos pais dos Jesuítas e em muitas instâncias ele reproduziu até mesmo sua fraseologia. Todo o regulamento de Santo Inácio, correspondência, leitura à mesa, silêncio, uniformidade, distanciamento dos parentes, conversação, modéstia, limpeza no quarto, pontualidade, permissões, visitas, relações com externos e confrades, comunicação com os superiores e propriedade da comunidade podem ser encontrados neste livrinho para os missionários”. COSTE, Pierre. *The Life and Works of Saint Vincent de Paul*. Traduzido do francês por Joseph Leonard C.M. New York: New City Press, 1987. p. 474.

¹⁷⁰ CARRATO, José Ferreira. *O Caraça Português*. Tese (Livre Docência) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1970. p. 213.

encontrada até o atual estágio da pesquisa, vemos que o fundador da Congregação da Missão recorreu ao padre Antônio Portail no processo de escrita, conforme consta em uma carta enviada por ele no dia 12 de agosto de 1646:

Estou em dúvida, há alguns dias, se vos devo solicitar que volte para trabalhar em nossas regras, se for necessário, naquilo que me disseste ser preciso mudar. Como suponho que vos lembrais do que se trata, peço-vos que me comuniquéis. Não prestei a devida atenção ao assunto, que dele me advertistes, e agora teria dificuldade em adequá-lo por mim mesmo. A razão é que o senhor Bispo Coadjutor (João Francisco Paulo de Gondi, futuro cardeal de Retz), que agora detém o poder de aprovar nossas regras, como Vigário Geral do senhor Arcebispo, durante sua ausência, vai trabalhar nelas. Comunicar-me-eis, portanto, de novo, o que pensais seja preciso mudar em nossas regras e nas da Filha da Caridade¹⁷¹.

Essa carta é de suma importância, pois nos mostra alguns detalhes acerca do processo de escrita das *Regras*. Além do padre Portail, Vicente contou com a ajuda de outros religiosos não congregados como o Bispo João Francisco Paulo de Gondi, que seria responsável pela aprovação da mesma. Levando em conta o contexto histórico de produção intelectual da época, e as evidências aqui apresentadas, somos levados a constatar o fato de que a espiritualidade da Congregação foi edificada (e sistematizada nesse regulamento) tendo como base a circulação de lugares-comuns típicos do período. Além disso, não faz sentido sob essa perspectiva, separar a espiritualidade congregada da espiritualidade do próprio Vicente de Paulo, posto que o campo da individualização e da personalidade na elaboração do conhecimento escrito ainda não estavam muito bem definidos nesse período.

Para exemplificar o que dissemos, um elemento muito comum do cenário religioso europeu à época da *Devotio Moderna*¹⁷², e que aparece com grande frequência nas *Regras*, são as constantes referências aos textos evangélicos e à figura de Cristo, utilizado muitas vezes, como autoridade para legitimar o conteúdo dessas normas, como podemos ver nesse trecho:

Porque o que achareis nelas [Regras], que vos não estimule e promova ou a fugir dos vícios ou a adquirir as virtudes e exercitar os documentos Evangélicos? Por esse motivo, quanto estive de nossa parte, procuraremos tira-la do espírito de Jesus Cristo, e das ações da sua vida (como é fácil de ver), porque assentamos que aqueles homens que foram chamados para continuar a missão do mesmo Cristo (que principalmente

¹⁷¹ VICENTE DE PAULO, Santo. *Obras completas São Vicente de Paulo: correspondências, colóquios, documentos*, tomo III. p. 25.

¹⁷² DELUMEAU, Jean. *Op cit.* p. 4.

consiste em pregar aos Pobres) deverão estar cheios dos sentimentos e afetos, e até mesmo do mesmo Espírito de Cristo, e caminhar por seus passos¹⁷³.

De fato, o modelo evangélico que vinha ganhando força desde as reformas gregorianas, é o fundamento e a base da espiritualidade de vicentina. Na introdução de todos os doze capítulos do livro podemos encontrar as seguintes frases introdutórias: “Nossos Senhor Jesus Cristo”, “Tendo Cristo”, “Em honra e obediência ao que Nosso Senhor Jesus Cristo”, entre outras. O exemplo e o modelo evangélico são o fulcro, ou assim pretendeu ser, de todo o conteúdo deste livro e expressa bem o cristocentrismo lazarista.

Com relação ao conteúdo em si, as *Regras* trazem instruções variadas que vão desde a organização e funcionamento prático das casas (esse em maior quantidade), até instruções de cunho espiritual e devocional. Sobre o conteúdo prático (conforme estamos denominado), vemos, por exemplo, instruções detalhadas acerca do papel a ser desenvolvido pelos leigos, que segundo o regulamento, deveriam exercer a função de Marta que de acordo com o relato bíblico do evangelho de Lucas no capítulo 10, servia a Jesus e aos discípulos em seu ministério¹⁷⁴. Após a descrição do papel a ser desenvolvido pelos eclesiásticos, que incluía a missão, confissão, pregação e educação, o texto expõe a função dos leigos:

Mas as obrigações dos leigos são ajudar os eclesiásticos em todos os sobreditos ministérios, fazendo os ofícios de Marta (conforme lhes for ordenado pelo superior), cooperando também com suas orações, lágrimas, mortificações e exemplos¹⁷⁵

Por terem a função relegada ao assistencialismo logístico dos eclesiásticos, os leigos congregados eram proibidos de aprender o latim, exceto sob autorização expressa do Superior. Caso algum leigo começasse a nutrir o desejo de aprender o latim, ou até mesmo almejar o estado eclesiástico, o livro de normas aconselhava a “logo apagá-lo, como coisa que procede do espírito maligno”¹⁷⁶.

Com relação às instruções devocionais e espirituais, destinadas a desenvolver a perfeição moral nos padres, vemos repetir nas *Regras* a dicotomia claustro e missão a qual já

¹⁷³ *Regras ou constituições comuns da Congregação da Missão*. p. 2.

¹⁷⁴ *Ibidem*. p. 4.

¹⁷⁵ *Ibidem*. p. 3- 4.

¹⁷⁶ *Ibidem*. p. 18.

exploramos aqui. Devido a isso, iremos fazer somente um breve apanhado de alguns pontos destacados no texto que julgamos ilustrar bem a preocupação dos lazaristas em defender-se de um mundo e de um *eu* perigoso e pecador, e ao mesmo tempo querer salvá-lo.

Antes de entrarmos diretamente nesses pontos, vale destacar algo que nos chamou a atenção. Dos doze capítulos presentes no livro das *Regras*, apenas dois instruem especificamente o trabalho dos missionários, direcionando-os para o exterior do claustro, esses são o capítulo seis intitulado “Do que diz respeito aos enfermos”, e o capítulo onze “Das missões e as mais funções da Congregação para com o próximo”. Em relação às atividades espirituais voltadas para a vida interna dos padres, contamos sete capítulos que regulam o voto de pobreza, a castidade, obediência, modéstia, conversação entre si, conversação com os de fora e das demais práticas espirituais. Sendo assim, a preocupação com as práticas espirituais internas, o auto aperfeiçoamento, o cuidado e a desconfiança em relação ao mundo exterior, ocupam quase que a totalidade das *Regras e Constituições Comuns da Congregação da Missão*. Não por acaso ao listar os três grandes fins almejados pela Congregação, vemos que o primeiro é aplicar-se a perfeição, e em segundo lugar as missões, seguido pelo trabalho de educação e moralização do clero¹⁷⁷.

Para atingir essa perfeição, as casas lazaristas deveriam ser regidas por um rigoroso conjunto de atividades e proibições, ao começar pela mortificação do próprio eu: “cada um procure aplicar-se a uma contínua abnegação da própria vontade, e do próprio juízo e a mortificação de todos os sentidos”¹⁷⁸.

Conforme elucidado anteriormente, a autovigilância estendia-se até mesmo a divagação dos olhos, pois os lazaristas eram estimulados a abandonar qualquer sentimento ou objeto que lhe fosse próprio a fim de preservar a obediência, o voto de pobreza e a unidade do grupo. Além de ser proibido o porte de qualquer objeto particular sem a licença do Superior¹⁷⁹, os congregados não poderiam dispor de intimidade, uma vez que as *Regras* proibiam portas que se trancassem por dentro ou urnas dentro dos quartos que pudessem conter algo¹⁸⁰. O espírito de comunidade deveria imperar na Congregação, da mesma forma como eles acreditavam ter

¹⁷⁷ *Regras ou constituições comuns da Congregação da Missão*. p. 3.

¹⁷⁸ *Ibidem*. p. 8.

¹⁷⁹ *Ibidem*. p. 13.

¹⁸⁰ *Ibidem*. p. 14.

sido na época dos discípulos. Talvez isso explique o porquê de a frase “todos e cada um de nós”¹⁸¹ ser tão frequente nesse livro.

O voto de pobreza estimulava a humildade extrema, que proibia, por exemplo, que qualquer congregado almejasse a ordenação ao episcopado ou qualquer dignidade eclesiástica¹⁸². Com relação à castidade, os padres eram instruídos a não nutrir qualquer tipo de afeição pelas mulheres, inclusive na confissão¹⁸³, e quando dois ou mais congregados estivessem no quarto deveriam deixar a porta aberta¹⁸⁴.

O *contemptus mundi*, do qual já falamos aqui, pode ser nitidamente visto na forma com a qual lidava-se com os de fora, vistos sempre com desconfiança. Ao tratar desse tema, as *Regras* reconheciam com uma certa nota de pesar, que a congregação estava obrigada a lidar com o público secular:

Ainda que o nosso instituto nos obrigue a uma frequente comunicação com os seculares, principalmente nas missões; contudo, não trataremos com eles, se não quando a obediência, ou a necessidade nos chamar, e então nos lembraremos daquelas palavras do Senhor: ‘vós sois a luz do mundo’, isto é para imitarmos a luz do sol, que ilumina e aquece, e ainda que passe por lugares imundos, não sofre perda alguma da sua pureza¹⁸⁵.

Apesar de serem “obrigados” a lidar com as pessoas no mundo os congregados “não eram do mundo”. A lógica do “eu e eles” é frequente em todo o regulamento. Assim, enquanto estavam no claustro, os missionários ficavam isolados do mundo lhes sendo proibido falar com os externos sem a licença do Superior, e mesmo nesses casos, a conversa deveria ser monitorada¹⁸⁶. Além disso, a presença de não congregados era proibida especialmente na hora das refeições¹⁸⁷. Ao saírem do claustro, os pares deveriam anunciar a hora e o motivo que os fez sair, e caso fosse necessário dormir fora, a preferência da hospedagem deveria ser dada a outras casas lazaristas¹⁸⁸.

¹⁸¹ *Regras ou constituições comuns da Congregação da Missão*. p. 13.

¹⁸² *Ibidem*. p. 14.

¹⁸³ *Ibidem*. p. 15.

¹⁸⁴ *Ibidem*. p. 18.

¹⁸⁵ *Ibidem*. p. 25.

¹⁸⁶ *Ibidem*. p. 25.

¹⁸⁷ *Ibidem*. p. 25.

¹⁸⁸ *Ibidem*. p. 25 – 26.

A rejeição do mundo também se mostrava na proibição dos padres missionários em se envolver ou comentar acerca de questões seculares, especialmente as que se referiam ao Estado¹⁸⁹. Esse ambiente monacal de isolamento e rejeição do mundo era ainda reforçado pelos constantes exercícios espirituais que envolviam uma dieta frugal¹⁹⁰, restrição e até proibição do canto¹⁹¹, dois exames de consciência por dia¹⁹², além de uma hora de oração mental e comunhão¹⁹³. Caso algum missionário quisesse realizar outra prática de piedade além das descritas nas *Regras*, necessitaria da autorização do Superior¹⁹⁴.

Todo esse cuidado e escrúpulo com relação as atividades espirituais e ao cuidado em relação ao mundo exterior, confirmam a ideia defendida aqui acerca da aproximação entre a Congregação e as ordens monacais conforme explicamos anteriormente. Porém, a Congregação da Missão não era uma ordem monacal, apesar de breves, os trechos que tratam da missão são bem enfáticos.

No capítulo XI intitulado “Das missões e demais funções da Congregação da Missão para com o próximo”, vemos as mais claras referências a importância dada às missões dentro da companhia vicentina. Lá estava colocado de forma clara que a pregação à pobre gente do campo deveria ser a atividade mais importante desempenhada por aqueles padres, conforme podemos ver nesse trecho:

O nome de Missionários, ou Padres da Missão (que não foi por nós usurpado, mas nos foi imposto, ordenando-o assim a Divina Providência, pela voz comum do povo) bastantemente mostra que as Missões são a nossa primeira e principal obra, entre as outras exercidas para com o próximo; portanto nunca a Congregação a deve omitir, debaixo de pretexto de outra obra pia, mesmo que mais útil, mas cada um se dê a ela com todo o afeto da sua alma, de modo que esteja sempre pronto para missionar, todas as vezes que a obediência o chamar¹⁹⁵

Como consta no próprio nome da companhia, a missão foi a causa da criação da Congregação, devendo, assim, receber a prioridade em todas as obras dirigidas ao próximo. Contudo, como a própria história do desenvolvimento da companhia nos mostra, em

¹⁸⁹ *Regras ou constituições comuns da Congregação da Missão*. p. 25.

¹⁹⁰ *Ibidem*. p. 15.

¹⁹¹ *Ibidem*. p. 29.

¹⁹² *Ibidem*. p. 30 -31.

¹⁹³ *Ibidem*. p. 31.

¹⁹⁴ *Ibidem*. p. 33.

¹⁹⁵ *Ibidem*. p. 36.

determinado momento, outra atividade começou a concorrer com a atenção dos padres da missão: a educação e moralização do clero.

Quando a proposta de tal atividade foi oferecida a Congregação, Vicente chegou até mesmo a recusá-la a princípio, tendo que ceder depois às pressões eclesásticas locais. Contudo, após aceitar tal encargo, o fundador da Congregação passou a encarar a atividade formadora como sendo uma extensão da atividade inicialmente desenvolvida pelos missionários. Em um trecho das *Regras*, vemos o conflito entre a atividade missionária e a de formação em que é possível perceber uma tentativa de conciliar as duas. Em caso de isso não ser possível, a preferência ainda deveria ser dada as missões, conforme podemos observar nessa passagem:

/, para com os eclesiásticos externos, principalmente ordenados e seminaristas, assim como para com outros que se devem dirigir nos retiros espirituais, não devem discorrer-se com o pretexto das Missões; portanto convém fazer estas coisas e não omitir aquelas, porque quase que igualmente estamos obrigados a um e outro emprego pelo nosso Instituto, todas as vezes que os Prelados e Superiores nos chamarem (posto que a missões sempre são preferíveis) e constando por longa experiência, que quaisquer frutos colhidos das mesmas Missões com dificuldade se conservam sem o adjutório dos Párcos, a cuja perfeição parece não concorrer pouco aos sobreditos ministérios, por isso cada um de boa vontade se entregue a Deus para que cumpra melhor e mais facilmente procura exatamente observar exatamente as instruções que pra isso costumam dar os nossos Superiores¹⁹⁶.

Como podemos ver, o esforço para conciliar formação e missão deveria ser feito a qualquer custo e, apesar de a instrução ao clero ter “quase” a mesma importância das missões, essa última atividade ainda deveria ser “sempre preferível”. A aceitação dessa atividade, além de conferir uma importância estratégica para a Congregação, ajudou a formar a liderança eclesástica local, o que foi de grande importância para a manutenção dos frutos das missões no campo.

Apesar de rígidas e muito bem explicadas, as *Regras* (assim como todo documento normativo) não nos fala, na prática, acerca da vivência cotidiana dos padres da Congregação. Para isso, foi preciso cruzar algumas informações fornecidas por outras fontes documentais que temos a disposição, nesse caso as correspondências trocadas por Vicente de Paulo.

Ao realizar essa análise mais ampla, podemos perceber que, ainda nos tempos de Vicente de Paulo, o cumprimento dos regulamentos era algo problemático. Conforme já vimos,

¹⁹⁶ *Regras ou constituições comuns da Congregação da Missão*. p. 37.

o silêncio era um elemento fulcral da vida recolhida dos padres lazaristas quando se encontravam em suas casas, no entanto, ao analisar as conferências realizadas por Vicente, é possível detectar alguns relatos de incidentes relacionados ao descumprimento, dessa norma, como podemos ver nesse trecho:

Não sei donde vem este barulhão que fazemos, este pouco silêncio que existe agora entre nós. No começo da Companhia, o silêncio era mais bem observado, e havia um modo de falar mais baixo do que acontece agora. A razão disto é que, havendo entre nós uma pessoa que escuta pouco, fomos obrigados, para nos fazer ouvir, a usar um tom de voz mais alto. A consequência foi que continuamos a falar alto. É preciso confessar que, em nossas conversas, há decadência neste ponto e que falamos muito alto, e tudo isso por minha culpa, porque sou eu o único culpado de todo o mal que se pratica na Companhia, e porque eu mesmo falo alto demais e dou esse mau exemplo à Companhia, e porque não me empenho para que se corrija¹⁹⁷.

Por essa fala podemos perceber que, apesar de estar fundamentado nas *Regras*¹⁹⁸ a guarda do silêncio não era comumente praticada entre os lazaristas, em 1655. Aqui podemos ver mais uma técnica retórica uma vez que, ao apelar para sua pessoa, Vicente estava recorrendo a todo o corpo de sua congregação (haja a visat a impossibilidade de pensarmos sujeitos psicologicamente determinados nesse tipo de discurso) mobilizando assim o *ethos* e o *phatos* de sua congregação. Interessante é notar que isso não ocorre somente uma vez, pois em outro momento, ao repreender os missionários por estarem trazendo ao claustro pessoas que não faziam parte da Congregação, o Superior admite ser ele um transgressor de mais essa norma, como podemos observar:

Ora, meus Senhores, tudo me dá motivo para dizer e recomendar à Companhia o que disse e recomendei, pouco antes: ninguém, seja quem for, convide pessoa alguma para almoçar aqui, quer seja parentes ou amigos. Digo: ninguém, seja quem for. Ainda mais proíbo que qualquer dos nossos vá pedir permissão ao superior para isso, seja ao senhor Padre Alméras, ao senhor Padre Admirault, ou a mim. Se isso acontecer e alguém da Companhia for pedir-lhe permissão para esse fim, peço-lhes apliquem uma penitência e os proibam, a eles mesmos, de entrar no refeitório para ali tomar sua refeição [...]. Se isso fosse tolerado, nosso refeitório tornar-se-ia uma taberna, onde todos seriam bem-vindos [...]. Quanto ao assunto dos parentes, de que vos falei há pouco, dei eu mesmo motivo de escândalo à Companhia, permitindo que um pobre

¹⁹⁷ VICENTE DE PAULO, Santo. *Obras completas São Vicente de Paulo: correspondências, colóquios, documentos*, tomo XI. p. 216 – 217.

¹⁹⁸ *Regras ou constituições comuns da Congregação da Missão*. p. 23.

parente meu viesse aqui, para tomar refeição durante algum tempo; julguei, então, obrigação minha pedir perdão à Companhia¹⁹⁹.

Além do silêncio e o adentramento de não congregados no claustro, outro problema de descumprimento abordado por Vicente foi apontado em uma de suas conferências; a incontinência ao beber vinho. Conforme vimos anteriormente, a dieta nas casas lazaristas era demasiadamente frugal, contudo, o fundador da Congregação repreendeu “uma pessoa na Companhia, que ao apresentar o copo para receber o vinho, não fica satisfeita se não o enchem completamente”, esse congregado que sempre dizia “ponha, ponha” ao despenseiro foi corrigido publicamente por Vicente²⁰⁰.

Os descumprimentos não ficaram apenas nas questões mais simples, como a falta de silêncio ou uma maior porção de vinho na hora das refeições, algumas faltas graves foram relatadas nas mesmas conferências, como o caso de um seminarista que agrediu o outro em um momento de recreação:

É estranho ver acontecer tal coisa na Companhia, apenas nascida, e que ainda está em seu berço! Como! Mas que foi então, senhor? Que aconteceu? Vejamos. Foi entre os estudantes que sucedeu o que vou referir. Eles foram passear no pátio interior. Dois dentre eles passaram à frente dos outros, e, encontrado um jogo de malha, se põem a jogar. Nesse momento chegam os outros e dizem que desejavam entrar na partida. Um desses últimos derruba os paulitos. Um dos dois que começaram o jogo, os levanta. O outro os derruba novamente. Finalmente, eis que ficam exaltados. Um dos que tinham iniciado a partida, ao ver isso, pega um dos paulitos e com ele dá uma forte pancada no estômago daquele que os lançara por terra. Não se contenta com isso, mas de novo lhe dá uma outra pancada no ombro, com uma tal força que, ainda hoje, o ferido sente a dor [...]. Ah! Se na Companhia acontece tal coisa, quando em seus primórdios, que será daqui a vários anos, quando talvez venha relaxar seu primeiro fervor e fidelidade às regras!²⁰¹

Essa preocupação de Vicente nos mostra que, apesar de ser regida por normas severas, a Congregação da Missão, assim como qualquer outro grupo, não estava isenta de práticas que descumprissem tais normas. Mas a despeito da preocupação de Vicente, após sua morte, a companhia dos padres missionários prosperou e esse corpus espiritual acompanhou esse crescimento. Segundo José Herreira, a Congregação gozou de um amplo crescimento até

¹⁹⁹ VICENTE DE PAULO, Santo. *Obras completas São Vicente de Paulo: correspondências, colóquios, documentos*, tomo XI. p. 337 – 338 e 340.

²⁰⁰ VICENTE DE PAULO, Santo. *Obras completas São Vicente de Paulo: correspondências, colóquios, documentos*, tomo XII. p. 44.

²⁰¹ DODIN, André. *Op cit.* p. 60 – 61.

meados do século XVIII. Em finais do século XVII e início do século XVIII a Congregação consolidou suas posições na França²⁰². A beatificação de São Vicente, em 1729, marcou uma profunda campanha em busca do espírito primitivo da Congregação²⁰³, que conforme já dissemos, nesse período monopolizava a formação do clero na França. A espiritualidade lazarista estava tão consolidada que pôde fazer frente ao jansenismo, sobretudo na figura do já citado Pierre Collet. De fato, entre os 60 seminários lazaristas desse período nenhum caiu em mãos jansenistas²⁰⁴.

O século das luzes, no entanto, marcou o início da derrocada lazarista na França, especialmente após a morte do padre Couty, em 1746. Os ideais iluministas conseguiram penetrar em um grande número de congregados, especialmente nas duas últimas décadas desse século²⁰⁵, causando um duplo efeito negativo: a retração para os claustros e a secularização²⁰⁶. Além dos prejuízos causados pelos ideais libertários iluministas, as casas lazaristas foram vitimadas durante a Revolução Francesa como foi o caso do saque a São Lázaro em 13 de julho de 1789. Além de São Lázaro alguns conventos foram queimados e muitos congregados perderam a vida²⁰⁷. A Congregação só viria a se recuperar novamente durante o superiorato do padre João Batista Étienne, eleito superior em 1843. Conhecido como “o segundo fundador” Étienne esteve à frente de importantes avanços da Congregação ao longo do século XIX.

O século das luzes não foi marcado apenas pelos ataques a Congregação, em muitos outros países ela chegou e se expandiu, como foi o caso de Portugal. Mediada pelo padre José Gomes da Costa a Congregação estabeleceu suas raízes em território português nas primeiras décadas do século XVIII. Segundo José Herreira, os lazaristas em Portugal tiveram como principal atividade a pregação das missões²⁰⁸ o que não os impediu, como em outros países, de administrar seminários como foi o caso de Évora e Rilhafoles²⁰⁹. De Portugal, já no século XIX, partiriam os primeiros lazaristas que se instalaram no Brasil.

Nos próximos capítulos iremos analisar como esses aspectos da espiritualidade vicentina ditaram a ação desses padres, especialmente após instalarem-se no interior pedregoso

²⁰² HERREIRA, José. *Op cit.* p. 149 – 150.

²⁰³ *Ibidem.* p. 176.

²⁰⁴ *Ibidem.* p. p. 175.

²⁰⁵ *Ibidem.* p. 283.

²⁰⁶ *Ibidem.* p. 180.

²⁰⁷ Herreira dá a lista dos padres e irmãs de caridade vitimados durante a revolução. *Ibidem.* p. 284.

²⁰⁸ *Ibidem.* p. 256.

²⁰⁹ Segundo Sean A. Smith, os lazaristas ocuparam o “vácuo” deixado pelos jesuítas em Évora após sua expulsão. In: SMITH, Sena A. Succeeding the Jesuits: The Congregation of the Mission and the Colégio da Purificação in Evora. *Vincentian Heritage Journal*. 2016. Vol. 33 : Iss. 2 , Article 1.

de Minas Gerais. Procuraremos demonstrar como o corpus espiritual lazarista deu a tônica da reforma católica em Minas e quais foram os limites da atuação desses padres no Brasil. Para isso, é fundamental que não percamos de vista os elementos aqui destacados.

Capítulo II – Apóstolos nas aldeias: as missões lazaristas e a reforma dos costumes no bispado de Mariana

Após termos considerado acerca do momento de fundação da Congregação, bem como a formação de sua espiritualidade, importa-nos, agora, analisar como esses elementos foram mobilizados pelos lazaristas que atuaram em Minas Gerais, no século XIX. Nesse capítulo, especificamente, nosso esforço se concentrará em mapear os elementos do corpus espiritual, analisado no capítulo anterior, e como eles ajudaram a dar a tônica do processo de romanização do clero mineiro, em particular, e do brasileiro no geral, haja vista que Minas foi o palco de um dos primeiros esforços reformistas no oitocentos.

Para isso, em um primeiro momento, apresentaremos a documentação utilizada por nós para alcançar esse fim proposto. Como o leitor perceberá, as fontes utilizadas nesse estágio da pesquisa são extremamente diversas o que proporcionam um maior ganho de perspectiva acerca da espiritualidade lazarista no Brasil. Se por um lado esse ganho nos ajuda no embasamento de nossas proposições, por outro a pluralidade documental exigiu de nós um enorme esforço uma vez que o trato com esse tipo de fonte demanda um aporte teórico metodológico específico para cada caso.

Essa análise documental também apresentará ao leitor as fontes que utilizaremos no restante da pesquisa, inclusive no terceiro capítulo, no qual trataremos especificamente do papel das missões no processo de reforma e os limites das mesmas. Compreender bem a natureza das fontes nos ajudará a estabelecer as possibilidades e as impossibilidades de nossa análise, tanto nesse capítulo quanto no próximo.

Em seguida, faremos uma breve explanação da trajetória histórica da Congregação, especificamente em Minas Gerais, e como o corpus espiritual lazarista auxiliou nas diretrizes da fundação das casas congregadas nessa província. Procuraremos compreender os dilemas enfrentados por esses padres levando em conta o cenário brasileiro como um todo e também o momento que a Congregação passava ao redor do mundo.

Por fim, realizaremos um detalhado exame acerca dos sermões pregados pelos lazaristas no Brasil, a partir de cadernos de sermões encontrados nos arquivos lazaristas e os relatos encontrados em outras fontes dedicadas ao tema. Essa etapa é importante, pois através dela poderemos perceber de forma mais nítida as continuidades espirituais entre as práticas

religiosas do século XVII e aquelas que eram pregadas no Brasil. Conforme procuraremos demonstrar, apesar de estarem no século XIX, os lazaristas brasileiros (especialmente os portugueses) ainda mantinham muitos elementos da tradição retórica que vigorou nos tempos de Vicente de Paulo.

2.1. As missões lazaristas em Minas, um desafio documental

Como dissemos na introdução desse trabalho, a historiografia acadêmica especializada na Reforma Católica no Brasil falhou, de certo modo, ao não dedicar profundas análises especificamente na tentativa de compreender o papel e a natureza das ordens e congregações religiosas que aturam nesse período. Dessa forma, nosso trabalho bem como outros que recentemente têm se dedicado a esse tema, procuram ceifar essa enorme ceara. Trilhar esse caminho, contudo, não tem sido tarefa fácil. Em nossa jornada para compreender melhor a espiritualidade lazarista no Brasil oitocentista esbarramos em vários obstáculos, sendo a documentação o maior deles. Conforme relatou Eugênio Pasquier, um dos primeiros cronistas da província brasileira da Congregação da Missão, em sua obra *Os primórdios da Congregação da Missão no Brasil e a Companhia das Filhas de Caridade*²¹⁰:

Os arquivos são muito pobres nos que concerne às origens e sobretudo ao período da separação. As peripécias que marcaram os primeiros vinte anos de nossa história não favoreciam o registro regular nem a conservação de documentos. O centro da PBCM mudou de lugar várias vezes. Passou sucessivamente do Caraça para Congonhas, para Campo Belo e para o Rio de Janeiro. À cada mudança devia corresponder um verdadeiro transtorno. A dificuldade de transporte obrigava a sacrificar uma parte dos documentos, julgados menos necessários, e outros se perdiam, apesar de todas as precauções. Houve lamentáveis incêndios. Numerosos papéis foram, dizem, queimados em Campo Belo, e alguns documentos raros, além de muito importantes, encontrados nesta sede provisória da Província, fazem pensar que outros foram irreparavelmente transformados em fumaça. Outros documentos poderiam ser encontrados na casa central de Lisboa, pois durante 25 anos, mesmo depois que deixou de ser casa provincial do Brasil, serviu de intermediária entre o Rio de Janeiro e Paris. Desgraçadamente, a revolução de 1910 fez desaparecer tudo²¹¹.

²¹⁰ Esse estudo dividido em dois tomos é uma obra póstuma de Eugênio Pasquier visitador da Província Brasileira da Congregação da Missão entre os anos 1912 e 1914. Nessa obra o autor recolheu vasta documentação sobre a atuação lazarista no Brasil entre os anos 1819 até 1866. A grade importância dessa obra reside na riqueza de detalhes e na citação na íntegra de muitos documentos, muitos dos quais talvez nem existam mais.

²¹¹ PASQUIER, Eugênio. *Os Primórdios da Congregação da Missão no Brasil e a Companhia das Filhas da Caridade (1819-1849)*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, sem data. p. 20.

Afora o tom trágico e melancólico do então Superior Pasquier, podemos dizer que ele foi privilegiado se comparado aos modernos pesquisadores do tema, uma vez que em sua época a província ainda não havia passado pelo trágico incêndio na biblioteca do Caraça em 1968, responsável pela perda de volumes documentais importantes que estavam contidos naquela casa.

Além dessa dificuldade, encaramos algumas vezes a restrição a determinadas fontes, que por pertencerem a arquivos privados, não estavam disponíveis ao grande público. Apesar de todas essas limitações e graças a árduos esforços que foram perpetrados desde os tempos da graduação, foi possível reunir uma vasta documentação que a despeito de suas lacunas formam uma gama variada de fontes que vão desde cartas, passando por sermões e regulamentos, até crônicas escritas por lazaristas que foram contemporâneos ou viveram próximos ao período estudado. Seguimos as diretrizes de Antonio Paulo Benatte e José Adilçom Campigoto quando propõem que “o historiador cultural do religioso não faz, ou não deveria fazer, exclusão de fontes” importando que “a documentação seja a mais ampla possível e heterogênea possível”²¹². cremos que apesar dos limites intrínsecos de um trabalho de mestrado conseguimos alcançar esse objetivo.

Uma das fontes mais importantes para nossa pesquisa, a qual já exploramos no primeiro capítulo, são os regulamentos produzidos para reger o funcionamento das casas congregadas. O principal deles como já dissemos é o livro de *Regras ou Constituições Comuns da Congregação da Missão*, o qual já exploramos longamente acima. Esse documento em questão pertence ao acervo dos lazaristas, localizado nos arquivos do Santuário do Caraça. Assim como foi com os sermões, tivemos contato com essa documentação ainda na graduação enquanto participava do grupo de grupo de pesquisa *Igreja e Cultura Religiosa*, da Universidade Federal de Viçosa, que desde 2011 obteve acesso a importantes documentos, muitos deles fechados ao grande público.

O volume das *Regras* que dispomos foi compilado no ano de 1839, por Antônio Ferreira Viçoso, missionário lazarista e bispo da diocese de Mariana (1844 – 1875), enquanto esse era Superior da Província Brasileira da Congregação da Missão. Como veremos, o contexto de reprodução dessa obra nos diz muito sobre o momento em que a companhia passava no Brasil daquela época. Outros documentos importantes dessa natureza são: *Regulamento do Diretor e*

²¹² BENATTE, Antônio Paulo; CAMPIGOTO, José Adilçom. História, religião e cultura: apontamentos historiográficos. In: BENATTE, Antônio Paulo; CAMPIGOTO, José Adilçom (Orgs.). *Religião e Cultura: temáticas de história cultural das religiões*. Guarapuava: Unicentro, 2013. p. 24.

mais oficiais do Seminário externo da Congregação da Missão, manuscrito copilado por Pe. Morais Torres em data que desconhecemos e as *Regras do Seminário ou Noviciado da Congregação da Missão* compilada em 1837, cujo compilador também desconhecemos. Não sabemos ao certo se esses regulamentos foram escritos também no século XVII e transcritos pelos padres no Brasil, como foi o caso das *Regras*, ou se essa documentação foi produzida especificamente para ser utilizada nos seminários do Caraça. Fato é que esses volumes nada mais são que adaptações das *Regras ou Constituições Comuns* para o contexto específico dos seminários e para os diretores dos mesmos. Conforme será visto mais adiante, essa documentação nos mostra que os valores espirituais contidos nas *Regras*, que como sustentamos sintetiza a espiritualidade lazarista, ainda eram valorizados e estimados no Brasil do século XIX, apesar das muitas discontinuidades que apontaremos no próximo capítulo.

Essa documentação, contudo, não é isenta de problemas e sua análise deve ser feita de forma cuidadosa. Ao dissertarem sobre os problemas envolvendo esse tipo documental Benatte e Campigoto ressaltaram que:

Nesse caso, a própria documentação que o historiador utiliza pode induzi-lo a erros de juízo; é o que ocorre, por excelência, com a documentação de tipo normativo e prescritivo. François Furet, a propósito dos manuais de bem viver e dos tratados especializados d moral religiosa (livros de penitência), diz que os textos dessa natureza apresentam a mesma ambiguidade que a produção legislativa dos Estados: ‘[...] prescrevem um dever-ser, do qual nunca se sabe em que medida é aceite, obedecido, interiorizado pelos homens’²¹³.

Apesar de apontarem para uma continuidade espiritual entre as proposições dos pioneiros lazaristas e os padres que aqui se instalaram, essa documentação não nos fala do cotidiano e das ações desses religiosos. Seria um erro tomar tais normas como sendo a prática. Isso é um problema ainda maior quando temos em vista que nossa definição de espiritualidade, conforme dissemos na introdução de nosso trabalho, passa pela análise das “práticas”²¹⁴ e não apenas da dimensão introspectiva do sujeito.

Esse tipo documental, todavia, apesar de demandar um aporte teórico mais crítico, não pode ser excluído, uma vez que “todo texto, que direta ou indiretamente, dizem do humano em sua relação com o sagrado, pode tornar-se fonte primária para a escrita da história cultural das

²¹³ BENATTE, Antônio Paulo; CAMPIGOTO, José Adilçon. *Op cit.* p. 25.

²¹⁴ VAUCHEZ, André. *Op cit.* p. 8.

religiões”²¹⁵. Tendo em vista essa assertiva, cabe a nós explorar essas fontes de modo a aproveitar ao máximo suas potencialidades. Uma das formas de se fazer isso é cruzar os dados oferecidos pelos regulamentos com aqueles ofertados por cartas e crônicas produzidas por esses religiosos, tal qual fizemos no capítulo anterior.

As primeiras décadas do século XX foram agraciadas pelo primeiro esforço sistemático de publicação das crônicas acerca do estabelecimento lazarista no Brasil. Um dos grandes esforços nesse sentido foi feito pelo já citado padre Eugênio Pasquier superior da Congregação no Brasil entre os anos de 1912 a 1914. Nesse trabalho, Pasquier fez uma análise detalhada do percurso realizado pelos lazaristas desde sua chegada no Brasil, em 1819 até 1866, data em que o autor interrompe seus escritos. Devemos lembrar que essa foi uma publicação póstuma feita por colaboradores, entre eles Maurílio Camêllo, referência nos estudos acerca da Congregação da Missão em nosso país.

Além de interessantes e detalhados relatos sobre o estabelecimento lazarista, o autor transcreve vários documentos como cartas e relatórios que estariam inacessíveis para nós se não fora essa publicação. Somos cômnicos da dificuldade que esse tipo documental trás, mas cremos que muitas dessas fontes são demasiadamente importantes para serem ignoradas.

Graças talvez a aproximação do centenário do estabelecimento da Congregação, a Revista do Arquivo Público Mineiro também publicou uma série de volumes importantes contendo crônicas e compilação de documentos não existentes em outro local se não naquelas páginas. Entre esses documentos encontra-se a obra produzida pelo lazarista Francisco de Paula e Silva bispo do Maranhão, entre os anos de 1907 a 1918; tal obra foi publicada na Revista sob um pseudônimo no mesmo ano que ele subiu a cátedra episcopal. Essa crônica é de extrema importância já que, além de trazer compilações inteiras de documento raros, é um relato de alguém que foi superior da casa do Caraça durante muitos anos. Sob o título de *Caraça: apontamentos históricos e notas biográficas* esse importante tomo foi publicado em duas sessões diferentes uma dedicada a narração dos eventos que se deram entre os anos de 1820 a 1845 e outra dedicada aos anos 1845 a 1903.

Ainda em relação as publicações da Revista do Arquivo Público Mineiro, devemos chamar a atenção para a *História do Caraça: desde 1820 a 1865* de autoria anônima. Esse é o relato mais antigo que possuímos tendo sua produção datada de um período anterior a 1883²¹⁶.

²¹⁵ BENATTE, Antônio Paulo; CAMPIGOTO, José Adilçom. *Op cit.* p. 24.

²¹⁶ PASQUIER, Eugênio. *Op cit.* p. 18.

Essa obra, originalmente um manuscrito transcrito para a publicação da revista em 1901, nada mais é que um grande compilado de documentos importantíssimos para a reconstrução histórica da Congregação. Muitos dos documentos lá transcritos só existem nesse volume.

Os prefaciadores da obra de Pasquier apontam ainda para outras crônicas sendo uma delas atribuídas a Antônio Ferreira Viçoso e outra a Manuel Joaquim Ferreria, vulgarmente conhecido como Ferreirinha, ambas figuras importantíssimas para a Congregação. Infelizmente não sabemos do paradeiro dessa documentação, sendo sua falta uma grande lástima para nosso estudo. Vale notar também que não só essas crônicas, mas muitas outras citadas pelo autor no início do século XX não se encontram mais nos arquivos do Santuário do Caraça.

Para finalizar a parte relacionada as crônicas, destaco ainda dois livros memorialistas muito conhecido por aqueles que estudam a história da Congregação no geral e a do Caraça em particular. Um deles são os relatos mnemônicos, escritos por Augusto da Costa Leite, em 1941, sob o título *Saudades e lembranças do Caraça*. Ao contrário do que o título parece indicar, o livro é uma coleção de relatos de más experiências vividas por um garoto interiorano que viu na rígida disciplina caracense de finais do século XIX um enorme suplício. A importância desse documento reside no fato de ele ser um relato no qual podemos ver a aplicação prática de muitos regulamentos, e também de seu respectivo descumprimento. O autor também nos dá valiosas informações acerca de como eram as pregações religiosas ministradas pelos lazaristas aos alunos, bem como dos retiros espirituais, prática comum entre essa companhia desde sua fundação no século XVII.

Outra obra, essa mais conhecida, é a biografia de dom Antônio Ferreira Viçoso escrita por dom Silvério Gomes Pimenta herdeiro indireto da cadeira episcopal de Viçoso. Essa obra publicada pela primeira vez no século XIX, além de trazer detalhes acerca da vida do bispo lazarista transcreve uma série de documentos importantes referentes ao governo episcopal de Viçoso. Apesar de nosso trabalho não ser voltado para a análise específica da vida e obra do bispo, em determinados momentos (especialmente antes de assumir o episcopado) a história de Antônio Ferreira Viçoso e da Província Brasileira da Congregação da Missão se confundiram.

Talvez uma das mais importantes fontes para análise da espiritualidade da Congregação da Missão sejam os livros de sermões encontrados nos arquivos do santuário do Caraça. Escritos (ou compilados) entre os anos de 1840 e 1841 esses sermões apontam para o tipo de mensagem que os padres vicentinos pregavam nos rincões do interior mineiro. Tendo em vista que faremos uma análise específica desses sermões e da pregação dos mesmos no fim desse capítulo, nesse

primeiro momento realizaremos apenas uma simples apresentação dos mesmos enfatizando os limites e as possibilidades dessas fontes.

Sob o título *Prática sobre os mandamentos para as Missões* datado de 1840 e *Missões, Sermões e etc* datado de 1841, esses volumes possuem, cada um, mais de 300 páginas e foram escritos com a caligrafia do então padre Antônio Ferreira Viçoso, motivo pelo qual esses sermões encontram-se hoje na pinacoteca do colégio, no armário contendo objetos do então bispo de Mariana (portanto fechados ao público). Porém, conforme destacou Maurílio Camêllo, a autoria dos sermões, tradicionalmente atribuídas a dom Viçoso, pode ser questionada uma vez que em alguns trechos o autor copiou partes de algumas obras de Frei Luiz de Granada e de Gaetano Maria da Bergamo²¹⁷.

Contudo, se tomarmos como certo o pressuposto de que muito da instituição retórica ainda vigorava entre os padres do Caraça, especialmente entre os portugueses, e ainda tendo em vista o regime de compartilhamento e anonimato das obras produzidas por esses padres, somos levados a constatar que a autoria nesse caso não é importante. O que nos importa saber é que esses sermões foram escritos por um lazarista (conforme pretendemos demonstrar), e que para fazê-lo emulou diversos elementos específicos da tradição oratória vicentina e católica no geral, especialmente aquela desenvolvida nos tempos da Reforma de Trento.

Esses sermões, infelizmente, não nos falam diretamente da prática missionária oferecendo não mais do que pistas acerca de sua pregação. Nesse ponto esse tipo documental, no que se refere aos problemas metodológicos, se assemelha muito as fontes de cunho normativo e prescritivo exploradas acima. Tal e qual aquelas fontes, os sermões oferecem uma grande possibilidade de análise se trabalhados a partir dos pressupostos teóricos e metodológicos adequados.

Uma das possibilidades oferecidas por esses sermões é a análise teológica dos valores espirituais fomentados pela Congregação da Missão. Ao discorrerem acerca dos elementos importantes para a compreensão do fenômeno religioso, Benatte e Campigoto apontam que:

Um desses elementos é a teologia, discurso em muitos casos inseparável das práticas religiosas, e não apenas as mais institucionalizadas. Para a nova história religiosa, parece claro, especialmente no caso das grandes religiões do livro, que a abordagem do fenômeno religioso não poderá, nem deverá excluir a teologia: o conhecimento

²¹⁷ CAMELLO, Maurílio José de Oliveira. *Dom Antônio Ferreira Viçoso e a reforma do clero em Minas Gerais no século XIX*. 1986. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1986. p. 225.

teológico mostra-se como chave insubstituível para leitura de códigos religiosos que, de outro modo, permaneceriam imperceptíveis. Claro está que essa história cultural deve situar-se mais nas proximidades da história antropológica das práticas religiosas do que de uma história da teologia, limitada a um inventário das ideias desencarnadas, como dizia Lucien Febvre, crítica com a qual concordamos; mas é preciso considerar que há doutrinas subjacentes às práticas, ou inerentes a elas, e essas doutrinas são formuladas em termos teológicos. Um diálogo mais estreito com a teologia tende a beneficiar a história cultural das práticas religiosas, campo em que, em geral, carece (por preconceito intelectual e religioso), de desenvoltura teológica. [...] Essa abertura para a teologia deverá considerar não apenas a teologia academicamente elaborada, mas a produção anônima, coletiva, os ideários elaborados pelas chamadas pessoas comuns, e que se confunde com a espiritualidade vivida no dia-a-dia pelos indivíduos e comunidades²¹⁸.

Seguindo as diretrizes apresentadas pelos autores, reconhecemos que sem um entendimento profundo da teologia católica produzida e pregada por esses padres nossa compreensão perderá muito em profundidade e propósito. De fato, é de certo modo impossível separar a espiritualidade da teologia, e entendemos aqui a teologia não somente como aquela produzidas nas sumas e nos tratados acadêmicos, mas sim como a produção intelectual que fundamentava e guiava a ação dos religiosos e também do público com o qual eles lidavam. Dessa forma, cremos que os sermões são de fundamental importância pois são um ponto de intersecção entre a espiritualidade dos padres retirados em suas cartuxas, e o povo pobre do campo imersos em seus afazeres diários.

Para complementar nosso exame dos sermões e suprir as faltas que esse tipo de fonte impõe, é de grande valia a análise daquela que talvez seja uma das mais importantes fontes para a antropologia religiosa de nosso trabalho; os relatos dos missionários. Organizados sob o título de *Annales de la Congrégation de la Mission* esses documentos nada mais são que relatórios e cartas enviadas pelos lazaristas no século XIX, espalhados ao redor do mundo. Atualmente essa documentação encontra-se digitalizada e publicada no site da De Paul University, nos Estados Unidos. Nas palavras de John Rybolt, um dos organizadores do acervo:

The *Annales de la Congrégation de la Mission* began to appear in 1834. The journal's early purpose can easily be gathered from the subtitle: "Collection of edifying letters written by the priests of this Congregation employed in the foreign missions." The periodical was founded under initiative of Jean-Baptiste Etienne in his responsibility for the foreign missions of the Congregation. In this, he was following earlier precedents, such as those of the Jesuits, who in the eighteenth century had publicized their missions in *Lettres édifiantes et curieuses*; and the Foreign Mission Society of Paris with its *Nouvelles lettres édifiantes des Missions de la Chine et des Indes orientales*, from 1818 to 1823. Etienne most closely copied the *Annales de la*

²¹⁸ BENATTE, Antônio Paulo; CAMPIGOTO, José Adilçom. *Op cit.* p. 18 e 19.

Propagation de la Foi, whose articles he copied and imitated in content, edifying purpose, and format²¹⁹.

De acordo com o que vimos no capítulo anterior, o Superior Geral da Congregação Jean-Baptiste Etienne foi responsável por protagonizar um renascimento da companhia concentrando pesados esforços para a expansão missionária da Congregação. Para auxiliá-lo nesse processo Etienne optou, como era de praxe, por copiar a prática jesuítica de publicações de correspondências edificantes.

Em sua obra *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*, José Eisenberg discorre sobre aquilo que ele chama de “instituição epistolar jesuíta”. Apesar da análise do autor ser voltadas especificamente para o século XVI e XVII, podemos perceber que muitos dos princípios e das problematizações propostas por ele dialogam com os *Annales* lazaristas.

Segundo o autor, a composição das cartas era marcada pelas práticas letradas do século XVI e XVII²²⁰ e compunham a coluna dorsal da expansão jesuíta ao redor do mundo²²¹. Conforme a Companhia de Jesus ia avançando, surgia a necessidade de centralizar e organizar os esforços, um desafio monumental tendo em vista as dificuldades impostas pelas precárias redes de comunicação daquele período. Essas correspondências cumpriam um propósito triplo, uma vez que serviam para edificar e fortalecer os laços entre os missionários, além de promover as ações da companhia para além do círculo jesuítico²²².

Afora edificar e promover, as cartas também serviam como uma espécie de prestação de contas acerca das atividades praticadas²²³. Para cumprir esse duplo propósito, informar e exortar, os jesuítas desenvolveram dois tipos de correspondências a saber as *hijuelas* e os relatos edificantes. As *hijuelas*, segundo o autor, “se assemelhavam a uma conversa entre amigos,

²¹⁹ “Os Anais da Congregação da Missão começaram a aparecer em 1834. O propósito inicial da revista pode ser facilmente extraído do subtítulo: “Coleção de cartas edificantes escritas pelos sacerdotes desta Congregação, empregados nas missões estrangeiras”, iniciativa de Jean-Baptiste Etienne em sua responsabilidade pelas missões estrangeiras da Congregação. Nisso, ele seguia precedentes anteriores, como os dos jesuítas, que no século XVIII publicaram suas missões em *Lettres édifiantes et curieuses*; e a Sociedade das Missões Estrangeiras de Paris com suas *Nouvelles lettres des Missions de la Chine et des Indes orientales*, de 1818 a 1823. Etienne copiou mais de perto os *Annales de la Propagation de la Foi*, cujos artigos ele copiou e imitou em conteúdo, edificando propósito e formato” In: Rybolt, C.M., John, "Series description" (2009). *Annales de la Congregation de la Mission*. Paper 133. <http://via.library.depaul.edu/annales/133>. 19/09/2018.

²²⁰ EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000. p. 40.

²²¹ *Ibidem*. p. 49.

²²² *Ibidem*. p. 50.

²²³ *Ibidem*. p. 48.

mesmo que em muitos casos as pessoas envolvidas não se conhecessem pessoalmente”²²⁴. Essa intimidade devia-se ao fato de que essas correspondências tinham como objetivo fomentar a “privacidade institucional”, dado que nelas os missionários relatavam problemas e dificuldades que não deveriam ser comunicados aos demais coirmãos ou a outras comunidades.

Salvaguardado o espaço mais íntimo desses “relatórios”, as epístolas jesuíticas também promoviam a exortação e a propaganda dos trabalhos missionários. Os autores dos relatos edificantes os redigiam em “formas características da pregação oral [...] provavelmente porque sabiam que seu texto iria ser lido publicamente nas casas jesuíticas de toda a Europa”²²⁵. Esses relatos, como dissemos, não expunham as dificuldades ou qualquer outro contraponto que pudesse desestimular ou desanimar os coirmãos.

Guardada a distância temporal e “institucional”, as cartas lazaristas publicadas nos *Annales* traziam muitas semelhanças com as instituições epistolares jesuíticas. Como serviam também a um fim edificante e propagandístico, conforme disse Rybolt, as cartas lazaristas eram redigidas em tom triunfalista ocultando os problemas ou exaltando alguma dificuldade como sendo uma oportunidade ou uma providência de Deus.

Assim como os jesuítas, os lazaristas possuíam regras rígidas que regiam a escrita e o envio das cartas. O decreto 73 da Assembleia Geral de 1679 retificava o direito dos Superior de abrir as cartas enviadas pelos missionários ao público exterior. Os jesuítas, apesar de possuírem regras ainda mais rígidas, também fiscalizavam o conteúdo das cartas enviadas²²⁶. Saber da existência desse controle, das estruturas das cartas e de suas finalidades nos ajuda a melhor trabalhar com essa complicada fonte, que apesar de suas limitações oferece ao historiador um relato antropológico da ação religiosa desses padres e de como seus valores espirituais determinaram sua prática dentro de uma sociedade em muitos aspectos estranha e pitoresca.

Por falar em limites, essa reflexão acerca da natureza das principais fontes trabalhadas nos mostra que nossas propostas e ambições estão limitadas pela própria natureza das fontes. Muitas questões importantes acerca das missões lazaristas ainda estão por se fazer, contudo, uma pesquisa a nível de mestrado possui limites e como historiadores não podemos ir além das possibilidades e potencialidades fornecidas por nossas fontes. Feita essa explanação, importa-

²²⁴ EISENBERG, José. *Op cit.* p. 53.

²²⁵ *Ibidem.* p. 54.

²²⁶ *Ibidem.* p. 52.

nos agora compreender como foi a trajetória dos lazaristas no Brasil e como o corpus espiritual vicentino deu nota dessas atividades.

2.2. A espiritualidade lazarista no bispado de Mariana

Um estudo sobre a atuação lazarista no Brasil deverá remeter ao leitor certamente a província de Minas Gerais no século XIX, mais especificamente a uma cordilheira montanhosa encrustada no coração da província. Lá ao longo da Serra do Espinhaço, encontra-se uma formação rochosa conhecida como Serra do Caraça, esse rincão isolado no sertão mineiro será de fundamental importância para o estabelecimento da Congregação da Missão. A história do Caraça, no entanto, apesar de se cruzar e de muitas vezes não poder ser dissociada da história da Congregação, antecede a própria chegada desses padres ao Brasil.

Ainda no século XVIII um misterioso eremita conhecido por Lourenço de Nossa Senhora, estabeleceu na Serra do Caraça uma ermida dedicada ao retiro e aos serviços religiosos. O mistério em torno de Lourenço deve-se a uma antiga lenda de que o fundador do eremitério na verdade era um dos filhos do Marquês de Távora, perseguido por Pombal. Essa hipótese, contudo, foi descartada por Célia Maia Borges, autora de um dos mais atuais e importantes trabalhos acerca da fundação do santuário na Serra do Caraça, para a autora essa hipótese é frágil e carece de provas²²⁷.

Em seu artigo, Célia M. Borges nos dá importantes subsídios para compreender esse momento inicial do surgimento da vida religiosa no Caraça. Segundo ela, Lourenço de Nossa Senhora teria ingressado na Ordem Terceira de São Francisco de Assis, no Arraial de Tejuco no ano de 1763, tendo adotado o sobrenome “Nossa Senhora” muito provavelmente por motivos religiosos, como era de costume em Portugal após o ingresso em uma Ordem Terceira²²⁸. Segundo Célia Maia, Lourenço dedicou-se arduamente ao trabalho da fundação da ermida, obtendo sucesso em 1774, quando recebeu a permissão para construir o templo no alto da serra²²⁹.

A dificuldade de acesso ao sítio adquirido pelo irmão franciscano fazia do Caraça um local perfeito para o recolhimento e o retiro religioso; a autora levanta mesmo a hipótese de que

²²⁷ BORGES, Célia Maia. Os leigos e a administração do sagrado: O Irmão Lourenço de N. S.ra e a Irmandade de Nossa Senhora Mão dos Homens – Minas Gerais séc XVIII. *Locus: revista de história*, Juiz de Fora, v. 21,2015. p. 400.

²²⁸ *Ibidem*. p. 400.

²²⁹ *Ibidem*. p. 402.

talvez fosse intuito do eremita a criação de uma congregação de irmãos leigos naquele local²³⁰. O fato é que em fins do século XVIII e início do XIX, o Irmão Lourenço teria pedido a Coroa a autorização do envio de missionários do Varatojo para sua ermida²³¹. Segundo Borges, a ordem dos frades Varatojos²³² era famosa em Portugal por sua espiritualidade austera e ascética²³³. Esse pedido nos mostra o esforço e a intenção do Irmão Lourenço de fortalecer a espiritualidade local, não só com uma casa de retiro, mas também com uma casa de missões. De acordo com José Ferreira Carrato, essa iniciativa ia ao encontro das necessidades espirituais do povo mineiro, inconstantes como o ouro de aluvião que exploravam²³⁴, marcados pelo abandono do clero, visto por eles como uma atividade profissional comum²³⁵, cujas ordens religiosas regulares nunca se estabeleceram efetivamente durante o período colonial.

Aqui vale a pena abrir um pequeno parêntese com o objetivo de melhor definir o cenário sociorreligioso da população mineira de início do século XIX. Como o leitor pode perceber, a ênfase maior do nosso trabalho é voltada para a compreensão interna da Congregação da Missão, contudo, é de fundamental importância que entendamos mesmo que superficialmente, dado aos limites de nosso trabalho, o contexto religioso de Minas Gerais a fim de que possamos melhor aprender o ambiente no qual todo o esforço reformista de Lourenço e dos lazaristas ocorreu.

É conhecido da historiografia brasileira o fato de que em nosso período colonial, apesar de a Igreja Católica ocupar um importante papel no processo de construção civilizatória, sua presença institucional muitas vezes não pode se fazer de forma tão enfática. Laura de Melo e Souza em seu clássico *O diabo e a Terra de Santa Cruz* nos diz que durante quase meia década a colônia portuguesa nas Américas estava sob o controle ultramarino do bispado de Fuchao e que no século posterior contou apenas com um único bispado, o da Bahia²³⁶. Essa fraca, e se não fosse pelos jesuítas, muitas vezes ausente presença institucional gerou, segundo a autora, um terreno fértil para o surgimento de um catolicismo leigo denominado por Gilberto Freyre

²³⁰ BORGES, Célia Maia. *Op cit.* p. 403.

²³¹ *Ibidem.* p. 405.

²³² De acordo com Célia Borges, os frades do seminário de Varatojo foram criados no século XVII em Portugal pelo frei franciscano Antônio das Chagas, o qual imprimiu em seus religiosos valores ascéticos e missionários. *Ibidem.* p. 405.

²³³ *Ibidem.* p. 405.

²³⁴ CARRATO, José Ferreira. *As Minas Gerais e os Primórdios do Caraça*. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1963. p. 137.

²³⁵ *Ibidem.* p. 90.

²³⁶ SOUZA, Laura de Mello. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. p. 86.

de “catolicismo familiar”²³⁷, muito marcado pelo sincretismo, tendo agregado elementos africanos, indígenas e europeus pagãos²³⁸. Sendo assim, na concepção da autora, a prática sincrética tornou-se, muitas vezes, algo inevitável, se não impositivo²³⁹.

Se a constatação da ausência institucional vale, no geral, para toda a colônia portuguesa nas Américas, isso tornou-se mais evidente em Minas Gerais. Segundo Sérgio da Mata apesar da criação do bispado de Mariana em 1745, as frequentes vacâncias da sé, a proibição de ordens religiosas regulares na província de Minas e a falta de cadência no funcionamento do seminário diocesano fez com que nessa região, especialmente, a institucionalidade se mostrasse particularmente ausente²⁴⁰.

No entanto, ao contrário do que indicam as pesquisas mais gerais, como é o caso da obra de Laura de Melo e Souza, a análise mais localizada do autor nos mostra que a lógica do desenvolvimento religioso na província mineradora seguiu rumos diferentes dos padrões apresentados por pesquisadores que se dedicaram a compreensão dos fenômenos religiosos de forma mais generalista. Da Mata propõe que em Minas Gerais, apesar da inegável presença do sincretismo, esse não ocorreu de forma tão contundente como em outras regiões da colônia²⁴¹, ainda segundo o autor, a falta institucional da Igreja não teria gerado uma flexibilização das práticas cristãs católicas, e sim o reforço de um tradicionalismo²⁴², que ao contrário do que ocorria normalmente, foi visto de forma mais acentuada nas cidades que se tornaram polos de disciplinarização social e cultural²⁴³.

Todo esse ambiente peculiar mineiro auxiliou no desenvolvimento de uma religiosidade própria, dotada de valores próprios, coerentes com a vivência e as práticas locais. Uma das características dessa religiosidade era a profunda desconfiança em relação as instituições, especialmente as eclesiásticas²⁴⁴. Para Sergio da Mata, essa característica pode ser vista na forte valorização das iniciativas leigas, que como no caso de Lourenço, eram muito bem vistas pela população, de fato, eram mais valorizados nas terras mineiras os dotes morais que as castas eclesiásticas²⁴⁵. Se tomarmos essas assertivas como verdadeiras, somos levados a constatar que

²³⁷ SOUZA, Laura de Mello. *Op. cit.* p. 87.

²³⁸ *Ibidem.* p. 88.

²³⁹ *Ibidem.* p. 17.

²⁴⁰ MATA, Sergio da. *Op. cit.* p. 83.

²⁴¹ MATA, Sérgio da. *Religionswissenschaften e Crítica da Historiografia da Minas Colonial*. Revista de História. FFLCH-USP, 136 (1997), p. 51 – 53.

²⁴² MATA, Sergio da. *Op. cit.* p. 83.

²⁴³ *Ibidem.* p. 83.

²⁴⁴ *Ibidem.* p. 95 – 96.

²⁴⁵ *Ibidem.* p. 96 – 97.

o projeto de Lourenço de trazer os austeros missionários do Varatojo era um plano elaborado por alguém que entendia muito bem e estava imiscuído na religiosidade popular²⁴⁶ de Minas.

As ambições espirituais do Irmão Lourenço, no entanto, não se concretizaram em vida, os frades Varatojos nunca chegaram. Em um último esforço de cumprir seus desejos o eremita em seu testamento de 1805 declarou a vontade de que seus bens na Serra do Caraça “fossem residência de missionários [...] e não sendo possível a criação, em tal caso servisse, o hospício para o seminário de meninos”²⁴⁷. Nesse ponto a narrativa do santuário dedicado a Nossa Senhora Mãe dos Homens encontrou-se com a afamada Congregação de São Vicente de Paulo.

Conforme vimos no primeiro capítulo, menos de um século após o falecimento de Vicente de Paulo, a Congregação da Missão havia chegado a Portugal. No século XIX, essa comunidade vicentina já estava consolidada e apta a enviar missionários para o império ultramarino português, como já havia feito outrora. Com o objetivo de atender a demanda por congregados no Brasil, foram enviados, no ano de 1819, dois missionários; Leandro Rabelo Peixoto e Castro²⁴⁸ e seu subordinado Antônio Ferreira Viçoso²⁴⁹. Após uma custosa viagem a bordo da nau *Gran Canoa*, os lazaristas chegaram à Corte 72 dias após sua saída de Portugal. De acordo com Eugênio Pasquier, Leandro e Viçoso não eram os primeiros lazaristas a aportar no Brasil, uma vez que assim que aqui chegaram foram recebidos pelo padre Alexandre de Macedo, um coirmão que trabalhava no Rio como procurador da Corte²⁵⁰. Nesse momento, os pioneiros foram informados de que a missão para evangelização dos indígenas do Mato Grosso, missão original para a qual foram chamados, já havia sido ocupada pelos padres Capuchinos. Assim, como bem observou Pasquier ao analisar um dos manifestos lazaristas, emitidos em

²⁴⁶ Não entraremos no mérito acerca da definição desse polêmico tema, sabemos que ele desperta inúmeras discussões metodológicas que não caberiam ser feitas aqui. Ao utilizarmos esse termo estamos nos referindo aquela religiosidade leiga, não envolvia diretamente com a religiosidade institucional.

²⁴⁷ *Testamento do Irmão Lourenço*, AECAM, Livro de Óbitos da freguesia de Catas Altas de Mato Dentro (1809 – 1840), Livro H – 5, fl. 42.

²⁴⁸ Nascido em 1781, no Minho, em Portugal, Leandro Rabelo Peixoto foi professor no seminário de Rilhafoles. Enviado ao Brasil juntamente com o então padre Viçoso, Leandro Rabelo foi um dos fundadores do Colégio do Caraça. Aqui no Brasil também foi diretor do colégio Pedro II, morreu em Ouro Preto em 1841.

²⁴⁹ Antônio Ferreira Viçoso nasceu em 13 de Maio de 1787, na cidade de Peniche, em Portugal. Ordenou-se como padre na Congregação da Missão em 1818. Um ano depois foi enviado ao Brasil juntamente como o padre Leandro Rabelo Peixoto. No Brasil Antônio Viçoso ajudou a fundar o Colégio do Caraça, além de ministrar aulas no seminário de Jacuecanga no Rio de Janeiro. Foi ordenado superior da Congregação da Missão em 1837 e nomeado sétimo bispo de Mariana em 1844, cargo esse que exerceu até o ano de sua morte em 1875.

²⁵⁰ Esse fato nos causou certa estranhamento, uma vez que, segundo os regulamentos lazaristas, os sacerdotes deveriam se dedicar as atividades prescritas no livro de *Regras* e se afastar da vida política. Não sabemos qual era a situação desse lazarista, no entanto, sua presença como agente da coorte pode indicar uma flexibilização nas funções originais desses padres e uma aproximação entre o poder real e a comunidade dos filhos de São Vicente. In PASQUIER, Eugênio. *Op cit.* p. 31.

1828, dá-se a entender que um dos missionários deveria ter seguido viagem para Macau na China²⁵¹, algo que jamais aconteceu.

Ao invés de sua missão original, os lazaristas foram chamados a receber a herança deixada por Lourenço de Nossa Senhora, que décadas antes almejou ver os missionários do Varatojo pregando naquelas terras. Daí em diante a história do desenvolvimento da Congregação da Missão no Brasil e a história do Santuário erguido no alto da Serra do Caraça não poderão mais ser dissociadas. Com relação à coincidência entre os anseios de Lourenço e a “providencial” chegada dos lazaristas à aquela região, tal fato não passou incólume entre os lazaristas que logo trataram de relacionar mística e providencialmente sua chegada aos ardores piedosos do eremita das Minas. Em uma crônica datada de 1865, atribuída por José Ferreira Carrato ao lazarista Manuel Joaquim Ferreira da Costa²⁵² e transcrita na Revista do Arquivo Público Mineiro em sua publicação de 1901, encontramos a seguinte narrativa acerca da morte do Irmão Lourenço:

Desde as 10 horas até quase as 4 da madrugada exclamou o Irmão Lourenço: ‘É possível que toda a minha vida, até agora trabalhei para formar esse asilo a fim de virem os Religiosos do Varatojo missionarem, e eu não pude alcançar: tudo vai perdido, dinheiro, suor, fadiga e as perseguições, ... ai, ai ,ai, frustradas todas as diligências, perde-se esta obra, Ó Mãe de Deus! Vós conheceis muito bem meus desejos, por vossa honra e bem da Religião Católica, olhai benignamente para esta obra’. Repetiu suas exclamações entre o pranto, e gemidos. Quando, porém, avisinharam as 4 horas, ficou totalmente em silêncio. [...] Volta-se ao Conego, e lhe disse: ‘meu padre, meu diretor, agora estou muito sossegado, e morro tranquilo, alegre e satisfeito. Senhor, não posso e nem devo encobrir: Não ouviu, não percebeu, que fiquei calado pelas 4 horas? – Falo diante de Deus que Maria Santíssima me afirmou, que não viriam padres Varatojanos, mas sim que hão de vir Missionários de outra ordem a serem Senhores desta Casa’²⁵³.

Esse relato aparece pela primeira vez nos *Annales* da Congregação da Missão, em uma carta escrita em 1861, pelo missionário francês Bartolomeu Xavier Sípólis ao Superior Geral o padre Etienne. Segundo Sípólis essa história teria sido contada por Inocêncio, confessor de Lourenço, ao lazarista português Jeronymo Gonçalves de Macedo²⁵⁴. Essa narrativa é importante pois nos mostra como os congregados apropriaram-se da história do santuário que

²⁵¹ PASQUIER, Eugênio. *Op cit.* p. 33.

²⁵² CARRATO, José Ferreira. *As Minas Gerais e os Primórdios do Caraça*. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1963. p. III.

²⁵³ *História do Caraça* (1820 – 1865). R.A.P.M.. Abril/Junho. Faz. II. 1901. P- 496 – 497.

²⁵⁴ Volume 28: 1863, *Annales de la Congrégation de la Mission* (Congregation of the Mission). <http://via.library.depaul.edu/Annales/28>. 19/09/2018.

os antecedia e daí retiraram sua importância e legitimidade quase profética. Devemos lembrar que na época em que essa história foi relatada pela primeira vez a Congregação da Missão passava por um processo de reerguimento com a chegada de coirmãos vindos da França, após o conturbado período de separação que mais adiante analisaremos. Sendo assim, essa história pode ter ajudado na retomada do moral da companhia.

Além disso, é interessante notar a apropriação feita em relação à figura do Irmão Lourenço, um leigo pertencente a um catolicismo menos regular e que teve por vezes a obra que realizava no Caraça questionada pelo episcopado marianense²⁵⁵. Para os lazaristas, no entanto, a exaltação da piedade de Lourenço era por motivos óbvios algo a ser valorizado, pois dava aos filhos de São Vicente uma importância providencial já que eles vieram cumprir os pios intentos de um homem preocupado com a fé nas Minas Gerais. Essa exaltação da figura de Lourenço de Nossa Senhora e a tentativa de aproxima-lo da obra lazarista foi feita também por Miguel Maria Sipolis (irmão do já citado missionário), que ao comentar sobre os motivos que levavam ao sucesso espiritual da empreitada no Caraça constatou:

Uma outra coisa secundária é certamente ainda a proteção que do céu Irmão Lourenço dá a sua obra, pois que é muito raro que as obras fundadas por santos pereçam inteiramente, conquanto afligidas por todas as sortes de provações, a não ser que aqueles que a dirige sobre a terra se afastem do espírito do seu fundador. [...] e não duvido que o Irmão Lourenço, tornando-se lá um grande amigo de S. Vicente, tenha posto a sua obra sob o seu poderoso patrocínio²⁵⁶.

Essa vinculação entre a obra de Lourenço de Nossa Senhora e a Congregação de São Vicente, como podemos perceber, foram escritas muito depois do estabelecimento e fixação dos congregados no Brasil, portanto não sabemos se nos anos iniciais tal representação era feita, contudo, o que podemos perceber aqui é uma tentativa de construção da identidade e da espiritualidade dos lazaristas nessas novas e desafiadoras terras. Além dessa fortuita aproximação, devemos lembrar que a obra do Irmão Lourenço, suas aspirações iniciais de evangelizar o povo através de uma ordem moralizada e austera e até mesmo o local escolhido

²⁵⁵ BORGES Célia Maia. *Op cit.* p. 411.

²⁵⁶ A obra *Caraça apontamentos históricos e notas biográficas (1845 – 1903)* é uma obra anônima publicada pela primeira vez na Revista do Arquivo Público Mineiro no ano XII da revista em 1907. Segundo José Ferreira Carrato, a autoria dessa obra é provavelmente do bispo do Maranhão dom Francisco de Paula e Silva (1907 – 1918), que também pertenceu a Congregação da Missão: *in*: CARRATO, José Ferreira. *Op cit.* p. V. A versão que nós utilizamos é um volume encadernado encontrado na Biblioteca Estadual de Minas Gerais, que foi publicado pela Imprensa Oficial do Estado de Minas no mesmo ano de 1907. A paginação e a versão do texto é a mesma do texto publicado pela Revista do Arquivo Público Mineiro. *In*: *Caraça apontamentos históricos e notas biográficas (1845 – 1903)*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado de Minas. 1907. p. 18 – 19.

por ele para erigir seu eremitério, eram agradáveis e compatíveis com a espiritualidade lazarista, que vimos no capítulo anterior.

Localizado em meio ao ermo das montanhas o Santuário do Caraça era antes de tudo uma cartuxa, cercada por uma população rural potencialmente ignorante dos aspectos formais da fé católica. Em outras palavras, o Caraça representava dois elementos fundamentais para a espiritualidade lazarista: recolhimento e oportunidade de missionar em ambiente rural, algo que a Congregação havia se especializado desde o momento de sua criação. As virtudes do recolhimento caracense foram reconhecidas pelos lazaristas que lá estavam, como o próprio padre Sipolis, que no trecho que acabamos de citar exclamava: “O Caraça é ao mesmo tempo selvagem e pitoresco o silêncio das suas montanhas dá ideia d’uma grande cartuxa”²⁵⁷.

Ao tomarem posse dessa herança, os lazaristas agora poderiam se estabelecer confortáveis e permanentemente no Brasil e exercerem aqui a função pela qual haviam sido enviados, pregar missões. Após uma curta estadia de dois meses na capital, os dois lazaristas encaminharam-se para o sertão de Minas Gerais, através do difícil caminho que ligava o Rio de Janeiro e a serra almejada. Segundo Pasquier, em sua estadia no Rio, Leandro e Viçoso conseguiram cooptar dois padres seculares, a saber José Mathias e João Moreira Garcez, tido pelo cronista como o primeiro noviço da Congregação no Brasil, segundo o mesmo autor, também acompanhou essa comitiva um leigo denominado João Carvalho que supostamente havia sido recrutado ainda na Gran Canoa²⁵⁸.

No Arquivo Público Mineiro, encontramos algumas documentações desse período referentes às trocas de correspondência entre a Corte e o presidente da província de Minas Gerais, na época Dom Antônio de Portugal e Castro. Em uma dessas correspondências, datada do dia 31/01/1820, Thomáz Antônio de Villanova Portugal informava ao presidente da província sobre a chegada dos lazaristas e o objetivo de sua estadia:

De ordem d’El Rey Nosso Senhor previno V. S.a que desta parte hão de partir pra essa Província os padres Leandro Rabelo Peixoto e Castro e Antônio Ferreira Viçoso, da Congregação da Missão, a fim de missionarem nessa Província, e estabelecerem um hospício para os missionários da sua Congregação na casa e capela, que foi do falecido

²⁵⁷ *Caraça apontamentos históricos e notas biográficas (1845 – 1903)*. p. 17

²⁵⁸ PASQUIER, Eugênio. *Op cit.* p. 37.

Irmão Lourenço de Nossa Senhora Mãe dos Homens, na Serra do Caraça, na forma das ordens da Carta Régia, que eles hão de entregar a V. S.²⁵⁹.

Conforme podemos perceber, a carta deixa claro que o principal objetivo da ida desses padres ao Caraça era o de estabelecer ali um ponto fixo de habitação para missionários. A fundação do Caraça como um asilo de religiosos regulares era estranha, haja a vista que até então a presença das ordens religiosas em Minas Gerais havia sido fortemente restringida pelo governo colonial e imperial. O estabelecimento de uma casa de missões no coração da Província mostrava a disposição da coroa portuguesa em relação à Congregação da Missão (algo já amplamente conhecido pelos estudiosos do tema²⁶⁰) além de indicar um possível interesse da coroa em manter religiosos regulares fiéis ao rei naquela região.

A viagem de ida ocorreu sem muitos percalços, exceto pela perda de uma mula, justamente a que carregava a referida Carta Régia que foi recuperada junto ao corpo do animal que havia atolado em um lamaçal com a preciosa bagagem. Assim que chegaram ao Caraça, os padres logo se estabeleceram e já no mesmo ano iniciaram a atividade pela qual foram chamados e originalmente criados: pegar missões para o povo pobre do campo. Trataremos mais adiante nesse capítulo acerca dos detalhes envolvendo a atividade missionária desse período.

Porém, os primeiros missionários brasileiros não ficaram muito tempo se dedicando às missões, e logo após completar um ano de seu estabelecimento, Leandro e Antônio Viçoso fundavam o Colégio do Caraça. Tal colégio possui uma trajetória invejável, em 1822 já contava com 30 alunos, número esse que aumentou bastante durante a primeira e a segunda metade do século XIX. O Colégio do Caraça foi, sem sombra de dúvidas, uma das mais importantes instituições educacionais da província de Minas, ou quem sabe de todo o Brasil durante esse período. Os motivos que levaram a criação do colégio serão melhor discutidos no próximo capítulo, contudo, importa-nos saber aqui que essa atividade obviamente concorreu com a prática das missões de modo que a pregação contínua das mesmas foi profundamente afetada. Paradoxalmente, conforme veremos no próximo capítulo, apesar de competir com a prática

²⁵⁹*Informe da ida dos padres Leandro Rabello Peixoto e Castro e Antônio Ferreira Viçoso, da Congregação da Missão com o fim de estabelecerem um hospício para os missionários desta Congregação na Serra do Caraça*, APM, Secretaria de Governo da Capitania (seção colonial). Caixa 114. Documento n° 054. Data 1820/01/31.

²⁶⁰ De acordo com Pasquier, foi o próprio Dom João Sexto, um conhecido amigo dos padres da Congregação quem convidou os lazaristas ao Brasil para sua missão original no Mato Grosso, o que mostra uma disposição favorável do monarca em relação a essa congregação. PASQUIER, Eugênio. *Op cit.* p. 25 – 27.

constante das missões, foi o Colégio que sustentou e em parte fez prosperar a Congregação no Brasil.

Logo nos primeiros anos de seu estabelecimento, a Província Brasileira da Congregação da Missão recebeu importantes reforços como o dos missionários Jeronymo Gonçalves de Macedo e Joaquim de Moura Alves e, posteriormente, dos irmãos Antônio Afonso e José Afonso de Moraes Torres. Esse reforço foi suplementado pela criação do noviciado no Caraça, que tinha como objetivo recrutar missionários nativos. Esses números, contudo, não foram suficientes para sustentar a máquina missionária, pois tão logo os lazaristas recebiam novos padres eles eram dispersados. As vezes pelo governo imperial que com sua ingerência deslocava os missionários para onde lhe aprazia, ou pelas más escolhas dos próprios padres que assumiam mais compromissos do que poderiam suportar. Exemplo disso foi que em 1822, apenas dois anos após sua chegada, em que Antônio Ferreira Viçoso foi destacado para assumir a direção do seminário de Jacuecanga, no Rio de Janeiro. Além dessa ingerência, os lazaristas assumiram no ano de 1828 a direção de uma casa em Campo Belo da Farinha Podre, no Triângulo Mineiro, e o santuário de Congonhas do Campo. De acordo com o próprio José Ferreira Carrato, a falta de mão de obra e o excesso de encargos foi uma das causas principais da decadência da obra lazarista, que irá abater-se sobre a Congregação entre as décadas de 1840 e 1850, conforme veremos adiante. Segundo o próprio autor: “o mal dos lazaristas portugueses foi darem sempre o passo maior que as pernas, aceitando compromissos e encargos muito maiores do que as suas possibilidades”²⁶¹.

Se a década de 1820 foi marcada por um expressivo crescimento, mesmo que insustentável, as duas décadas posteriores foram menos gloriosas. Com a abdicação do imperador D. Pedro I, em 1831, deu-se início ao período que ficou conhecido pela historiografia como a regência. Durante o governo dos regentes, o Brasil viu crescer o pensamento liberal, haja vista que a nação acabara de se tornar independente. Em Minas Gerais, os liberais e maçons viram nos padres do Caraça uma dupla ameaça, pois esses em sua maioria eram portugueses e fiéis a ortodoxia romana. Além da política, esse clima de expansão do pensamento liberal chegou ao clero católico. De acordo com Oscar de Figueiredo Lustosa, a história da Igreja Católica, no século XIX, foi marcada por dois grandes movimentos de reforma, tendo o primeiro ocorrido durante a primeira metade do século XIX e o segundo começando a partir do ano de 1844, se estendendo por todo aquele século²⁶². De acordo com o autor, o primeiro

²⁶¹ PASQUIER, Eugênio. *Op cit.* p. 346.

²⁶² LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *Reformistas na Igreja do Brasil - Império*. São Paulo: USP, 1997. p. 10.

momento da reforma foi marcado por um profundo caráter regalista, liberal e nacional, oposto, portanto à ortodoxia da Igreja Católica, que conforme vimos no capítulo anterior, foi cara aos lazaristas desde a fundação de sua congregação. Um expoente desse primeiro movimento reformista foi o padre, e também regente do Império do Brasil, Diogo Antônio Feijó, que se destacava ao defender uma das mais polêmicas bandeiras daquele período: o relaxar do celibato eclesiástico no Brasil.

Dessa forma, podemos entender que em suas primeiras décadas de existência a Congregação estava trabalhando no sentido contrário ao da tendência reformista, o que naturalmente gerou atritos. Apesar de terem ao seu lado o apoio do bispo de Mariana José da Santíssima Trindade (1821 – 1835), isso não foi o suficiente para impedir que a Congregação sofresse com as medidas anticlericais adotadas pelo governo e pelo clero liberal.

Com a independência do Brasil, em 1822, a Congregação viu-se obrigada a se separar de Lisboa uma vez que a obediência a uma instituição portuguesa não seria bem vista nesse momento. Porém, de acordo com Eugenio Pasquier, essa separação deu-se somente no papel, uma vez que Lisboa continuou servindo como mediadora entre a Congregação no Brasil e a casa mãe em Paris²⁶³, graças ao título de comissário dado ao visitador da capital lusa. Segundo o autor, em 1828, o visitador de Lisboa foi nomeado como comissário do Caraça e de outras casas do Brasil²⁶⁴. Essa manutenção da presença lusitana na Província Brasileira da Congregação pode ter acirrado os ânimos entre os lazaristas e os liberais imbuídos de ideais independentistas e temerosos da existência de agentes portugueses infiltrados.

Ainda assim, os golpes mais duros desferidos pela legislação imperial ainda estavam por vir, como o decreto de 1828 (que teve como um dos assinantes o pe. Diogo Antônio Feijó²⁶⁵), que propôs proibir a admissão de religiosos estrangeiros no Brasil. Tal tentativa mostrava a disposição por parte do governo em relação às ordens regulares. No entanto, foi o código criminal de 1831 o mais danoso aos padres da Missão. A publicação desse código gerou um fenômeno bem conhecido em toda a bibliografia referente à história da Congregação no Brasil, a saber a separação entre a nascente província e a casa mãe, em Paris. Em seu título primeiro no capítulo primeiro, referente aos crimes públicos, o código propunha a pena de 4 a 16 meses de prisão para quem reconhecesse um superior no exterior, devendo ser extinta qualquer corporação reunida nesse propósito. Caso os membros dessa corporação voltassem a

²⁶³ PASQUIER, Eugênio. *Op cit.* p. 133.

²⁶⁴ *Ibidem.* p. 197.

²⁶⁵ CARRATO, José Ferreria. *Op cit.* p. 392.

se reunir, a pena deveria ser aumentada de 2 a 8 anos para os líderes e 8 meses a 6 anos para os membros, algo que afetava diretamente as ordens religiosas.

A fim de burlar essas penalidades, os congregados reuniram-se em uma assembleia geral no dia 11 de dezembro de 1839 (portanto 8 anos após a promulgação do código). A reunião recebeu o *placet* imperial, foi aprovada pelo internúncio Cipião Domingos Fabrini e contou com a presença dos padres Antônio Ferreira Viçoso (então superior), Leandro Rabello Peixoto, Jeronymo Gonçalves de Macedo e Antônio Gonçalves de Andrade²⁶⁶. A assembleia decidiu, então, por nomear o padre Antônio Ferreira Viçoso como Superior Geral da Congregação no Brasil, podendo, assim, ficar livre das penalidades infringidas pelo código criminal. Dessa forma, estava dada a separação com a casa mãe em Paris.

Nesse mesmo período, a casa do Caraça começou a entrar em uma profunda decadência, com seu ápice em 1830, com 181 estudantes, tal feito não voltou a se repetir nos anos seguintes²⁶⁷. Em 1842 devido a agitações políticas na província e a queda nas matrículas, o colégio foi obrigado a fechar as portas, sendo transferido para Campo Belo. Contribuiu para isso a concorrência feita por outros colégios a partir de 1827, como constatou Carrato²⁶⁸. Esse foi, sem sombra de dúvidas, o momento mais difícil da Congregação desde seu estabelecimento. Privados de seu relacionamento com a casa mãe, os congregados brasileiros tiveram que abandonar o berço de seu estabelecimento no Brasil, sem falar na constante oposição dos setores liberais e maçons que muito custavam aos congregados.

Os ares, no entanto, estavam para mudar. Em 1844, o padre Antônio Ferreira Viçoso tornou-se bispo da diocese de Mariana, função essa que ele exerceu ao lado de seus coirmãos, sendo um dos protagonistas do “reavivamento” da província brasileira. No campo político a maré também virava, o recém empossado imperador Pedro II com o intuito de bloquear o acesso do clero liberal as instâncias de poder, algo que ficou muito claro com a participação de eclesiásticos nas diversas revoltas do período regencial, começou a fomentar o crescimento das alas mais conservadoras da Igreja, especialmente aquelas que não viam com bons olhos a participação do clero em assuntos políticos, uma tendência típica da romanização²⁶⁹. Devemos lembrar que graças as suas normas, os lazaristas se encaixavam perfeitamente nesse quadro.

²⁶⁶ PASQUIER, Eugênio. *Op cit.* p. 222 e 223.

²⁶⁷ *Ibidem.* p. 62.

²⁶⁸ CARRATO, José Ferreira. *Op cit.* p. 428.

²⁶⁹ SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Op cit.* p. 97.

De fato, já em 1843 e 1844, a casa mãe em Paris já fazia planos para a reunificação com os congregados brasileiros²⁷⁰, algo que não ocorreu sem uma certa divergência de elementos internos da Congregação no Brasil²⁷¹, o que nos mostra que essa comunidade religiosa não era um bloco homogêneo. Em uma carta enviada no dia 24 de abril de 1844, o agora bispo dom Antônio Ferreira Viçoso justificava a reunificação perante ao ministro dos cultos no Rio de Janeiro da seguinte forma:

Posso informar a V. Excia como Superior Maior que fui dos Lazaristas brasileiros por 7 anos, que essa corporação vai em decadência no Império. [...] Recebendo os nossos Lazaristas, a influência que se lhes deriva da Cabeça da Congregação, a disciplina se mantém, virão dali sujeitos que ajudem os nossos, e continuará a florescer no Brasil tão útil Instituto. Nunca em Portugal se cortaram as relações com Paris, nem mesmo em tempos das mais delicadas políticas, quais as do Ministério de José de Carvalho (pombal). *Tão persuadido ele estava de que a Congregação da Missão cumpriria a regra que lhes deixou São Vicente de Paulo de não influir em questões políticas, mas dedicar-se somente ao aumento da religião, edificação do clero e alívio da Humanidade.* De quanto se me oferece informar a V. Excia. Para o fazer subir ao conhecimento de S. Magestade [grifo nosso]²⁷².

Esse trecho da carta corrobora a hipótese de Ítalo Domingos Santirocchi de que a não intervenção em assuntos políticos fosse uma virtude valorizada pelo governo imperial²⁷³, algo que colocava a Congregação da Missão em uma posição confortável, graças às suas regras que, tradicionalmente, vetavam esse tipo de atividade. Essa providência vinha em boa hora, conforme percebemos, e pela fala de D. Viçoso a corporação ia “em decadência no Império”. O padre Antônio Afonso de Moraes Torres, em uma carta enviada ao padre Thomaz de Souza, em Campo Belo, no dia 12 de outubro de 1845, constatou:

Entretanto que possamos recordar nossos estudos essências, há tão longo tempo interrompidos, e nos habilitarmos por uma observância mais concentrada, para o exercício das Missões, que a bem dizer, estão quase extintas²⁷⁴.

Com sua principal atividade interrompida, a Província Brasileira provavelmente não sobreviveria se o quadro se mantivesse inalterado. Entretanto, esse estado de penúria não

²⁷⁰ PASQUIER, Eugênio. *Os Primórdios da Congregação da Missão no Brasil e a Companhia das Filhas da Caridade (1849 – 1866)*. Vol II. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, sem data. p. 17.

²⁷¹ *Ibidem.* p. 18.

²⁷² *Ibidem.* p. 23.

²⁷³ SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Op cit.* p. 97.

²⁷⁴ PASQUIER, Eugênio. *Op cit.* p. 38.

duraria mais tanto tempo. Com as relações com a casa mãe em Paris reatadas (o mesmo não pôde ser feito com Lisboa, pois a revolução liberal havia varrido a Congregação de lá²⁷⁵) e com a boa vontade do bispo lazarista de Mariana, começou-se a elaborar a vinda de Congregados franceses para o Brasil, a fim de que esses socorressem a minguante Congregação brasileira.

A princípio, Dom Viçoso almejava para seu bispado a vinda de padres redentoristas, e segundo o próprio bispo, a preferência pelos redentoristas foi por ter certo que “não conseguiria”²⁷⁶ os lazaristas franceses. No entanto, a vinda dos franceses foi por ele estimulada dispondo-se a pagar pela viagem dos mesmos²⁷⁷. Para realizar essa transação o padre Cunha foi enviado para Paris no ano de 1844, de onde retornou com uma comitiva composta por quatro missionários franceses, um napolitano, dois irmãos coadjutores e doze Filhas de Caridade entre elas a superiora Irmã Dubost²⁷⁸. Assim que chegaram, D. Viçoso reclamou para si alguns lazaristas²⁷⁹, uma vez que ele cooperou diretamente com recursos para o traslado dos padres, que foram logo encaminhados para auxiliá-lo na reforma do seminário diocesano.

Em 1853, foi realizada uma reunião em Mariana para decidir o futuro das casas de Campo Belo, Caraça e Congonhas do Campo. Segundo Pasquier os membros da comissão deliberaram por manter a casa do Caraça e fechar a casa de Congonhas do Campo algo que começou a ser feito a partir de 1860²⁸⁰. Ao tomarem essa decisão os padres eliminaram um dos problemas que havia castigado a Congregação em décadas anteriores: o esforço disperso em muitas casas.

No ano de 1854, graças a uma epidemia de varíola, o seminário maior sediado em Mariana teve que ser deslocado para o Caraça, o que contribuiu para a reabertura do colégio, em 1856. Graças a esses acontecimentos, o Caraça voltou a ganhar o protagonismo que havia perdido em 1842, tendo se consagrado a partir de então como um grande centro de ensino e de reforma do clero. Com as relações com a casa mãe reatadas e podendo receber reforços, o Caraça expandiu-se mais do que em tempos anteriores, podendo retomar não só as atividades educacionais e de reforma do clero, por meio dos seminários, como também voltar às práticas missionárias.

²⁷⁵ PASQUIER, Eugênio. *Op cit.* p. 21.

²⁷⁶ *Ibidem.* p. 71.

²⁷⁷ *Ibidem.* p. 73.

²⁷⁸ *Ibidem.* p. 91 – 96.

²⁷⁹ *Ibidem.* p. 85

²⁸⁰ *Ibidem.* p. 69.

É um consenso por parte daqueles que se dedicam a estudar esse período, que durante o superiorato do francês Júlio Clavelin (1867 – 1885) o Caraça atingiu seu auge contando com cerca de 400 alunos²⁸¹. Após a chegada dos lazaristas franceses, a Congregação pôde inclusive se espalhar pelo Brasil, não ficando mais restrita apenas ao território mineiro²⁸². Na segunda metade do século XIX a atividade lazarista alcançou níveis até então inéditos tendo sido uma das grandes agentes da reforma do clero mineiro.

Conforme veremos com mais detalhes no terceiro capítulo, a grande obra de reforma protagonizada pelos lazaristas deu-se através da administração dos seminários diocesanos que tiveram seu princípio no bispado de Mariana, mas não ficou restrita a ele. De acordo com o Cônego José Higino de Freitas, entre os bispos que receberam a educação lazaristas estavam D. Luíz Antônio dos Santos, bispo do Ceará, D. João Antônio dos Santos, primeiro bispo da recém-criada diocese de Diamantina e D. Pedro Maria de Lacerda, bispo do Rio de Janeiro e Capelão-Mor da Capela Imperial. Todos esses eclesiásticos passaram pelo Caraça, enquanto esse era administrado pelos portugueses e após tornarem-se bispos convidaram os lazaristas não só para administrar os seus seminários diocesanos, mas também para pregar missões ao povo²⁸³. Poucas congregações tiveram uma ação tão efetiva na formação de lideranças eclesiásticas no Brasil oitocentista como a Congregação da Missão. Parecer semelhante foi dado por Ítalo Santirocchi²⁸⁴, o que confirma a tese de que assim como foi em Portugal, os lazaristas brasileiros também foram os maiores herdeiros da obra educacional jesuíta²⁸⁵. Esses padres, missionários e professores seminarísticos espalharam, por onde passaram, o secular corpus espiritual lazarista sistematizado desde o século XVII.

Como dissemos no capítulo anterior, a espiritualidade lazarista é marcada por três elementos inseparáveis e complementares a saber: o zelo missionário especialmente direcionado aos camponeses, o rigor e o retiro nas casas e uma moral rígida, austera, típica da oposição entre espiritual e mundano propagada por Agostinho e seus pares. Esses elementos foram emulados dos mais diversos movimentos religiosos da Europa medieval e moderna. Como vimos, dos jesuítas e de Francisco de Sales, por exemplo, os lazaristas desenvolveram o

²⁸¹ *Caraça, apontamentos históricos e notas biográficas (1845 – 1903)*. p. 73.

²⁸² Entre as províncias que receberam os lazaristas, ainda durante o período imperial, estavam a Bahia, Rio de Janeiro, Ceará e Mato Grosso. A sede da Congregação passou por várias casas ao longo das primeiras décadas, vindo se instalar em Petrópolis após a chegada dos padres franceses.

²⁸³ FREITAS, Cônego José Higino de. *Aplicação no Brasil do decreto tridentino sobre os seminários até 1889*. Belo Horizonte: Editora S. Vicente, 1979. p. 209-242.

²⁸⁴ SANTIROCCHI. *Op. cit.* p. 208 – 210.

²⁸⁵ OLIVEIRA. *Op. cit.* p. 30.

ardor missionário, dos cartuxos, a moral rígida nos claustros e dos jansenistas o rigorismo e a culpabilização. Apesar dessa divisão metódica, na prática, esses elementos circulavam de forma impessoal, podendo ser vistos em muitas outras comunidades religiosas da época.

Em Minas Gerais, durante todo o período estudado, é possível perceber que esses elementos ainda estavam vivos e faziam parte de forma consciente do imaginário religioso congregado, a ponto de determinarem em muitos momentos a forma como eles atuaram. Conforme veremos no capítulo seguinte, apesar de as missões terem sofrido enormes descontinuidades e limitações, sua prática sempre foi exaltada como um ideal ou uma razão de ser daquela comunidade, a ponto de ter sido a primeira ação dos lazaristas quando em Minas se instalaram. Apesar de nosso trabalho focar na atividade missionária em si, é necessário um pequeno percurso sobre a obra vicentina nos seminários e colégios uma vez que lá estão de forma mais palpável os elementos rigoristas de sua espiritualidade.

O rigor com o qual esses religiosos regiam suas casas pode ser visto de forma mais clara nos regulamentos internos dos Caraça. Além do *Regulamento do Diretor e mais oficiais do Seminário externo da Congregação da Missão* e das *Regras do Seminário ou Noviciado da Congregação da Missão*, utilizamos em nossa análise o *Regulamento do Seminário da Imperial Casa de N. AS. Mãe dos Homens na Serra do Caraça*, redigido por Leandro Rabello Peixoto, no ano de 1835, e que se encontra transcrito na obra de Maurílio Camello *Caraça, centro mineiro de educação e missão (1820-1930)*. Esses regulamentos são específicos para as funções internas dos seminários, no entanto, possuem nas *Regras ou Constituições Comuns* sua base, conforme procuraremos demonstrar.

Antes de analisarmos os pontos específicos dessa documentação, vale a pena lembramos que tais regulamentos eram úteis não apenas para a organização interna das atividades, mas também para a propagação do corpus espiritual lazarista ali immortalizado. Em uma carta enviada pelo então padre Viçoso ao Superior Geral da Congregação, o padre Dominique Salhorgne, no ano de 1837, vemos a importância atribuída a tais regulamentos:

Falta-nos as Regras dos Ofícios, mesmo do Superior, do Visitador, do Diretor do Seminário Interno; são aqueles cujos títulos remeto. Peço-vos, pois, Senhor, que nos envie todas, nenhuma excetuada, tal carência sendo-nos tão prejudicial. Tende pena

de nós. Se nos mandais a Vida do S. Fundador, suas Cartas, os Decretos das Assembleias Gérias, privilégios e faculdades da Congregação, muito nos ajudaram²⁸⁶.

O contexto dessa carta é a crise pela qual passou a Província antes do socorro da casa mãe de Paris, entre o fim dos anos 1830 e início de 1850. Como dissemos anteriormente, a sobrecarga dos lazaristas estava trazendo sérios problemas para a Congregação, sendo um deles a nomeação precoce de noviços. Uma forma de solucionar esse problema foi o envio das normas, mas não só, no fim da carta vemos o seguinte apelo: “mandais a Vida do S. Fundador, suas Cartas”. Como é comum entre as ordens religiosas os escritos de seus fundadores, especialmente os santos, são valorizados e revisitados como uma forma de manter a identidade espiritual da comunidade. Com os lazaristas não foi diferente, Vicente de Paulo era uma autoridade para os congregados e seus escritos poderiam muito bem ser apropriados e utilizados para reformar costumes incorretos, como era o caso da Província Brasileira naquele momento.

Essas normas, como já dissemos, eram marcadas pelos mesmos valores rigoristas encontrados nas *Regras*, que por sua vez trazia muitos elementos da espiritualidade monacal. Para ilustrar isso citaremos algumas passagens. O que queremos demonstrar aqui é como a espiritualidade formulada nos primórdios da Congregação circulava por meio dessa documentação cuja ausência na Província Brasileira estava sendo “tão prejudicial”, como constatou Viçoso. No regulamento para os diretores do seminário vemos a típica valorização do retiro, o pessimismo e desconfiança antropológica que encontrou um lugar-comum na pregação religiosa do século XVII:

Tomando o lugar de Diretor do Seminário é necessário condenar-se a uma vida inteiramente retirada e reconcentrada no interior da casa, mas ao mesmo tempo ativa para os Seminaristas por meio de uma vigilância continuada; contudo esta vigilância não deve ser nem inquieta nem desassossegada, basta que os Seminaristas estejam persuadidos que não os pedem de vista para que a ordem se mantenha sem esforço e sem constrangimento²⁸⁷.

Para tomar o lugar do diretor, era necessária uma vida retirada, típica dos cartuxos, ao mesmo tempo que a vigilância sem exageros se fazia necessária para a manutenção da boa

²⁸⁶ “Biografia Documentada do Servo de Deus D. Antônio Ferreira Viçoso”. Primeira parte do *Positio Super Virtutibus et fama sanctitatis servi dei Antoni Ferreira Viçoso*, Roma: Vaticano, 2001. p. 83.

²⁸⁷ *Regulamento do Diretor e mais officiaes do Seminario externo da Congregação da Missão*. PBCM. CAR. F.2.1. p. 112.

ordem. Embora devesse vigiar os seminaristas, o diretor deveria demonstrar amabilidade e afabilidade para com os noviços:

Os Diretores devem olhar-se como Pai dos Seminaristas e ter para com eles os seminaristas os cuidados de Pai o seu governo não deve ser nem áspero, nem duro nem austero: pela afabilidade discurso [ilegível] e civilidade alcançarão tudo, se não trabalham em fazer amar a obrigação e render suave e ligeiro o jugo não farão senão hipócritas e maus súbditos²⁸⁸.

Esse trecho demonstra que o ideal a ser seguido deveria ser o da cordialidade para que os seminaristas, por suas próprias convicções, amassem o regulamento, produzindo, assim, uma obediência perfeita. Outro elemento importante para espiritualidade lazarista e que também foi destacado nas *Regras Comuns* é a ênfase na moral evangélica, típica do cristianismo católico pós reforma gregoriana que, como foi dito, era caro a figura de São Vicente. Como podemos ver:

devendo depois deste prelúdio mostrando-lhes a moral de Jesus Cristo na sua mesma fonte, e por isso seria para desejar que no princípio de cada ano se lhes explicassem fundamentalmente os Cap. 3, 6, 7, do Evangelho de S. Mat, que contem quase toda a moral Evangélica: as conferências de piedade que se lhes fazem devem principalmente dizer sobre essas verdades: se é necessário guardar-se de dar em uma espiritualidade refinada, que não é feita para gente moça; limitem-se a fazer bons Cristãos místicos: bem depressa haverá bons Escolásticos se houver bons Cristãos²⁸⁹.

Os capítulos mencionados do Evangelho de São Mateus são referentes, respectivamente: à pregação de João Batista, missionário que vivia recolhido nos desertos e ermos; à promulgação do reino dos céus, com o batismo de Jesus; e às partes finais do Sermão do Monte, uma das pregações mais moralizantes que se tem registro nos Evangelhos e que no capítulo 6 e 7 tratam de questões como humildade, pureza no olhar, simplicidade, discipulado, dentre outros. Ao analisarmos a atuação dos lazaristas desde seus primórdios vemos que esses foram sempre elementos valorizados.

Já nas *Regras do Seminário* de 1837, vemos logo de início a ênfase na transformação espiritual interior, tomando como exemplo o encontro de Jesus com Nicodemos no qual o Cristo orientou o fariseu com as seguintes palavras “quem não nascer da água e do Espírito não pode

²⁸⁸ *Regulamento do Diretor e mais officiaes do Seminario externo da Congregação da Missão*. p. 113.

²⁸⁹ *Ibidem*. p. 116 – 117.

entrar no Reino de Deus” (João 3: 5), de igual forma os seminaristas deveriam esforçar-se para se transformar em novas criaturas²⁹⁰. Em outro ponto vemos a ênfase no silêncio, como sendo uma virtude ensinada por Cristo:

Tudo para imitar a meninice de Cristo nas virtudes que nelas praticou especialmente o silêncio, solidão, recolhimento, obediência à sua SS. Mãe, e a S. José, o respeito que lhes tinha, a pobreza, e a mortificação, assim interior como exterior que nele foi excessiva desde seu nascimento até a morte²⁹¹.

Conforme vimos no capítulo anterior, na concepção vicentina (e não só) o silêncio estava ligado diretamente ao bem-estar espiritual em uma comunidade religiosa, recebendo grande destaque nas *Regras*. Em um relato realizado por um estudante que esteve no Caraça na década de 1890 vemos que a regra do silêncio vigorava com especial efetividade, segundo ele:

A comunicação era outra infração grave e ainda menos tolerada que a de número 1 (proibição de fumar). Persistia o regime de incomunicabilidade entre os salões e entre estes e os empregados da casa. Dois colegiais, de salões diferentes, eram considerados como que pessoas de sexos diferentes e, ante essa concepção, nem mesmo a troca de sorrisos ou de olhares era permitida!²⁹².

Ao analisarmos o regulamento do colégio escrito pelo padre Leandro em 1835, que segundo Camêllo é um dos mais importantes para compreender “a mentalidade que dirigia o Colégio do Caraça, como também os outros colégios lazaristas”²⁹³ vemos esses mesmos valores tais como a caridade nas repreensões²⁹⁴, silêncio²⁹⁵, evitar amizades particulares²⁹⁶, o que pela fala de Augusto Leite se confirmava como uma prática mesmo mais de meio século após a sua criação. Vemos também a ênfase em horários rígidos²⁹⁷, com uma rotina muito parecida com

²⁹⁰ *Regras do Seminário ou Noviciado da Congregação da Missão 1837*. BR. PBCM.CAR. F. 2.1. p. 3.

²⁹¹ *Ibidem*. p. 7.

²⁹² LEITE, Augusto da Costa. *Saudades e lembranças do Caraça*. São Paulo: Empresa Gráfica da Tribuna de Minas LTDA, 1941. p. 156.

²⁹³ CAMELLO, Maurílio José de Oliveira. *Caraça, centro mineiro de educação e missão (1820-1930)*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1973. p. 193.

²⁹⁴ Documento transcrito e anexado a obra de José Maurílio Camêllo: *Caraça, centro mineiro de educação e missão*. in: *Ibidem*. p. 197.

²⁹⁵ *Ibidem*. p. 202.

²⁹⁶ *Ibidem*. p. 202.

²⁹⁷ *Ibidem*. p. 202 – 204.

as casas lazaristas europeias do século XVII, de acordo com o que exploramos no capítulo anterior.

Com relação aos horários, Eugênio Pasquier narra uma passagem um tanto quanto cômica, mas que ilustra bem o apreço dos lazaristas pela exatidão cronológica. De acordo com ele, durante sua estadia no Rio de Janeiro, Leandro Rabello e Antônio Viçoso conseguiram uma certa quantia ao rezarem um ofício, e esse dinheiro foi gasto na compra de um caro relógio de algebeira com despertador²⁹⁸. À primeira vista tal compra parece uma excentricidade, haja a vista a precária condição dos recém-chegados e ao voto de pobreza dos mesmos, no entanto, como ressalta Pasquier, esse equipamento tinha uma funcionalidade importante já que os horários nas casas lazaristas eram rigidamente definidos e seguidos.

Como dissemos inúmeras vezes, acreditamos que os regulamentos sistematizaram e sintetizaram aquilo que temos chamado até aqui de espiritualidade lazarista. Esses regulamentos também foram importantes para preservar esse corpus que pôde ser apropriado pelos congregados ao longo do tempo de existência da companhia. Essa hipótese parece se confirmar quando lançamos os olhos sobre um trecho de uma circular escrita pelo então padre Viçoso, quando de sua nomeação ao superiorato em 1837. Nele vemos o lazarista elaborar um discurso tendo como base a identidade espiritual da Congregação, na qual ele mobiliza e sintetiza todos os valores que até aqui analisamos, bem como as autoridades espirituais nas quais ele se baseou:

Deus nos tem colocado em muitas melindrosas circunstâncias e me persuado requer de nós, em sublime grau, as virtudes que nosso santo Pai exige em comum de toda a congregação. No meio dos escândalos públicos, todo o Império tem sobre nós as suas vistas: os pais de família esperam de nossos seminários a educação cristã de seus filhos, esperança de toda a Nação; os senhores Bispos e seus vigários exigem de nossa cooperação o adjutório em seus espinhosos ministérios; os pobres das aldeias, nosso próprio destino, famintos esperam de nós lhes repartamos o pão da divina palavra. Ó Senhores e caríssimos irmãos, que virtudes e que ciências bastarão para o desempenho de tantos deveres nosso! *São-nos necessários em casa silêncio, o retiro, a regularidade de um anacoreta e nas missões o zelo semelhante ao do Santo Xavier. Estes sentimentos e doutrinas, com que nos criaram, agora mias que nunca, se nos fazem necessários e devem ser indelévels da nossa memória. 'Cartuxos em casa, apóstolos nas aldeias'* e parece que, em grandes letras, o deveríamos ter escrito em nossos cubículos. Trabalhemos de mão comum para a obra de Deus! Silêncio, penitência, oração, lição, mortificação e etc; grandes coisas se nos pedem, maiores se nos prometem [...] Maria Santíssima, em cuja casa principiou a germinar este pequeno ramo da Congregação, os santos Anjos Custódios de nossa Casa, *São Vicente, nosso*

²⁹⁸ PASQUIER, Eugênio. *Op cit.* p. 36.

*Pai, todos os santos missionários e anacoretas nos consigam do céu a graça da nossa vocação [grifo nosso]*²⁹⁹.

Esse trecho é sem sombra de dúvidas um dos mais importantes documentos para aqueles que analisam a espiritualidade dos congregados brasileiros, com vários elementos chamando nossa atenção aqui. Em seu apelo por uma maior unidade e santidade na Congregação para que essa pudesse cumprir seus deveres o então superior convocou os padres ao “silêncio, retiro, a regularidade de um anacoreta” enquanto estivessem em suas casas. Aqui vemos claramente a apropriação da espiritualidade reclusa vicentina, tão bem expressa nos regulamentos. Nas missões, entretanto, era necessário “o zelo semelhante ao do Santo Xavier”.

São Francisco Xavier foi um famoso jesuíta navarro, contemporâneo de Inácio de Loyola, responsável por introduzir o catolicismo no Japão, o qual seria brutalmente perseguido e expulso após a morte do santo. A evocação desse personagem não se faz por acaso, a figura de São Francisco Xavier, “o apóstolo do oriente”, era bem conhecida pelos portugueses, e não só. De acordo com Alisson Forrestal, Vicente de Paulo havia lido as correspondências do referido santo e instruído seus missionários a fazê-lo também³⁰⁰. Desse modo, a evocação da figura do santo jesuíta representava a veia e o apelo missionário lazarista. De acordo com o padre Viçoso esse duplo aspecto, a moralidade austera nas casas e o esforço missionário, foram “doutrinas e sentimentos” nos quais eles haviam sido criados e agora mais do que nunca deveriam ser trazidos a memória da Congregação. No ponto alto do documento Viçoso exclama “Cartuxos em casa, apóstolos nas aldeias”, essa frase, usual entre os lazaristas ao longo dos tempos, resume muito bem esses dois aspectos marcantes da espiritualidade vicentina. Essa fala nos mostra também que assim os congregados no Caraça representavam sua identidade e tradição espiritual.

Por fim, o recém nomeado superior roga a proteção de São Vicente e todos os santos missionários e anacoretas, posicionando sua atividade entre as duas esferas. Essa fala liga todos os pontos discutidos desde o capítulo anterior até aqui, ela nos mostra a leitura e a representação que os lazaristas caracenses faziam desse corpus espiritual deixado pela tradição e pelos documentos normativos (os regulamentos) e instrutivos (as cartas e as biografias do Santo Fundador).

²⁹⁹ *Positio Super Virtutibus et fama sanctitatis servi dei Antoni Ferreira Viçoso*. p. 79 – 80.

³⁰⁰ FORESTAL, Alisson. *Op cit.* p. 94.

Esses ideais espirituais, conforme veremos mais adiante deram a tônica da reforma católica em Minas e, por que não, em todo o Brasil. Contudo, isso não significa dizer que os vicentinos que aqui aturam seguiram exatamente as mesmas normas apresentadas a seus primeiros fundadores. Conforme veremos no terceiro capítulo, muitos estatutos foram relidos e rearranjados para melhor se adaptar as exigências peculiares do contexto em que estavam inseridos. O que pretendemos mostrar aqui, é que a reforma iniciada por esses padres em Minas Gerais, apesar de ter sido marcada pelo contexto local e nacional do século XIX, tinham suas raízes na Reforma de Trento e no contexto religioso que passava a França no século XVII.

2.3. “Sede perfeitos como perfeito é o vosso Pai”: uma análise da predica lazarista

Outra documentação que nos mostra as continuidades e emulações feitas pelos lazaristas carasenses da espiritualidade vigente nos tempos da Reforma Católica são os sermões. Como dito na primeira parte desse capítulo, acreditamos que essas fontes nos ajudam a compreender melhor a teologia daqueles padres e, por consequência, como viam e representavam o mundo da época. Para isso, realizaremos, em um primeiro momento, um exame interno desses textos e de sua produção, e em seguida faremos uma pequena análise da forma como esses sermões foram pregados através das missões. Um estudo mais aprofundado das práticas missionárias e de suas limitações (que nada mais eram do que a reinterpretação de seus objetivos dogmáticos) será feito no próximo capítulo, sendo assim, nos dedicaremos agora apenas a uma simples análise das práticas missionárias.

Apesar de sua enorme importância, os sermões não nos falam diretamente da realidade das missões, nem sequer expressam a forma como eram desenvolvidos ou o quanto deles era utilizado. Apesar de seu enorme potencial para a análise da espiritualidade, essas fontes demandam uma metodologia de pesquisa e uma análise própria, haja a vista a natureza específica desse tipo documental. Para isso foi necessário cruzar algumas informações encontradas em outras fontes que pudessem nos dar, mesmo que de forma ainda muito impressionista, um panorama da realidade missionária encontrada pelos lazaristas na província de Minas Gerais.

Antes de partirmos para esse tipo de análise da práxis missionária, é necessário voltarmos nossos olhos para a estrutura e o conteúdo dos sermões descobertos nos arquivos do santuários do Caraça. Para isso é de fundamental importância entendermos o contexto das práticas letradas nas quais os lazaristas, especialmente os portugueses, foram formados.

Apesar de os sermões estarem cronologicamente inseridos em meados do século XIX, ou seja, já em plena era do romantismo, somos levados a crer que dentro da Província Brasileira da Congregação da Missão muitos elementos das técnicas retóricas do catolicismo tridentino ainda eram emulados e estavam em circulação. Essa não é uma hipótese válida somente para os padres lazaristas do Caraça, José Murilo de Carvalho em um artigo intitulado *História intelectual no Brasil: a retórica como chave de leitura*, já apontava a retórica como uma importante chave hermenêutica para a análise de alguns documentos do período oitocentista³⁰¹.

Conforme pretendemos demonstrar, a forma na qual os sermões do Caraça foram estruturados são mais uma evidência de que as ações reformistas levadas a cabo por aqueles padres estavam ligadas ao corpus espiritual da Congregação da Missão, que havia sido estruturado no âmbito da Reforma Católica de Trento.

Como dissemos anteriormente, para enquadrar-se no cenário de expansionismo missionário no qual passava o catolicismo europeu do século XVI e XVII, a Congregação desenvolveu um método de pregação conhecido como *le petit métode*, ou, o pequeno método. Em uma conferência realizada por Vicente de Paulo, no dia 20 de agosto de 1655, o então Superior deu as diretrizes nas quais os lazaristas deveriam estruturar suas prédicas.

Os sermões tinham como principal objetivo “levar ao mundo o que é preciso para sair do lamaçal do pecado e se colocar no belo caminho da graça e da prática das boas obras”³⁰². Para alcançar esse fim, conforme já dissemos anteriormente, a pregação deveria ser feita de forma simples e em linguagem familiar, seguindo a métrica de muitos pregadores do século XVI, como são Felipe Neri e são Francisco de Sales, que nada mais faziam que seguir as diretrizes estabelecidas por Trento³⁰³.

A fim de atingir o ideal de simplicidade, Vicente orientou os congregados a estruturar seus sermões seguindo três etapas: primeiramente o orador deveria expor os motivos que deveriam tocar o ouvinte a amar a virtude ensinada e detestar o mal condenado. Em seguida, chamada a atenção para a virtude a ser cultivada, o orador exporia em que consistia a virtude ensinada, sua essência e natureza. Por fim, com o auditório já cativado e consciente, o orador

³⁰¹ CARVALHO, José Murilo. *História Intelectual no Brasil: a retórica como chave de leitura*. *Topoi*. Rio de Janeiro, n 01, 2000. p. 136 – 138.

³⁰² VICENTE DE PAULO, Santo. *Obras completas São Vicente de Paulo: correspondências, colóquios, documentos*, tomo XI. p. 265.

³⁰³FORRESTAL, Alisson. *Op cit.* p. 103 - 104.

deveria ensinar os meios para se chegar a tal virtude³⁰⁴. Segundo o fundador, essa ordem poderia ser mudada e, dependendo do tempo e do auditório, alguns pontos poderiam ser suprimidos³⁰⁵, mas essa formulação básica deveria se manter.

A estrutura, no entanto, não era a única preocupação dos lazaristas. Aristóteles na *Retórica*, manual fulcral para os oradores ao longo dos séculos, estabeleceu que “as provas de persuasão pelo discurso podem ser divididas em três espécies: uma reside no caráter moral do orador; outra, no modo como se dispõe o ouvinte; e outra, no próprio discurso, pelo que este demonstrou ou parece demonstrar”³⁰⁶. Ao analisarmos a conferência sobre o pequeno método, vemos a importância dada pela congregação a prova pelo *ethos*, ou seja, pelo caráter do orador. Segundo Vicente:

É preciso pregar principalmente pelo bom exemplo, o bom exemplo: observar bem o próprio regulamento, viver como bom missionário. Sem isto, meus irmãos, nada feito, nada feito. Para uma pessoa com vida desregrada, este método seria mais prejudicial que proveitoso. [...] Se um padre não tiver grande estima pela virtude e grande amor pelo seu ministério, jamais porá devidamente em prática, sem dúvida alguma. Quem estiver afogado na deserdem, no desregramento, quem vive na libertinagem, como poderá libertar dela os outros? É piada. Dir-lhe-ão: *Médico, cure-se a si mesmo*³⁰⁷.

Não é por acaso que as *Regras* estabeleciam que o principal objetivo do congregado era: “Aplicar-se a própria perfeição; esforçando-se segundo suas forças a exercitar as virtudes, que aquele o Grande Mestre se dignou ensinar-nos com palavras e exemplos”³⁰⁸. Antes de levar a boa nova adiante, utilizando os métodos citados acima, o missionário deveria experimentar a verdadeira santidade e pregar, por meio de sua vida irrepreensível, a mensagem do evangelho.

Esses princípios retóricos, assim como os demais elementos da espiritualidade lazarista, permaneceram vivos e continuaram sendo praticados pelas demais gerações de congregados que sucederam os pioneiros fundadores. Após sua morte, Vicente de Paulo tornou-se uma autoridade espiritual para os padres de dentro e de fora da Congregação, algo que

³⁰⁴ VICENTE DE PAULO, Santo. *Obras completas São Vicente de Paulo: correspondências, colóquios, documentos*, tomo XI. p. 267.

³⁰⁵ VICENTE DE PAULO, Santo. *Obras completas São Vicente de Paulo: correspondências, colóquios, documentos*, tomo XI. p. 285.

³⁰⁶ ARISTÓTELES. *Retórica*. Trad: Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015. p. 63.

³⁰⁷ VICENTE DE PAULO, Santo. *Obras completas São Vicente de Paulo: correspondências, colóquios, documentos*, tomo XI. p. 283.

³⁰⁸ *Regras ou constituições comuns da Congregação da Missão*. p. 3.

provavelmente intensificou-se após sua canonização. Vale lembrar, no entanto, que esses valores apresentados por Vicente em suas conferências, assim como todo o resto, não eram fruto da psicologia ou da genialidade do fundador. Ainda na conferência sobre o pequeno método, vemos que tais princípios já eram conhecidos por outros padres que os praticavam de longa data:

Mas não temos tempo de expor as coisas com detalhes e particularidades, ainda mais por que eu mesmo não as conheço, miserável que sou, que cheguei até aqui, a esta idade, sem poder aprender este método por causa da minha preguiça, minha estupidez, minha burrice. De tal modo sou rude e ignorante, um grande besta, um pesado besta, ah! pobre animal! O Padre Portail, que deverá falar para nós amanhã, nos dirá algo mais específico sobre o assunto, nos ensinará como proceder para bem colocá-lo em prática³⁰⁹.

Apesar de estar eivado do conhecido pessimismo da época, somos levados a acreditar por essa fala que outros padres, no caso Antônio Portail, eram também conhecedores e praticantes dessa metodologia. Como podemos perceber, o pequeno método faz parte da espiritualidade lazarista e circulou de forma impessoal e anônima entre seus membros que se valeram dessa estrutura para pregar seus sermões por onde quer que fossem. Em Minas Gerais isso não foi diferente.

Acerca dos volumes encontrados nos arquivos do Caraça vale, antes de tudo, ressaltar que se trata de um tema quase inédito por parte da historiografia. Só temos conhecimento de um autor que se dedicou a analisá-los, a saber Maurílio Camêllo, em *Caraça Centro de Educação e Missão (1820 – 1830)*. Nessa obra, além de explorar vários aspectos acerca da primeira década de estabelecimento do colégio, o autor ao falar das primeiras missões realizadas pelos padres Leandro e Viçoso, e classifica o tom das mensagens da seguinte maneira:

A pregação dos padres era fortemente moralizadora a julgar por uma coleção de sermões que encontramos no Arquivo do Caraça, devida certamente a Dom Viçoso. Observa-se nelas, como em outros do tempo, a preocupação fundamental de alertar os ouvintes, pressioná-los (e as vezes aterroriza-los) diante da perfeição moral que lhes é exigida, na sequência do mandamento de Cristo: ‘Sede perfeitos como eu sou perfeito’. Não ocorre, diretamente, a essa pregação o interesse de evangelizar: já se supõem evangelizar os ouvintes que, contudo, não realizam em sua vida, nem unificam em seus atos, as exigências da Boa-Nova. [...] Vinham os missionários a um povo cristão estruturado, com sua hierarquia, seus hábitos, seus templos, sua tradição.

³⁰⁹ VICENTE DE PAULO, Santo. *Obras completas São Vicente de Paulo: correspondências, colóquios, documentos*, tomo XI. p. 280 -281.

Não é preciso, porém, aprofundar muito a análise para constatar a atrofia doutrinária desse cristianismo, exteriorista, hereditário, marcado no íntimo por linhas que desciam e se entrecruzavam desde os cátaros medievais, passando pelos jansenistas e pela pregação negativa da Contra-Reforma, para se desembocar nos ardores pietistas do Século XIX. [...] Pode-se dizer, a partir desses Sermões de Dom Viçoso, que os grandes temas paulinos são conservados em penumbra, deixando lugar a “uma espiritualidade do pecado”, cuja força se ressalta bem mais que a força da graça, chamando-se mais a atenção para a corrupção total da natureza humana que de si mesma só é capaz o mal. No fundo é a milenar tensão da teologia cristã, sobretudo ocidental, em compor graça e livre-arbitrio, o natural, e o sobrenatural. A preocupação com essa natureza decaída foi levada quase à psicose em pensadores e reformadores, como Baio, Jansênio, Calvino, sem deixar de estar presente (como não podia deixar de estar, porque tem também raízes evangélicas) em santos, como São Vicente de Paulo, fundador da Congregação da Missão, e cuja ligação com o pensamento jansenista é hoje julgada maior do que se pensara até pouco tempo³¹⁰.

Essa fala de Camêllo descreve perfeitamente o conteúdo encontrado por nós nos sermões. Fortemente marcados pela moralização, direcionados a uma população já previamente cristianizada, o teor dos sermões do Caraça dedicava-se prioritariamente a reconversão e a reforma de costumes e hábitos, algo muito parecido com o trabalho feito pelos primeiros lazaristas na França. Também foi precisa a assertiva de Camêllo ao relacionar esse tipo de pregação as correntes religiosas do jansenismo, do calvinismo e principalmente ao santo fundador Vicente de Paulo. No entanto acreditamos que mais ainda pode ser dito.

Camêllo, assim como outros autores que dedicaram seus trabalhos a compreensão da vida religiosa da Congregação da Missão, não realizou uma análise profunda das ligações entre os lazaristas do Caraça e a tradição religiosa que os formou³¹¹. De acordo com o que pretendemos mostrar, a análise desses sermões e alguns outros escritos religiosos produzidos pelos lazaristas a luz de sua tradição retórica proporciona um amplo e prolífico campo para se estudar a espiritualidade dessa congregação em seu contexto mineiro.

Como dissemos no início desse capítulo, são dois os sermões analisados nessa etapa da pesquisa, sendo o primeiro datado de 1840, sob o título de *Prática sobre os mandamentos para as Missões* e o segundo produzido em 1841 intitulado *Missões, Sermões e etc.* Como também dissemos, tais textos possuem a caligrafia de Antônio Ferreira Viçoso, apesar de sua autoria poder ser questionada, como fez o próprio Camêllo³¹². O que fica claro pela estrutura dos

³¹⁰ CAMELLO, Maurílio José de Oliveira. *Op cit.* p. 64 – 65.

³¹¹ Camêllo nesse sentido ainda goza de uma situação privilegiada, uma vez que demonstrou nesse e em outros trabalhos um profundo conhecimento sobre a história da Congregação da Missão e sobre seu fundador, o que advém provavelmente de sua sólida formação eclesial. Talvez por ter esses conceitos de forma naturalizada, ou por não achar necessário (mas certamente não por desconhecimento), o autor não explora mais profundamente a relação desses sermões com o cenário religioso do século da fundação da Congregação.

³¹² CAMELLO, Maurílio José de Oliveira. *Op cit.* p. 225.

sermões é que se trata, de fato, de uma produção lazarista, uma vez que ele segue a mesma estrutura do pequeno método, tal e qual podemos perceber por esses dois trechos:

Prestai-me, pois a vossa costumada, e continua atenção, porque para dar-vos uma completa ideia deste preceito vos explicarei no 1º ponto como estamos obrigados a amar o próximo, no 2º como estamos obrigados a manifestar este amor, que é o mesmo que dizer, que coisa devemos saber para amar de veras ao nosso próximo³¹³.

Ainda na mesma série, mas falando sobre a fé, o autor introduz:

Vós bem sabeis povo mui amantíssimo, que a fé não só é o princípio e o fundamento do ser Cristão, mas sabeis também que um não pode ser cristão se não tem a virtude da fé, falar-vos ei por hoje desta virtude e vereis que coisa ela é, e que condições deve ter para nos salvar³¹⁴.

Em uma outra série de sermões vemos a mesma estrutura do pequeno método. Ao falar da necessidade e importância das missões, podemos ver, claramente, o princípio vicentino de exaltação da obra missionária, da explicação da mesma e depois dos meios para retirar dela os melhores frutos:

Neste 1º dia procurarei mostrar-vos quanto sejam frutuosas as santas Missões, tirando a ignorância de muitos que pensão ser cousa inútil, e que só serve de incomodar os povos, a tira-los de seu sossego: para eu fazer isto do melhor modo, que seja possível vos explicarei em 1º lugar que cousa seja as Missões, e em 2º lugar que se deve fazer, para tirar delas fruto [...]. Mas já que não posso capacitar-vos de um modo tão eficaz, vos direi só que as santas Missões são aquela prática de piedade Cristã a que deve o Céu uma grande parte de seus habitantes. Vede se eu digo a verdade³¹⁵.

Com relação ao modo como se deveria tirar proveito das missões:

Para aproveitar bem as missões, conecta com o de cima: “esta é pois a última coisa que tenho q vos dizer, que para poder tirardes fruto da Missão deveis viver nestes dias

³¹³ *Prática sobre os mandamentos*. ASC, Manuscrito escrito por Pe. Viçoso em 1840. [armário de D. Viçoso, pinacoteca do Caraça]. p. 55.

³¹⁴ *Ibidem*. p. 25.

³¹⁵ *Missões, Sermões e etc.* ASC, Manuscrito escrito por Pe. Viçoso em 1841. [Encadernação moderna de 326 páginas]. 20.

mais retirados, mais amigos da solidão, e livres de assembleias e ajuntamentos que vos distraiam quanto vos for possível, de modo que deveis evitar tudo que é gastar o tempo em vaidades, e ociosidades, sejam a vossa habitação nestes dias principiam-te quanto poder ser a vossa casa, e a Igreja de modo que até vindo da cama da casa para a Igreja e da Igreja para a casa, caminhai como quem vai para um deserto, desse modo disporeis o vosso coração com facilidade a receber as impressões da graça para ficardes ilustrados dos vossos deveres e movidos a pratica-los com fervor³¹⁶.

Conforme podemos notar, mesmo que de modo diferente, a estrutura dos sermões encontrados no Caraça está em plena conformidade com o pequeno método. Esse método provavelmente foi bastante utilizado em Minas e possivelmente foi coroado de sucesso, haja a vista que sua estrutura visava a comunicação das verdades sagradas por meios simples e familiares. Contudo, as continuidades entre os sermonários carasenses e a espiritualidade lazarista dos tempos de Vicente não param por aí.

Outro elemento que aproxima os sermões do Caraça da tradição espiritual lazarista é a crença de que o ouvinte era portador de um conhecimento espontâneo e inato do divino, que ficou conhecido na teologia tomista como *sindérese*. Diversas vezes vimos nas conferências ministradas por Vicente de Paulo referências aos mistérios necessários a salvação³¹⁷. Seguindo as pegadas de Tomás de Aquino, muitos religiosos nos tempos da fundação da Congregação acreditavam que o conhecimento dos mistérios relacionados à natureza de Deus, como a Trindade, eram matéria definidora de salvação ou perdição. Esse conhecimento, contudo, pelo que podemos entender das conferências já estava no ouvinte uma vez que o objetivo da pregação era apenas ativar ou “iluminar o entendimento”³¹⁸ e não criá-lo, ou transmiti-lo. Nos sermões do caraça encontramos o mesmo princípio. Ao falar sobre o mistério da Trindade o autor conclui:

É verdade o que vós dizeis, que não tendes ocasião de ser[?] também é verdade o que vos digo, de que um Cristão não se pode salvar, se não sabe expressamente e com distinção estes 3 mistérios principais da Santa fé, isto é, quem não sabe que há um Deus em 3 pessoas distintas, que se chamam Pai. Filho. e Esp. Santo e saibam cada uma destas 3 pessoas é Deus não são contendeosas[?], mas são um só e mesmo Deus

³¹⁶ *Missões, Sermões e etc.* Manuscrito escrito por Pe. Viçoso em 1841. p. 30.

³¹⁷ Citamos por exemplo a conferência na qual Vicente de Paulo apresenta seu pequeno método: “Notai além do mais, que alguns doutores afirmam que aqueles que ignoram este mistério [da Trindade] e o da Encarnação estão em estão de condenação. Santo Agostinho e Santo Tomás ensinam também que o conhecimento deste mistério é meio necessário para a salvação. Sendo assim, meus Senhores e meus irmãos, vede quão grande é nossa obrigação de ensiná-los aos que nunca ouviram falar deles” in: *Obras completas São Vicente de Paulo: correspondências, colóquios, documentos*, tomo XI. p. 186.

³¹⁸ VICENTE DE PAULO, Santo. *Obras completas São Vicente de Paulo: correspondências, colóquios, documentos*, tomo XI. p. 265.

[...]Se um Cristão não tivesse feito nenhum outro pecado antes tivesse sempre jejuado, feito oração e dado muita esmola, se condenara só por não ter sabido esses 3 mistérios
319

Tais palavras poderiam causar estranheza a um auditório moderno que entende ser o tema da Trindade complexo demais para camponeses do século XIX potencialmente analfabetos. Contudo, uma vez que esses eram supostamente portadores desse conhecimento espiritual espontâneo, isso não deveria ser levado em conta como o autor diz logo na sequência:

Se eu o perguntasse a algum pai de família, me responderá, que já o soube, mas que agora tem outras coisas na cabeça, que se tem aplicado aos negócios, aos trabalhos, se pergunto a outra pessoa avançada já nos anos, me dirá que tem tido muitas desgraças, que tem a memória fraca pela idade, que já soube, mas que lhe esqueceu, se pergunto a um dos mais capazes, me dirá que lhe faço injustiça, por que ele sabe muito bem que Deus nasceu e morreu por nós, mas não sabe agora tantas miudezas, isto é se foi o Pai, se foi o Filho ou o Espírito Santo. Irmãos meus, torno a dizer-vos que vos condenareis, é impossível que vos salveis, enganais-vos, não é assim: a vossa idade avançada e a memória fraca não vos escusarão, por que ainda assim dessa idade vos lembrais muito bem dos vossos negócios, e vos lembrais muito bem do nome dos vossos avós e de vossos netos”³²⁰.

Por essa passagem podemos perceber que o autor (ou autores) dos sermões entende que até mesmo as limitações biológicas da velhice não seriam impedimento para o conhecimento dos mistérios necessários a salvação, já que a mente ainda estava boa para os negócios seculares. Essa fala nos mostra a crença de uma capacidade cognitiva do espiritual independente do estágio e da condição social, visto que todos são igualmente responsáveis e passivos do castigo eterno.

Outro elemento que nos chamou a atenção enquanto analisávamos os sermões lazaristas no Caraça foi a utilização de lugares-comuns na elaboração de seus argumentos. Conforme dissemos, tais sermões eram destinados a reformar os costumes de uma população que a muito havia desenvolvido uma outra forma de se compreender o sagrado, em muitos pontos diferente da ortodoxia eclesiástica. Para isso, o autor desses sermões valeu-se de lugares-comuns muito presentes no século XVI e XVII.

³¹⁹ *Prática sobre os mandamentos*. p. 50 - 51.

³²⁰ *Prática sobre os mandamentos*. p. 51.

Esses lugares-comuns podem ser vistos especialmente na utilização de *topos* como a morte, os mistérios, inferno, massa de perdição, juízo e etc., analisar esses lugares-comuns nos ajudará não só a apresentar o conteúdo dos sermões, mas também compreender quais as correntes religiosas cooperaram para a formação dos mesmos, bem como sua proximidade com o contexto de surgimento da Congregação.

Um dos grandes *topos* encontrados nos sermões é o da morte. De acordo com Jean Delumeau a morte foi muito utilizada nas pregações religiosas entre o século XIII e XVIII tendo sempre como ênfase sua iminência³²¹, o que deveria gerar no ouvinte a conversão³²². Indo nessa mesma linha argumentativa, o autor dos sermões alertou seus ouvintes de que “A morte do vosso corpo não só pode estar próxima, mas eminente”³²³. Tal constatação deveria gerar no público um senso de urgência em relação a conversão: “Vede, Irmãos Meus, quanto importa aproveitar-vos desta ocasião, há algum de vós que tenha seguras algumas horas de sua vida? Eia pois, não haja mais demora, ouçamos todas as palavras do Sr. que nos chama”³²⁴.

Sem ter certeza de nem mais uma hora de vida o auditório deveria tomar rapidamente a decisão de se arrepender e abandonar os pecados, sob o risco de ver diante de si a breve condenação ao inferno. Em relação a isso, vemos aqui uma das grandes tópicas da pregação lazarista, a utilização do inferno como uma sede argumentativa para gerar a conversão.

Segundo João Adolfo Hansen, ao citar Aristóteles na *Retórica*, o orador a fim de convencer a multidão, muitas vezes, deveria adequar o lugar da fala, a fim de que o auditório pudesse ser comovido, pois segundo ele:

Supondo essa circularidade de código, Aristóteles determina na retórica que o orador deve mover a audiência com compaixão; para produzi-la, desse falar das coisas como se fala com muita vividez do que eles já conhecem. O lugar deve ser posto *pro ammaton*, na frente do olho, pois o discurso é eficaz quando já feito como se o ouvido visse o que escuta [...] O bom orador sabe que as coisas que vão acontecer daqui a dez mil anos não provoca compaixão ou só a provocam de modo desigual, porque a audiência não se lembra deles nem os antecipa [...] Em cada um dos três grandes modos antigos de falar – o deliberativo, o judicial, o epidítico – as distâncias adequadas desse *pro ammaton* São calculadas como se o enunciado estivesse para acontecer ou tivesse acabado de acontecer, dizendo coisas e estados de coisas como se temporalmente eles estivessem muito próximos do ouvinte³²⁵

³²¹ DELUMEAU, Jean. *Op cit.* p. 71.

³²² *Ibidem.* p. 103.

³²³ *Missões, Sermões e etc.* p. 75.

³²⁴ *Ibidem.* p. 71.

³²⁵ HANSEN, João Adolfo. *Op cit.* p. 170 - 171.

É exatamente isso que o autor dos sermões faz ao tratar do inferno. Visto que o julgamento final faz parte do mundo espiritual, não podendo ser visto no cotidiano e nem sendo uma realidade do presente, o autor utiliza-se de duas técnicas. A primeira, conforme já dissemos, é enfatizar a brevidade da vida, a outra foi amplamente utilizada por pregadores como o Frei Luís de Granada³²⁶, que consiste em descrever da forma mais vívida e didática possível o abstrato conceito de eternidade, a fim de tocar e alertar o ouvinte para esse dia fatídico. O autor dos sermões o faz da seguinte forma:

Ardem por tanto tempo aqueles infelizes, até que um pequeno passarinho bebendo cada ano só uma gota de água, chegue a esgotar um mui grande poço, depois um mui grande lago, depois, todos os rios e ultimamente todos os mares. No fim deste tempo terão eles ardido tantos anos, que já o nosso pensamento se confunde com tal cálculo. [...] Continuará ainda o sopro de Deus! a avivar aquelas chamas, e arderão ales como fogo tão aceso, como se então começasse aquele voracíssimo incêndio. [...] Credes na eternidade ouvistes pois se credes, dizei-me, que efeito faz em vós estes pensamentos de eternidade das penas do Inferno, dizei-me por quem sois, que efeito vos causa este *sempre* e este *para nunca mais*³²⁷.

Vejamos agora como se trata do mesmo *topos* utilizado pelo Frei Luís de Granada, para obter o mesmo fim:

Mas, que direi da eternidade que nenhum término reconhece, mas que iguala por uma parte com a mesma duração de Deus? Cujo espaço é tão grande que, como diz um doutor, se um daqueles mal-aventurados em cada mil anos derramasse uma só lágrima material, mais água sairia de seus olhos, que caberia em todo um mundo. Pois, que coisa mais para temer? Verdadeiramente, coisa é tão grande, que se todas quantas penas há no inferno não fosse mais que um só pontada de um alfinete, havendo de durar para sempre, só isto deveria bastar para que os homens se pusessem a todo trabalho do mundo para evitar esta pena. Oh, se esta duração, oh, se este ‘para sempre’ fizesse batida em seu coração³²⁸.

Como podemos perceber, esse artifício retórico é destinado a causar nos ouvintes justamente aquilo que João Adolfo Hansen salientou, isto é, trazer para diante dos olhos um

³²⁶ Devemos lembrar aqui que Granada, ao lado de São Francisco Xavier, São Francisco de Sales, Thomas de Kempis, foram fundamentais e velhos conhecidos na formação da espiritualidade lazarista em seus primórdios. FORRESTAL, Alisson. *Op cit.* p. 94.

³²⁷ ASC, *Missão, Sermões e etc.* p. 131.

³²⁸ GRANADA. Frei Luís. *Guia para pecadores: a riqueza da virtude e o caminho para alcança-la* Trad: Stella Maris Baygorria. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil. 2008. p. 128 e 129.

evento que de outra forma não poderia ser percebido. Outro lugar comum utilizado pelos lazaristas, não só nesses sermões, é a tópica da ingratidão humana contrastada pelo amor e misericórdia divina. Em vários momentos de ambos os sermões é possível perceber um esforço para incitar no ouvinte o senso de culpa, típico da superculpabilização³²⁹ identificada por Delumaeu no período estudado por ele. Uma das formas de se chegar a esse fim era exaltando a misericórdia de Deus e ressaltando a ingratidão humana em desobedecê-Lo, conforme podemos perceber nesse trecho:

Almas pecadoras, se tendes tido um coração tão bárbaro, e tão duro para ofender a Jesus feito homem nascido em um presépio, morto sobre uma cruz, ressuscitado, e subido ao Céu por vos, sabeis que no fim dos séculos vira cheio de rigor, e de magoa vingar-se das injustiças, que lhe tendes feito e a dar prêmio aos bons e castigar aos ímpios³³⁰.

Aqui o sofrimento de Cristo é contraposto à maldade humana em rejeitá-lo o que tornaria o castigo do juízo plenamente justificável por esse mesmo Deus que salva e pune severamente. Esse artifício retórico não é encontrado somente nos sermões lazaristas. No ano de 1858, sob os incentivos de dom Viçoso, era publicado o livro *Thesouro do Cristão* da autoria provável de João Batista Cornaglioto³³¹, essa obra era dedicada especialmente aos jovens do bispado. Nela podemos observar ainda alguns traços das técnicas retóricas utilizadas pelos lazaristas nos seus sermões, especialmente o artifício da culpa. Ao falar sobre a confissão vemos o autor declarar:

Se as feras indômitas, os cruéis leões e dragões agradecem os benefícios; se as águias e delfins amam a quem os ama; se os cães reconhecem e afagam a quem lhes faz bem; por que razão tu, ó homem, mais fero que as mesmas feras, não ama a quem tanto te ama; a quem te há feito tantos benefícios; a que tem criou, e dotou de uma alma racional; a quem com seu sangue, morte afrontosa de cruz, e perdimento de sua vida, livrou a tua da perdição eterna?³³²

³²⁹ O autor entende superculpabilização como sendo todo aquele discurso que maximiza a dimensão da culpa e do pecado em detrimento da redenção. DELUMEAU, Jean. *Op cit.* p. 15.

³³⁰ *Missão, Sermões e etc.* p. 83.

³³¹ Quem oferece-nos essa informação é Amarildo José de Melo em: MELO, Amarildo José. *Op cit.* p. 230.

³³² *Thesouro do Cristão*. Dedicado aos alunos do seminário do Império do Brasil. Segunda edição. [o exemplar encontra-se na biblioteca da PUC Minas na cidade de Belo Horizonte e não possui preservada a página da data nem da cidade de publicação. Número de Chamada: 248. 143. T413. p. 106.

Nesse livro, marcado com reflexões rigoristas³³³, o autor claramente evoca a suposta natureza ingrata da humanidade em contraposição à misericórdia de Deus. Para isso, ele cita o exemplo de vários animais tidos por ferozes e selvagens, mas que, no entanto, sabem retribuir aos favores que lhe fazem, ao contrário do homem. Aqui vemos mais uma vez a emulação de um *topos* muito utilizado pelos pregadores cristãos de períodos anteriores, como é o caso mais uma vez do Frei Luiz de Granada. Em um trecho de seu *Guia para pecadores* Granada exclama:

Oh, bestial ingratidão dos filhos de Adão, que tendo além da razão a figura de seu corpo direita, e os próprios olhos endereçados ao céu, não querem que os da lama vejam quem os faz tanto bem! E ainda queira a Deus que não tivessem vantagem sobre nós as bestas nesta parte. Porque é tão geral a lei do agradecimento e é Deus de tanta maneira amigo dele, que ainda nas mesmas feras imprimiu esta tão nobre inclinação, como parece por muitos exemplos que achamos escritos nesta matéria. Porque, que coisa mais fera que o leão? Pois descreve Apion, autor grego, que porque um homem que estava escondido em uma cova lhe tirou um espinho que trazia fincado no pé, o leão repartia com ele a cada dia a carne que caçava; e depois de muitos dias, sabendo este homem por seus malefícios jogado a este mesmo leão na praça de Roma, o leão começou a olhá-lo e o reconheceu, e chegou a ele amorosamente, fazendo-lhe as mesmas bajulações que faz um cão a seu senhor quando vem de fora. E depois disto andava atrás dele sem fazer mal a ninguém pelas ruas de Roma³³⁴.

Aqui podemos ver claramente o lugar-comum dessa história, supostamente contada por Apion, ou Apião, que acabou tornando-se um *locus* de argumentos relacionados a esses que acabamos de citar. A referência ao leão feita pelo autor poderia ser facilmente discernível por aqueles leitores conhecedores desse lugar-comum, surtindo nele o efeito almejado. O livro escrito por João Batista Cornaglioto possui ainda muitas outras semelhanças com outros escritos lazaristas, principalmente em relação a um dos sermões, pois tal obra também faz uma série de comentários acerca dos dez mandamentos, tais como: a fé, a guarda do domingo e dos dias santos, a obediência aos pais e mães e assim por diante, da mesma forma como foi feito em *Práticas sobre os mandamentos*.

Infelizmente, os relatos sobre os efeitos desse tipo de pregação nos ouvintes são quase inexistentes. No entanto, em sua tese de doutorado, José Ferreira Carrato encontrou uma passagem no jornal maçônico A Astréia que narra o efeito causado pela pregação lazarista. Infelizmente não conseguimos encontrar esse jornal, sendo assim, o citaremos a partir da obra de Carrato:

³³³ MELO, Amarildo José. *Op cit.* p. 233.

³³⁴ GRANADA, Frei Luiz de. *Op cit.* p. 44.

[os missionários lazaristas] que assustaram os povos com predicções de trovoadas, raios, grossas chuvas, pestes e fome, de que muito se horrorizavam os rústicos lavradores, apressando-se a comprar, em distancias de mais de 20 léguas, velinhas bentas, que os Padres inculcavam com seguro preservativo de *tão iminentes e horríveis calamidades*. Bom Sucesso, Santo Antônio do Amparo, e outros arraiais foram testemunhos de tais pregações e ameaças [grifo nosso]³³⁵.

Apesar desse jornal pertencer a grupos que geralmente faziam oposição ao clero reformador romanista, acreditamos que elas têm fundamento, uma vez que os dispositivos retóricos utilizados pelos missionários almejavam justamente esse fim. Um relato muito parecido e elucidativo foi encontrado por nós nos escritos do Dr. Augusto da Costa Leite, que narra sua experiência com os sermões lazaristas pregados nos retiros espirituais no Colégio do Caraça.

Segundo Leite nos dias de retiro: “os sermões versavam sobre diversos temas, tendo importância especial os seguintes: morte, juízo, inferno e paraíso, permitindo cada um, uma dissertação de mais de duas horas”³³⁶. Essa estrutura, vale lembrar, é muito parecida ou possui muitos pontos em comum, com um dos sermões encontrados no Caraça, e conforme cremos, tais temas erma lugares-comuns na retórica sacra, especialmente entre os séculos XIII e XVIII. Ainda de acordo com Leite, apesar dessa variedade de temas era o inferno o mais trabalhado³³⁷. O ex-aluno narra sua experiência como ouvinte da seguinte maneira:

O orador sacro o desenhava em quadros de apavorante colorido, como se o conhecesse *de visu* e já tivesse percorrido, passo a passo, todos aqueles domínios de Satanás, em toda a sua extensão, de norte a sul e de leste a oeste. E a rubra descrição, que fazia, calava fundo no espírito dos colegiais, principalmente dos meninos e lhes ficava impressa na imaginação como tinta indelével, como se fossem macas de fogo... O resultado era que os mais novos, á noite, não conseguiam conciliar o sono, ou, se o conseguissem, eram despertados a todo o momento e perseguidos por sonhos tétricos. A cada ruído de vento, lá fora, cismavam logo que era o demônio que já vinha buscar um companheiro. E assim, em tudo, entreviam o espectro, terrível e ameaçador, do anjo das trevas. Mesmo depois da confissão, os colegiais não se sentiam tranquilos, ficando-lhes sempre uma desconfiança sobre a inteireza da confissão feita, prevenidos como se achavam de que o demônio era mestre em perturbar a serenidade desse sacramento, que tem a faculdade de purificar as almas³³⁸.

³³⁵ CARRATO, José Ferreira. *Op cit.* p. 187.

³³⁶ LEITE, Augusto da Costa. *Op cit.* p. 177.

³³⁷ *Ibidem.* p. 177.

³³⁸ *Ibidem.* p. 177 – 178.

A partir desse relato podemos ver, evidentemente, os efeitos narrados por Hansen de mover o objeto da fala para diante dos olhos dos ouvintes, algo que trazia profundo impacto sobre os jovens estudantes. De acordo com a narrativa, o padre Paulo Mare muitas vezes cooperava com esse momento ao fazer detalhados desenhos e mapas do inferno e dos demônios³³⁹, sabemos também que os lazaristas utilizavam gravuras em suas missões europeias³⁴⁰, contudo, não vemos nenhum relato sobre isso no contexto das Minas no século XIX. Devemos lembrar que esses relatos são referentes aos alunos internos do colégio, se o mesmo ocorria durante as missões regulares nas cidades e aldeias não sabemos, mas essa estratégia parece estar em harmonia com a retórica “pedagógica” dos lazaristas.

Ainda em relação a pregação para os alunos internos, é notória uma referência a eloquência lazarista descrita por Bernardo Guimarães em seu clássico *O seminarista*, romance ambientado no seminário vicentino de Congonhas do Campo³⁴¹. Na trama o jovem Eugênio, um seminarista cujo coração estava dividido entre a ordenação e o amor a Margarida, sua amiga de infância, foi confrontado pela pregação de Jerônimo Gonçalves de Macedo descrita por ele da seguinte forma:

Possuía ele em alto grau os mais eminentes predicados do orador sagrado. A uma bela e imponente figura, a um acionado largo e majestoso, uma voz cheia, vibrante e sonora reunia a palavra ardente e repassada de unção, a eloquência que se inspira em sua verdadeira fonte, na abundância do coração. O rico e formoso templo do Bom Jesus regurgitava de povo que acudia ansioso para ouvir a palavra do santo e eloquente missionário. [...] O elogio da castidade formou naturalmente o tema principal do sermão. [...] Para dar mais realce ao painel, traçou com mão de mestre uma viva pintura da sedução de Eva tentada pela serpente no paraíso. [...] Fazendo aquela viva e eloquente apologia da vida casta e solitária, Jerônimo procedia por pedido e especial recomendação de seus colegas de Congonhas, que o tinham inteirado da situação de Eugênio; e assim todas aquelas calorosas e veementes apóstrofes iam com direção calculada ao espírito do mancebo, o qual sem nada suspeitar as escutava absorto, e sentia a palavra santa penetrar-lhe como lâmina ardente até o âmago do coração³⁴².

³³⁹ LEITE, Augusto da Costa. *Op cit.* 179.

³⁴⁰ Em uma carta enviada a Antônio Portail em 1648 o fundador da Congregação lista os objetos levados as missões da seguinte maneira: Embora não seja necessário dinheiro, nessas regiões, para viver, contudo, senhor Padre, a Companhia mandou que vos enviássemos cem escudos de ouro para as necessidades que podem sobrevir. Enviar-vos-emos também uma maleta completa, dois rituais romanos, duas pequenas Bíblias, dois exemplares do Concílio de Trento, dois Binsfeld, estampas de todos nossos mistérios, que servem maravilhosamente para levar essa boa gente a compreender o que se lhe quer ensinar, e que eles gostarão de olhar. VICENTE DE PAULO, Santo. *Obras completas São Vicente de Paulo: correspondências, colóquios, documentos*, tomo XI. p. 346.

³⁴¹ Em sua infância Bernardo Guimarães foi aluno dos padres da Congregação da Missão em Campo Belo, sendo assim ele conhecia em primeira mão a rotina e o tipo de pregação desenvolvida pelos lazaristas.

³⁴² GUIMARÃES, Bernardo. *O seminarista*. Editora Moderna. São Paulo, 1984. p. 109 – 111.

Ao que pese a ficção da narrativa, é possível perceber que ela guarda inúmeras semelhanças com os demais relatos apresentados até aqui. Além do mais, como tendo sido um ex-aluno dos padres lazaristas de Campo Belo, Bernardo Guimarães estava habituado ao estilo de prédica desses profissionais da oratória dando ênfase aos gestos, vozes e descrições, típicas da prédica congregada desse período.

Outro elemento que nos ajuda a compreender melhor a prática missionária é pensar qual o tipo de público para o qual esses sermões foram desenvolvidos. Se por um lado os relatos acerca da recepção dos ouvintes são quase inexistentes, por outro, a própria estrutura dos textos nos auxilia a elucidar um pouco esse público receptor. Como vimos anteriormente os sermões lazaristas estão inseridos dentro da tradição retórica ocidental e por isso compartilham de lugares-comuns daquele momento. Uma das grandes discussões que ocorria dentro do universo das pregações religiosas era o público para o qual as mensagens eram destinadas, exemplo disso é o manual escrito por Emanuele Tesauro (1592 – 1675) contemporâneo de São Vicente e autor de *O Juízo*, obra que traz muitos dos princípios da oratória sacra daquele momento.

Tesauro divide o público, ou os juízes, em dois grandes tipos: aqueles que possuem “intelectos de aguda vista” e o “povo, que vê debilmente e como que de longe”³⁴³. Uma vez que pregavam para a população rural nos povoados de Minas Gerais, somos levados a constatar que os lazaristas lidavam mais com o segundo tipo do que com o primeiro. Alguns trechos das introduções dos sermões parecem confirmar essa ilação uma vez que eles descrevem sutilmente o público alvo como sendo ignorantes, de curta memória ou como que devendo ouvir mais de uma vez a mensagem do evangelho, caso dela tenham se esquecido:

[...] e onde se trata de Deus e da alma, da eternidade ou não sabem o que deve saber ou se sabem, são como o Papagaio, que fala, diz sem saber o que diz: devemos pois dizer, que o demônio lhe tem tirado não só do coração, o desejo de saber, para os levar mais facilmente á perdição, mas que com efeito tendo-os mais longe da doutrina Cristã, da explicação do Evangelho, dos sermões, e das práticas, em suma de ouvir a palavra Divina palavra, que as aquela escola celestial, onde se aprende os conhecimentos necessários para a vida eterna, está já seguro o malvado de sair com a sua. [...]. Eu não sei ouvintes, se vós sois do número desses infelizes: o conceito que tenho de voz quereria que eu crese que não; contudo para não perder a provisão de uma cousa de tanta importância já que o Senhor me trouxe a vós para vos explicar de modo mais claro, e simples as principais verdades da Moral Cristã, ou direi melhor, para que vos renove na memória e vos firme no coração aquelas verdades que os vossos zelosos

³⁴³ TESAURO, Emanuele. II Giudico. In: I Panegirici Sacri del Motolo Reverendo Padre Emanuele Tesauro. Torino: 1633. (Tradução em português “O Juízo. Discurso Acadêmico”, por João Adolfo Hansen). In: CANIATO, Bilde Justo; MINÉ, Elza (Coord. e Ed). *Abrindo Caminhos. Homenagem a Maria Aparecida Santilli*. São Paulo: Área de Pós-Graduação em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa, 2002. p. 167.

Párocos não cessão de vos explicar, e inculcar muitas vezes sobre a importante necessidade de ouvir a doutrina Cristã, e ouvir de modo que fique alumiados na mente e inflamados no coração, para ganhardes o Céu³⁴⁴.

Por ser voltado ao povo rústico, os sermões deveriam ser redigidos de forma simples, como dissemos anteriormente, caso assim não fosse o orador correria o risco de ver seu auditório “comendo alface”³⁴⁵ e roncando “mais alto que a voz do pregador”³⁴⁶. Pregara para as massas, no entanto, era uma tarefa complicada especialmente pela pluralidade de sentenças e juízos que se formavam. Sobre isso Tesouro afirma:

E verdadeiramente, se o fim intrínseco da oratória, como pareceu àquele bom velho de Estagira [Aristóteles], é tomado dos ouvintes, e não de poucos, mas da multidão, que costuma ser um corpo heterogêneo de mil cabeças mais descerebradas que aquela que encontrou o lobo de Andrea Alciato, não serão esses mesmos, que são os objetos da oração, os juízes do orador? Não vedes que frequentemente acertam melhor na audiência certos pregadores empíricos, que formam para si os aforismas do dizer a partir da sua experiência dos sintomas populares, que outros, metódicos ou racionais, os quais dia e noite folheiam o *Demetrio* de Paingarola para obter artificiosos preceitos? Mísera e incerta fortuna dos oradores, que têm por teatro um mar ondulante sem constância, por juiz um corpo monstruoso sem juízo, por prêmio uma voz confusa sem certeza³⁴⁷.

Ao pregarem para as multidões, os lazaristas no Brasil estavam diante de um “corpo monstruoso sem juízo” cuja constância não poderia ser uma virtude a se esperar. Conforme veremos no próximo capítulo, os congregados tiveram muita dificuldade com o público em suas missões, sendo muitas vezes necessário estendê-las, ou realizá-las no tempo completo de um mês. Para se contrapor a esse “monstruoso” público, Tesouro orientava os pregadores a desenvolver o seguinte estilo:

O segundo estilo, como encontra sua vantagem na simplicidade e na familiaridade, mantém o seu decoro, aduzirá argumentos e razões para qualquer um que o ouça claríssima; erudição admirável para o vulgo; conceitos frequentes fundados ou em histórias ridículas ou nas similitudes domésticas, narrativos ou patéticos, ou graciosos, naturalmente representados. Nos costumes se mostrará ora facetos e ora fiel; dos afetos

³⁴⁴ *Prática sobre os mandamentos*. p. 1.

³⁴⁵ A expressão é utilizada por Tesouro e indica que o público rústico ao ouvir uma pregação em estilo elevado ficaria tomada por sono, tédio e desconcentração. A expressão é uma alusão a crença de que a alface tinha propriedades relaxantes. TESAURO, Emanuele, *Op cit.* p. 168.

³⁴⁶ *Ibidem.* p. 168.

³⁴⁷ *Ibidem.* p. 166 – 167.

se aplicará àqueles que mais comovem a gente baixa: medos, terrores, desejos de bens úteis³⁴⁸.

Conforme vimos, esse modo se encaixa perfeitamente na estrutura dos sermões encontrados no Caraça. Além da familiaridade e simplicidade, decorosa para o público alvo, podemos perceber que o medo e os temores ocupam um lugar de destaque no que se refere aos afetos atrativos para o público vulgar. Nas citações anteriores mostramos como o medo do inferno, do juízo e da morte compuseram um lugar-comum na pregação católica dos séculos XVI ao XVIII, e também na pregação lazarista em Minas Gerais. Além de serem frutos da visão teológica pessimista típica da espiritualidade vicentina, seriam essas constantes referências ao medo um artifício retórico destinado a manter o decoro e a eficácia da fala? Estamos convencidos de que sim.

2.4. A práxis lazarista e a vivência das missões na diocese de Mariana

Feita essa análise do conteúdo, e das possíveis recepções do mesmo, compete, por fim, analisar como se deu a prática das missões efetivamente. Gostaríamos de destacar mais uma vez que uma análise mais profunda sobre as discontinuidades e releituras das práticas missionárias lazaristas diante de sua tradição será feita no próximo capítulo, o que iremos fazer agora é avaliar as missões partindo da experiência secular deixada pelos membros da Congregação que serviu muitas vezes de base para as empreitadas missionárias em Minas Gerais.

Um estudo sobre as missões vicentinas deverá remeter-se, necessariamente, aos *Annales* da Congregação uma vez que esses volumes, conforme já dissemos, nada mais eram que relatos das atividades lazaristas onde quer que estivessem se estabelecido. O problema é que o primeiro relato no Brasil só ocorre no ano de 1849, quando da chegada da colônia francesa no Rio de Janeiro. Sendo assim, nossa análise recairá mais sobre essa “segunda etapa” da história congregada em Minas. Apesar dessa limitação, o que podemos perceber é que, desde a chegada dos primeiros padres, a atividade missionária sofreu continuidades e discontinuidades, avanços e retrocessos, de modo que nenhuma postulação, por mais detalhada que seja, poderá sintetizar o que foram, de fato, as missões vicentinas em Minas Gerais. O que iremos fazer aqui é mostrar

³⁴⁸ TESAURO, Emanuele, *Op cit.* p. 169.

um panorama a partir dos relatos que dispomos, comparando com as práticas tradicionais da Congregação. No mais, até o momento, o restante dessa enorme empreitada fica sepultado sobre o peso do tempo, esquecimento e limitação das fontes.

Algo que nos chamou a atenção, e do qual discorreremos mais adiante, é que mesmo nesse período da história lazarista no Brasil onde o socorro da casa mãe de Paris tinha agraciado a Congregação com mais missionários e as Filhas de Caridade os relatos sobre as missões em Minas são muito raros, tendo a maioria deles ocorrido entre os anos 1860 e 1880. Isso se explica pela ainda escassa presença de sacerdotes e pelo concorrente trabalhos nos seminários. No entanto, os relatos específicos sobre as missões são de fato detalhados e enriquecedores, descrevendo os costumes do povo, a recepção da mensagem e a duração das missões. Em relação a isso nos chamou a atenção, por sua riqueza de detalhes, um relatório enviado pelo missionário Michel Sipolis, em 11 de fevereiro de 1881, para um coirmão em Paris. Nessa carta vemos a seguinte descrição das atividades missionárias:

Nos missions sont toujours d'un mois, c'est-à-dire, quatre pleines semaines. Nous les ouvrons le dimanche, et nous faisons la clôture le cinquième dimanche d'après. Nous avons toujours quatre missionnaires à chaque mission. [...] Durant les missions, nous ne faisons aucune cérémonie, ni processions, ni grand'messe, excepté la première communion des enfants, avec rénovation des promesses du baptême et consécration à la sainte Vierge. [...] Les conférences en forme de dialogue seraient au moins inutiles dans ce pays, où nous n'avons guère d'incrédules à convaincre, et elles nous prendraient un temps précieux. Nous ne faisons le catéchisme qu'une heure avant le sermon du soir, et encore les confessions continuent-elles durant ce temps. Car c'est toujours notre desideratum ' du temps pour entendre les confessions³⁴⁹.

Em outras cartas vemos se confirmar essa tendência de pregar as missões durante um mês, sob a justificativa de ser esse o tempo adequada para superar as inúmeras dificuldades impostas pela condição espiritual do povo. Observamos mais uma vez aqui a continuidade entre essa prática e a Reforma Católica de Trento. Segundo Jean Delumeau, a prática de “missões estendidas” passou a se popularizar durante esse período tendo muitos manuais sugerindo o

³⁴⁹ “Nossas missões são sempre um mês, isto é, quatro semanas inteiras. Nós os abrimos no domingo e fechamos no quinto domingo depois. Nós sempre temos quatro missionários em cada missão. [...] Durante as missões, não fazemos cerimônias, procissões ou missas elevadas, exceto a primeira comunhão das crianças, com a renovação das promessas do batismo e da consagração à Santíssima Virgem. [...] Conferências em forma de diálogo seriam pelo menos inúteis neste país, onde quase não temos quem duvide de convencer, e nos levariam tempo precioso. Nós fazemos catequese apenas uma hora antes do sermão da noite, e ainda as confissões continuam durante este tempo. Porque é sempre o nosso tempo de desiderato ouvir as confissões”. Volume 46: 1881, *Annales de la Congrégation de la Mission* (Congregation of the Mission). <http://via.library.depaul.edu/annales/46>. Acesso em 27/09/2018. p. 437 – 438.

tempo de seis semanas como o mínimo³⁵⁰. Além dessas missões alargadas, os lazaristas não dividiam seu tempo com outros ofícios se não a cerimônias muito restritas.

No entanto, nem tudo é continuidade. De acordo com Alisson Forrestal, ao contrário dos jesuítas e de outras congregações, os lazaristas dos tempos de Vicente não pregavam grandes sermões à noite, e sim de manhã, preferindo a ministração de catecismos no período noturno³⁵¹, o que pelo relato não acontecia em Minas Gerais. Isso talvez possa ser explicado pelo fato de que os lazaristas, segundo Delumeau, se adaptavam aos horários e as estações propícias para as populações do campo, de modo a conciliar as missões com a rotina camponesa³⁵². Esse fato nos dá um indicativo de que os congregados podiam, e muitas vezes realizavam, uma flexibilização de suas práticas a fim de melhor se adequar ao ambiente que eles estavam. Isso, porém, veremos com melhores detalhes no próximo capítulo.

Outro ponto que nos chamou a atenção foi uma certa disparidade entre a prática amorosa dos padres e a rigidez de suas mensagens. Conforme vimos a cima, os sermões encontrados no Caraça e os poucos relatos que tivemos contato nos indicam que a pregação desses missionários era rígida, apelando muitas vezes para a culpabilização e para o medo. Na prática, contudo, vemos outras atitudes que parecem fugir a esse rigor.

Em uma carta enviada pelo irmão de Michel, Bartolomeu Sipolis, ao superior geral, o padre Etienne, no ano de 1864, vemos a narrativa do congregado acerca de uma incursão missionária. Para auxiliá-lo nesse processo, talvez pela dificuldade da língua, Bartolomeu Sipolis levou consigo o padre Jeronymo Gonçalves de Macedo, o veterano português que nessa época já se encontrava avançado em idade e por esse motivo não pôde fazer mais do que guiar e orientar o jovem missionário³⁵³. Como se não fosse o suficiente, ao chegar no vilarejo o missionário recrutou um mancebo nativo, estudante do Caraça, para auxiliá-lo na missão que agora seria feita corpo a corpo como podemos perceber pelo relato:

Nous nous demandâmes ce qu'il fallait faire; le caractère et les usages des Brésil, liens de la province de Minas nous permirent d'usew d'un moyen qui nous réussit à merveille, et qui aurait peut-être complètement échoué en d'autres pays, Dès le début de la Mission était venu se joindre à nous un jeune prêtre, élève de Caraça (1), rempli de zèle et de ferveur. Je le pris comme mon ange visible, et ensemble nous

³⁵⁰DELUMEAU, Jean. *Op cit.* p. 235.

³⁵¹FORRESTAL, Alisson. *Op cit.* p. 92.

³⁵²DELUMEAU, Jean. *Op cit.* p. 234.

Volume 30: 1865, *Annales de la Congrégation de la Mission* (Congregation of the Mission). <http://via.library.depaul.edu/annales/30>. p. 617.

commençâmes à faire quelques recherches et visites de bon pasteur : nous les mimes toutes dans le Coeur immaculé de Marie; en son nom, avec son aide, et par son coeur de Mère, nous allâmes parler aux pécheurs, et aucun ne résista³⁵⁴.

Conforme vemos, os missionários eram rápidos em superar as dificuldades (no caso aparentemente a falta de pessoal) e adaptar-se ao ambiente em que estavam. Mas o que mais nos chamou a atenção nesse relato foi a forma pastoral com a qual Sipolis tratou um pecador inveterado, não expondo a ele os terrores da morte e do inferno, mas travando um contato muito próximo e íntimo:

Telle était sa réponse à nos raisons, à nos instances et à nos prières. -- Seul tu ne peux rien, mais la sainte Vierge t'aidera. » Il résistait encore. Alors je me déterminai à l'attaquer par le plus terrible des assauts; poussé d'un mouvement intérieur, je tombe à genoux devant lui et lui déclare que je ne me lèverai que quand il se sera rendu à nos prières. Il veut me relever, c'est inutile. Je le conjure de sauver son âme et de profiter de la miséricorde de Dieu³⁵⁵.

Esse relato, no mínimo apelativo, ilustra uma prática que somente a análise dos sermões não nos revelaria. Não estamos, com isso, querendo negar que as duras mensagens culpabilizadoras estavam deixando de ser pregadas, ou até que não pudessem ter sido feitas pelo padre Sipolis, o que queremos ilustrar é a pluralidade e a versatilidade dessa prática tão importante para a espiritualidade lazarista.

Contudo, não eram apenas de peculiaridades e de descontinuidades que se compunham as missões. Além dos sermões simples, dos quais já tratamos anteriormente, podemos perceber que os lazaristas em Minas seguiam à risca outras instruções da prédica vicentina, tal como a argumentação pelo *ethos*. Conforme vimos anteriormente, Vicente de Paulo orientava seus missionários a pregarem antes de tudo com suas vidas, através de sua santidade.

³⁵⁴ “Nós nos perguntamos o que fazer; o caráter e os costumes do Brasil, os laços da província de Minas permitiram-nos usar um meio que nos sucedeu maravilhosamente, e que poderia ter falhado completamente em outros países. Desde o início da Missão foi veio se juntar a nós um jovem padre, um aluno de Caracas, cheio de zelo e fervor. Tomei-o como meu anjo visível, e juntos começamos a fazer algumas perguntas e visitas de um bom pastor: todos os imitamos no Imaculado Coração de Maria; em seu nome, com sua ajuda, e através de seu coração de Mãe, fomos conversar com pecadores, e nenhum resistiu”. *Annales de la Congrégation de la Mission* . Volume 30. p. 619.

³⁵⁵ “Essa foi a sua resposta às nossas razões, nossas admoestações e nossas orações. - Só você não pode fazer nada, mas a Santíssima Virgem vai ajudá-lo. Ele ainda estava resistindo. Então decidi atacá-lo pelo mais terrível dos assaltos; empurrado para dentro, caio de joelhos diante dele e digo-lhe que não vou levantar até que ele tenha chegado às nossas orações. Ele quer me levantar, é inútil. Eu o conjuro para salvar sua alma e desfrutar da misericórdia de Deus”. In: *Ibidem*. p. 623.

Em um relato de 1869 do missionário Brayda, cujo primeiro nome desconhecemos, vemos o seguinte comentário: “Aucun sacrifice, rien ne leur coûte, pour se procurer la jouissance de voir et d'entendre ceux qu'ils appellent les Pères saints, os Padres santos”³⁵⁶. Essa alcunha de “padres santos” remontava ao período de Vicente de Paulo³⁵⁷, não sabemos aqui se essa é uma apropriação dessa referência ou se de fato os mineiros lhes atribuíram esse adjetivo. Independente disso, é inegável o fato de que eles assim passaram a ser chamados e segundo o relato, esse tipo de pregação auxiliou os padres a superarem alguns ataques que lhes foram dirigidos, como podemos ver por essa fala: “Calomnies atroces et si évidemment absurdes, qu'il suffit de quelques jours de Mission pour les dissiper pleinement. Rien n'est plus puissant que le langage de l'exemple pour répondre victorieusement à Satan”³⁵⁸. Aqui devemos lembrar mais uma vez a leitura da religiosidade leiga feita por Sergio da Mata, segundo o qual, a piedade austera dos missionários era extremamente atrativa para a população³⁵⁹, o que provavelmente atraiu muitos mineiros para as missões, como pôde ser visto no relato alegórico de Bernardo Guimarães.

A adaptabilidade ao meio, a conduta exemplar, o contato pessoal amável com os fiéis e ao mesmo tempo uma pregação culpabilizadora geravam bons frutos para os congregados, o que pode ser visto através dos relatos de confissões. Após os sermões e a catequese, era comum que os lazaristas realizassem as confissões gerais que preparariam os fiéis para a comunhão. Através dos relatos podemos perceber que esse fim era prontamente alcançado, uma vez que a maior parte das narrativas falam de volumosas massas de penitentes sedentos por confissão e absolvição. Em um dos primeiros relatos que temos notícias, redigido pelo missionário Jean-Baptiste Cornagliotto, em 27 de novembro de 1849, podemos ver uma exemplificação disso:

Lorsqu'on sut que j'avais commencé à confesser, il y eut toujours un si grand concours, que le 9 septembre, jour dans lequel j'ai repris le chemin de Congonhas, j'ai encore communié, avant de partir, une trentaine de personnes, nombre assez considérable eu égard aux chemins de ces pays et à la distance de notre maison; car l'habitation la plus rapprochée en est éloignée de plus de deux lieues. [...]C'est la première fois que je me suis trouvé pressé de tant de inonde; j'entraîsde bon matin au confessionnal, aprèsavoir célébré la sainte Messe, pour n'en sortir qu'à une ou deux heures après midi; et, après

³⁵⁶ “Nenhum sacrifício, nada lhes custa, para obter o prazer de ver e ouvir aqueles que eles chamam os Santos Padres”. In: Volume 35: 1870, *Annales de la Congrégation de la Mission* (Congregation of the Mission). <http://via.library.depaul.edu/Annales/35.30/09/2018> as 15:40. p. 405.

³⁵⁷ CARRATO, José Ferreira. *Op cit.* p. 314.

³⁵⁸ “Calúnias horríveis e obviamente absurdas, levam apenas alguns dias de missão para dissipá-las completamente. Nada é mais poderoso que a linguagem do exemplo para responder vitoriosamente a Satanás”. In: Volume 35: 1870, *Annales de la Congrégation de la Mission*. p. 406.

³⁵⁹ DA MATA, Sergio da. *Op cit.* p. 96.

avoir diné, je recommençais la même besogne dans la chambre jusqu'à dix heures du soir. [...] Heureusement, j'avais reçu de notre excellent Evêque tous les pouvoirs, non-seulement réservés aux Evêques, mais encore des réserves dont jouissent les Evêques du Brésil par un privilège spécial du Pape; sans cela, j'aurais été bien embarrassé, parce qu'il y avait un grand nombre de ces pauvres gens qui ne s'étaient jamais confessés, ou qui ne l'avaient pas fait depuis très-long-temps, et qui, peut-être, ne l'auraient pas encore fait s'ils n'avaient trouvé un Missionnaire étranger³⁶⁰.

A narrativa da sobrecarga sofrida por esses padres é compreensível uma vez que, nesse período, ainda eram escassos os missionários estrangeiros e o próprio clero nacional carecia de boa formação e de números suficientes. Mas o que mais nos chamou a atenção foi a parte final desse relato, quando o padre afirma que os povos talvez continuassem sem fazer a confissão caso não tivessem encontrado um missionário estrangeiro. Apesar de o próprio Cornagliotto não ter explicado essa fala, podemos conjecturar muitas causas, entre elas a péssima concepção que os padres estrangeiros tinham dos clérigos brasileiros, tal e qual veremos no próximo capítulo.

Entretanto, um outro motivo pode estar por detrás dessa assertiva. Em seu livro *A Confissão e o Perdão*, Jean Delumeau nos mostra que o *Catecismo do Concílio de Trento* já reconhecia que a vergonha era um dos grandes obstáculos para uma boa e detalhada confissão³⁶¹. No cenário de Minas Gerais, só podemos imaginar qual seria o peso de uma confissão vexatória feita por um fiel ao sacerdote cuja presença ele teria que encarar em seu cotidiano. Esse embaraço, no entanto, não existia com os missionários estrangeiros cuja presença em seu vilarejo seria breve e a falta de familiaridade poderia gerar um maior conforto e uma maior segurança. Além da vergonha habitual, Luiz Mott nos apresenta outros motivos pelos quais as confissões não eram muito habituais antes das missões estrangeiras. Segundo o autor, muitas práticas abusivas eram perpetradas pelo clero local, tal como cobranças,

³⁶⁰ “Quando soubemos que eu havia começado a confessar, havia sempre um concurso tão grande que, em 9 de setembro, dia em que tomei o caminho de Congonhas, comuniquei novamente, antes de partir, cerca de trinta um número considerável de pessoas, considerando as estradas desses países e a distância de nossa casa; pois a habitação mais próxima fica a mais de duas léguas de distância. [...] Esta é a primeira vez que tenho pressa por tanto tempo; Entrei no confessionário de manhã cedo, depois de ter celebrado a Santa Missa, de modo que não pude partir até uma ou duas horas da tarde; e depois de ter jantado, fiz a mesma coisa novamente na sala até as dez da noite. [...] Felizmente, recebi de nosso excelente Bispo todos os poderes, não só reservados aos Bispos, mas também as reservas que os Bispos do Brasil desfrutam por um privilégio especial do Papa; sem isso, eu teria ficado muito envergonhada, porque havia muitas daquelas pessoas pobres que nunca confessaram, ou que não o fizeram há muito tempo, e que podem -antes, não o teriam feito se não tivessem encontrado um missionário estrangeiro”. In: Volume 15: 1850, *Annales de la Congrégation de la Mission* (Congregation of the Mission). <http://via.library.depaul.edu/Annales/15>. p. 594 – 596. 30/09/2018 as 15:40.

³⁶¹ DELUMEAU, Jen. *Op cit.* p. 19.

chantagens, pouca descrição e até impostores travestidos de sacerdotes³⁶², isso tudo fortalecia ainda mais a estima das “Santas Missões”³⁶³.

O fato é que o tom dos relatos é quase sempre de otimismo e sucesso, como podemos ver nesse relato de Bartolomeu Sipolis, feito em 26 de junho de 1864:

Chacun prit à coeur de remplir fidèlement son devoir. Un ébranlement religieux s'opéra dans tous les rangs de la société; ce bon peuple se montra on ne peut plus docile et pieux. Ce mouvement gagna les villages voisins de cinq à six lieues à la ronde. L'église grande et majestueuse, une des plus belles, dit M. de Saint-Hilaire, qu'il ait vues dans ses voyages à l'intérieur du Brésil, ne pouvait contenir la foule qui se pressait pour entendre la parole de Dieu³⁶⁴.

Igrejas cheias, inumeráveis multidões esperando sedentas por confissão, essa é sem sombra de dúvidas uma narrativa de sucesso. Como dissemos anteriormente, a natureza desses relatos é propagandística o que dá a eles uma nota triunfalista, no entanto, devemos concordar que graças a sua experiência e tradição os mineiros encontraram nos lazaristas religiosos preparados para exercer a missão que lhes havia sido outorgada. Teria isso pesado tão positivamente na reforma dos costumes mineiros, ou tal preparo foi eclipsado pelas dificuldades encontradas naquele terreno? Para responder essa questão será necessário separarmos um capítulo apenas para compreender os limites e as potencialidades das missões lazaristas.

³⁶² MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello. (org.) *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. Volume 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 167 – 175.

³⁶³ *Ibidem*. p. 171.

³⁶⁴ “Cada um levou a sério cumprir fielmente seu dever. Uma revolta religiosa ocorreu em todas as classes da sociedade; essas pessoas boas mostraram-se não mais dóceis e piedosas. Esse movimento se espalhou para as aldeias vizinhas cinco ou seis léguas. A grande e majestosa igreja, uma das mais belas, diz M. de Saint-Hilaire, que ele viu durante suas viagens pelo interior do Brasil, não conseguiu conter a multidão que pressionava para ouvir a palavra de Deus”. In: Volume 30: 1865, *Annales de la Congrégation de la Mission* (Congregation of the Mission). <http://via.library.depaul.edu/annales/30>. p. 625 – 626. 30/09/2018 as 15:58.

Capítulo III – As discontinuidades e os limites das missões

Conforme vimos no capítulo anterior, as missões lazaristas, em Minas Gerais, tiveram como parâmetro o corpus espiritual deixado pelos pioneiros dessa congregação. Contudo, apesar de tal comunidade possuir séculos de experiência na obra missionária, cada novo cenário desbravado por eles era desafiador e exigia constantes releituras de suas tradições, a fim de adequar sua prática a realidade vivida. Neste capítulo iremos lançar um olhar mais histórico-cultural, na tentativa de compreender como os lazaristas atuaram nessas terras, as dificuldades que eles encontraram e como eles superaram (quando superaram) tais obstáculos.

Para cumprir esse propósito dividiremos o presente capítulo em três partes, a fim de podermos melhor analisar as discontinuidades e os limites das ações missionárias na diocese de Mariana. A princípio iremos investigar as formas como os lazaristas concebiam e entendiam a sociedade brasileira procurando detectar suas expectativas e surpresas, ou seja, queremos saber como a sociedade dos sertões brasileiros ocupava o imaginário de tais religiosos de formação europeia.

Acreditamos que esse percurso é necessário pois nos permite uma imersão histórico-antropológica que muito nos ajudará a elucidar a forma com a qual os congregados entendiam sua missão, bem como os limites que a realidade concreta a elas impunha. Além do mais, essa visada nos ajudará a compreender as expectativas em relação a sua obra missionária no Brasil. Para isso utilizaremos majoritariamente os relatos publicados nos *Annales* da Congregação, que de acordo com o que dissemos anteriormente, possui limites em relação a sua natureza, uma vez que eram escritos e publicados com o intuito de exaltar o trabalho realizado, a fim de animar e atrair novos membros para a empreitada. Sabendo disso, procuramos ler tais volumes tendo sempre em mente que os problemas encontrados não estariam colocados de forma evidente ou se o fossem, seriam minimizados.

Esse método também foi especialmente útil para a produção da segunda parte desse capítulo, onde exploramos os limites das missões. Conforme o leitor perceberá, a realidade do trabalho em Minas exigiu dos padres uma flexibilização e uma releitura de seus estatutos, bem como um enorme espírito de resiliência haja a vista que a obra evangelística e reformista nessa província enfrentou dificuldades verdadeiramente estruturais. A forma como os missionários lidaram com essas questões nos mostra que a apropriação do corpus consagrador da espiritualidade, longe de se resumir a simples leitura de livros de normas, é algo flexível que se

transforma ao entrar em contato com a realidade do trabalho concreto, realidade essa que é muito mais complexa que as abstrações intelectuais da teologia. Aqui nos recordamos de Roger Chartier em sua obra *A beira da falésia* cuja definição de apropriação, já trabalhada na introdução desse volume, utilizamos nessa e em outras partes do nosso trabalho.

Conforme o leitor verá, as missões congregadas encontraram descontinuidades e obstáculos em vários aspectos de sua prática, alguns deles de ordem estrutural e outros de ordem conjuntural. Entre esses obstáculos destacamos desde a disposição do povo (portador de experiências e significados próprios) até a concorrência interna entre as missões e as atividades seminarísticas. Aqui será mais visível a tenção entre a cartuxa e a aldeia que tanto marcou a formação espiritual lazarista desde seu começo³⁶⁵. A forma como esses religiosos conseguiram conciliar essas duas vocações nos mostrará como a espiritualidade lazarista, que apesar de ser regida pelo corpus espiritual de seus santos antecessores, era também flexível e dinâmica o que explica o relativo sucesso dessa ordem ao longo de todo o segundo reinado.

Por fim, na tentativa de não se fazer um trabalho exclusivamente focado nos aspectos internos da Congregação da Missão, iremos realizar uma análise comparativa entre os filhos de São Vicente e seus sucessores e colaboradores na tarefa de reforma do clero mineiro, a saber, os filhos de Santo Afonso de Ligório na figura da Congregação do Santíssimo Redentor.

A opção de dedicar uma parte desse capítulo à comparação e análise da congregação dos redentoristas atende a vários propósitos. Com o objetivo de não tornar nosso trabalho limitado apenas a uma visão restrita da Congregação da Missão, a comparação dos mesmos com outras congregações religiosas que atuaram nesse cenário pareceu-nos obrigatória. Devemos lembrar que, após a Proclamação da República, os redentoristas começaram a chegar ao Brasil de forma bastante consistente, o que fez deles importantes agentes da reforma católica em Minas Gerais. Sendo assim, os redentoristas não foram apenas parceiros dos lazaristas, no que diz respeito ao processo de romanização, mas tornaram-se também seus sucessores.

Além desse vínculo de cooperação e sucessão, compreender qual cenário os redentoristas encontraram em Minas Gerais nos ajuda a ter uma noção da efetividade das ações reformistas na província. Ao contrário dos lazaristas que foram pioneiros nessas terras, os padres do santíssimo redentor encontram uma região que em teoria já estava sendo “reformada”,

³⁶⁵ Não queremos dizer com isso que as tensões vividas no século XVII na época da fundação eram as mesmas encontradas no Brasil do século XIX. Contudo, ao tentar reinterpretar e justificar suas atividades, os religiosos que aqui atuaram voltaram seus olhos para os cânones formadores de sua fé, apropriando-se assim desses elementos para melhor significar suas ações.

seja através das missões, ou por meio da formação do clero. Sendo assim, ao analisar esses relatos poderemos ter um vislumbre de como estava a diocese de Mariana após mais de cinco décadas de atuação lazarista.

Outro fruto importante advindo da comparação entre essas duas comunidades religiosas foi a constatação de que muitos elementos que julgávamos serem próprios da Congregação da Missão, na verdade eram valores compartilhados pelas duas comunidades religiosas. Isso apoia nossa tese de que a espiritualidade lazarista foi formada tendo por base a emulação de elementos religiosos impessoais e comuns que circulavam no catolicismo da época, elementos esses que também podem ser vistos em outras comunidades religiosas, como é o caso dos redentoristas.

Por fim, vale ressaltar, que devido aos limites de uma pesquisa de mestrado, não foi possível irmos direto as fontes redentoristas. Para contornarmos essa dificuldade, utilizamos os trabalhos de Luciano Dutra Neto e José Leandro Peters que, recentemente, publicaram dois importantes volumes dedicados à análise da obra e do pensamento redentorista em Minas.

Acreditamos que, cumprindo esses objetivos aqui fixados, conseguiremos, mesmo que de forma inicial, lançar luz sobre um tema que foi por tanto tempo negligenciado pela historiografia acadêmica nacional. Como dissemos no capítulo anterior, a atuação lazarista em Minas Gerais foi significativa demais para ser relegada a comentários e insinuações em nossa produção acadêmica.

3.1. O Brasil aos olhos dos congregados

Antes de entramos diretamente nos aspectos práticos das missões e nos obstáculos e desafios que esses padres encontraram ao longo de suas atividades missionárias, faz-se necessário lançarmos um olhar histórico-antropológico acerca da forma como os lazaristas viam a sociedade brasileira que se descortinava diante de seus olhos. Esse percurso é de grande valia, uma vez que nos revela as expectativas criadas no imaginário desses religiosos, o que será muito importante para o desenvolvimento da segunda parte desse capítulo.

Vale a pena ressaltar aqui que, para tal objetivo, iremos nos concentrar especialmente nos padres franceses, que vieram ocupar os encargos lazaristas após a década de 1850. A intenção de privilegiar esse grupo em detrimento dos pioneiros portugueses é evidente. Em 1819, quando saíram de Portugal, os padres Leandro Rabello Peixoto e Antônio Ferreira Viçoso, o Brasil, apesar de muito distante, era uma possessão da coroa portuguesa a qual falava

a mesma língua e já era habitada pela corte imperial, que para lá havia fugido quando das invasões napoleônicas. Esse vínculo entre Brasil e Portugal é tão forte que Ítalo Santirocchi chega a considerar o missionário e futuro bispo Antônio Ferreira Viçoso como não sendo propriamente um estrangeiro³⁶⁶, e de fato, quando o Brasil nasce como uma nação independente, em 1822, os primeiros lazaristas portugueses já estavam aqui. Sendo assim, apesar das óbvias diferenças entre a sociedade portuguesa e a brasileira, essa não era vista como um grande mistério, ou ao menos a documentação não parece indicar isso.

Já os relatos franceses são verdadeiras pérolas para aqueles que se interessam pela história cultural. Além da língua, a organização social e o tipo racial, uma série de outros fatores eram diferentes da realidade francesa até ao ponto de muitas vezes ser pintada como pitoresca. Sendo assim, acreditamos que, por esses motivos, a documentação referente aos missionários franceses atenda de melhor forma, nesse momento, as nossas necessidades. Além disso, é evidente que devido aos seus números, ao apoio do bispo e a conjuntura nacional e internacional, os padres franceses tiveram um papel maior e mais destacado na reforma dos costumes tanto a nível missionário como em relação a formação do sacerdócio e da juventude, o que também justificaria nossa preferência nesse momento. Isso, no entanto, só se verifica como verdadeiro se excluirmos a análise do bispo português d. Viçoso, que conforme já informado, em seu notável esforço reformista, seguiu a tradição espiritual lazarista.

Apesar desse estranhamento apontado aqui, foi interessante notar pela documentação que as empreitadas nessas novas terras não eram feitas a esmo, os lazaristas conheciam o Brasil antes mesmo de terem pisado aqui e após chegarem redigiram detalhadas descrições da geografia, biologia e formação social indicando um profundo conhecimento da realidade em que estavam se inserindo. Dizemos que os lazaristas franceses (ou ao menos alguns deles) conheciam o Brasil não só pelo rápido conhecimento que evidenciaram possuir da região e de sua história, mas por que os mesmos demonstraram conhecer relatos de viajantes franceses como é o de Saint-Hilaire, responsável por redigir descrições que até hoje são importantes para a análise historiográfico de várias regiões do Brasil. Essa passagem em particular foi encontrada em uma carta enviada em 1861, por Bartolomeu Sipolis, ao missionário Martin, assistente da Congregação da Missão em Paris, segundo ele:

³⁶⁶ SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Op cit.* p. 164.

Puisque je ne vousai pasécrit depuis que je suis a Caraça vous aimerez, je pense, que je vous dise quel est l'aspect physique et moral de cette portion de la vigne du Seigneur confiée à nos soins. D'abord, quant au physique, il est d'une singularité remarquable. Vous avez peut-être lu la description qu'en a faite M. Augustin de Saint- Hilaire, dans son ouvrage sur le Brésil ; ce savant voyageur a décrit avec exactitude, il est vrai, mais à grands traits, la situation de notre établissement³⁶⁷.

Ao julgar pela forma como Sipolis cita o viajante conterrâneo, dá a entender que as informações contidas nesse relato eram de domínio, no mínimo, dele e de seu interlocutor. Seria forçoso demais supor que os missionários designados para o Brasil eram introduzidos aos relatos de viajantes para poder se preparar melhor para tamanha empreitada? Acreditamos que não, e essa referência feita pelo missionário reforça essa hipótese. Tal conhecimento prévio, entretanto, não era o suficiente para impedir estranhamentos, deslumbramentos, e é claro, a inevitável projeção de valores típicos da sociedade europeia francesa para os trópicos.

Em um dos primeiros relatos compostos pelos religiosos da colônia francesa que chegou em 1849, o missionário José Gabet descreve da seguinte forma a capital do império brasileiro:

L'aspect de la ville et du pays, où la Providence vient de nous amener, fait naître de profondes réflexions : la foi dans son antique simplicité se montre à chaque pas. La population africaine s'y réhabilite au contact de la religion et de la civilisation : c'est comme le temps cosmogonique d'un peuple nouveau que l'Eglise catholique semble tenir dans ses bras³⁶⁸.

Como podemos ver pela carta do missionário Gabet, havia uma grande expectativa com relação ao Brasil, visto por ele como uma sociedade em formação, em um estágio embrionário que necessitava da Igreja Católica para, quem sabe, conduzir esse processo. Quando lemos a referência a um “*temps cosmogonique*” não podemos não nos lembrar do momento primeiro da colonização da América, quando os nativos foram vistos como portadores de um potencial semelhante de formação civilizacional. Apesar de durante a confecção dessa carta a moderna

³⁶⁷ Como não lhe escrevi desde que estive no Caraça, gostaria de lhe dizer qual é o aspecto físico e moral desta porção da videira do Senhor que nos foi confiada. Primeiro, quanto ao físico, é de uma singularidade notável. Você pode ter lido a descrição feita por M. Augustin de Saint-Hilaire em seu trabalho no Brasil; este viajante instruído descreveu com exatidão, é verdade, mas em linhas gerais, a situação de nosso estabelecimento. Volume 28: 1863, *Annales de la Congrégation de la Mission* (Congregation of the Mission). <http://via.library.depaul.edu/Annales/28>. p. 246. Acesso em 07/11/2018 às 15:23.

³⁶⁸ O aspecto da cidade e do país, onde a Providência acaba de nos trazer, dá origem a reflexões profundas: a fé em sua simplicidade antiga é mostrada a cada passo. A população africana reabilita-os em contato com a religião e a civilização: é como o tempo cosmogônico de um novo povo que a Igreja Católica parece manter em seus braços. Volume 14: 1849, *Annales de la Congrégation de la Mission* (Congregation of the Mission). <http://via.library.depaul.edu/Annales/14>. p. 114. Acesso em 07/11/2018 às 15:23.

civilização brasileira já estar se desenvolvendo há trezentos e cinquenta anos, é inegável o fato de que em meados do século XIX a sociedade brasileira passava por um momento de efervescência impulsionado pelas exportações de café, pela imigração e pela expectativa da inevitável queda da escravidão. Talvez esses ares de mudança tenham feito com que o padre Gabet visse no Brasil um fértil campo de formação civilizacional que poderia ser conduzido pelas mãos da Igreja Católica.

Essa expectativa civilizacional parecia não ser apenas uma aspiração europeia, e sim uma demanda interna de parte do alto clero brasileiro. Assim que chegaram ao Brasil, a colônia francesa da Congregação da Missão despertou o interesse de muitos prelados preocupados em reformar os costumes e assistir caritativamente seus fiéis. Um desses prelados foi dom Romualdo Seixas, arcebispo de Salvador. Logo após a chegada das Filhas de Caridade ao Rio de Janeiro, juntamente com os outros missionários, o prelado demonstrou uma profunda vontade de agregar essas religiosas através de uma carta pastoral traduzida pelo missionário Chalvet e enviada ao Superior Geral da Congregação da Missão o padre Etienne. Na carta o arcebispo teria dito:

En effet, quand toutes les nations, quoique différentes par leurs croyances religieuses; quand les écrivains les plus éclairés et les philosophes même soni unanimes pour rendre un éclatant hommage à cette merveilleuse Association, qui résume, pour ainsi parler, toute la religion de Jésus-Christ, dont l'essence consiste dans l'amour et la charité; comment serait-il possible que le Brésil, aussi distingue par la pureté de sa foi que par la douceur du caractère de ses habitants, restât indifférent à cette belle création du catholicisme, qui tous les jours se dilate et s'étend à côté du progrès de la civilisation, tant elle est en harmonie avec les nobles instincts et les intérêts de l'humanité ?³⁶⁹

Além de almejar os bens espirituais advindos de uma ordem que, nas palavras do eclesiástico, exerciam na essência a religião de Jesus Cristo; o arcebispo se preocupava com o “*progrès de la civilisation*” que as Filhas da Caridade poderiam trazer a sua arquidiocese. Compreender a questão do progresso civilizacional é uma importante chave para ler de forma

³⁶⁹ De fato, quando todas as nações, embora diferentes por suas crenças religiosas; quando até mesmo os escritores e filósofos mais esclarecidos são unânimes em prestar homenagem a esta maravilhosa Associação, que resume, por assim dizer, toda a religião de Jesus Cristo, cuja essência consiste no amor e na caridade; como seria possível para o Brasil, distinguido pela pureza de sua fé e pela doçura do caráter de seus habitantes, permanecer indiferente a essa bela criação do catolicismo, que a cada dia se expande e se espalha junto com o progresso da civilização, tanto é em harmonia com os instintos nobres e os interesses da humanidade? Volume 15: 1850, *Annales de la Congrégation de la Mission* (Congregation of the Mission). <http://via.library.depaul.edu/annales/15>. p. 565. Acesso em 07/11/2018 às 15:23.

satisfatória as expectativas e as pretensões lazaristas (e também do clero reformado nacional) para o processo de romanização, muitas vezes entendido apenas como uma questão de piedade introspectiva e negação da civilização moderna burguesa, que nesse período rumava para seu apogeu na *belle époque*.

Em seu livro *O pêndulo da história*, Ivan Aparecido Manoel analisa de forma detalhada a querela entre os ultramontanos³⁷⁰ e setores progressistas e liberais da sociedade burguesa no século XIX e início do século XX. Segundo o autor, um dos pontos que estava no âmago da rivalidade eram as concepções distintas acerca da filosofia da história elaborada pelos dois grupos³⁷¹. De um lado estavam os ultramontanos, que acreditavam que o sentido da história era dado pelas ações humanas e que o progresso e bem-estar da civilização dependia de um retorno a Igreja Católica, a grande guia e sustentáculo do progresso humano. De outro estavam todos os ideais formulados na modernidade como o racionalismo, iluminismo, positivismo, marxismo e etc., que viam na marcha da história o progresso humano impulsionado pela razão e a ciência.

Nas palavras do autor, a Igreja Católica, especialmente nesse período, entendia que o curso da história seria definido pelas ações humanas voltadas para o objetivo correto que na perspectiva desse catolicismo reformado era o retorno à Igreja e seus ideais civilizacionais. Sob essa perspectiva, o ultramontanismo não era apenas um movimento de reforma da piedade e dos ritos, mas também um projeto político, já que tinha como objetivo a retomada de um protagonismo social e civilizador perdido desde a Idade Média³⁷². Segundo ele:

No período estudado, embora os historiadores voltados para o tema reconheçam que a esfera devocional foi ampliada e fortalecida, reconhecem também que a atuação católica no âmbito sócio-político foi bastante forte, adotando o posicionamento de considerar o mundo moderno, em seu conjunto, como produto direto das filosofias racionalistas e do abandono da doutrina cristã, ou seja, um produto do Mal que deveria ser transformado pela doutrina e ação da Igreja. Esse posicionamento levou a Igreja à conclusão de que não bastaria a ampliação e fortalecimento da esfera devocional para enfrentar e reverter a modernidade; antes, seria necessário que o devocional se transformasse em alicerce de uma sólida atuação sócio-política. [...] Diante disso, quando dizemos que o Ultramontanismo foi uma política da Igreja, afirmamos, na

³⁷⁰ De acordo com o autor o ultramontanismo foi um movimento reformista reacionário que a Igreja Católica experimentou entre os anos de 1800 e 1960, quando ocorreu o concílio do Vaticano II. In: MANOEL, Ivan Aparecido. *O pêndulo da história: tempo e eternidade no pensamento católico (1800 -1960)*. Maringá: Eduem, 2004. 7.

³⁷¹ O autor entende a filosofia da história como: “o conjunto de teorias, explicações e interpretações a respeito dos fatos considerados ‘históricos’, cuja intenção, além de sua explicação imediata, é responder uma única pergunta fundamental: os dados coligados e interpretados apontam qual o caminho seguido pela humanidade? Ou mias simplesmente: para onde caminha a humanidade? Qual o sentido da história humana? Qual sua finalidade? ”. *Ibidem*. p.13.

³⁷² *Ibidem*. p. 29 – 51.

verdade, que, muito mais do que um conjunto de teorias e de ações, ele foi uma intenção, uma vontade da instituição católica de intervir no governo da *polis* para transformá-la efetivamente na *Civitas Dei*, essa vontade de intervenção estava em consonância com as funções que a Igreja sempre se atribuiu e em harmonia com sua filosofia da história. Se a história humana é a história da sua salvação, cabe à Igreja, na qualidade de *Mater et Magistra*, e a mais ninguém, a tarefa de estabelecer os parâmetros do ordenamento social, de modo a não permitir que o Mal provoque a perdição definitiva do homem³⁷³.

Sendo assim, a Igreja não poupou esforços ao criticar a sociedade burguesa, vista por como decadente, já que apesar de seus negáveis avanços tecnológicos não estava alinhada com os princípios da fé romana. Porém, devemos ter cuidado ao analisar a crítica feita pelo catolicismo reformado contra os progressos vivenciados no século XIX. Ao estudar a atuação ultramontana no Pará, Karla Denise Martins nos mostra que a crítica dessa ala reformista não era ao progresso por si só. Abrindo um diálogo com a historiadora Martha Abreu, Karla Martins afirma que:

“os ultramontanos estavam lutando, por um lado, pela criação de uma nacionalidade brasileira católica e, por outro, pela construção de uma concepção de progresso, civilização e ordem, coerentes com os princípios do Catolicismo Romano”³⁷⁴.

Para a autora os clérigos reformados batalhavam por uma “reorganização da sociedade” e por uma “expansão física da Igreja”³⁷⁵ o que nos permite atribuir a esses religiosos um projeto de “civilização católica”.

Em um artigo intitulado *Missões: civilização católica em ação*, o historiador italiano Nicola Gasbarro destaca que na modernidade as ações missionárias estavam umbilicalmente ligadas a projetos civilizacionais, nas palavras do autor:

As missões não são apenas o cristianismo em ação, mas a ‘civilização cristã’ em ação, com suas estruturas de poder e seus limites de sentido. Isso é tão mais válido na modernidade, depois da descoberta do Novo Mundo. Com efeito, o Ocidente cristão inaugurava a modernidade com sua religião em ação: as ‘missões’ como processo antropológico de contra-choque entre culturas estão na base da formação e do desenvolvimento da modernidade. [...] Não por acaso as missões modernas são apenas

³⁷³ MANOEL, Ivan Aparecido. *Op cit.* p. 20 – 21.

³⁷⁴ MARTINS, Karla Denise. A civilização Católica: D. Macedo Costa e o Desenvolvimento da Amazônia na Segunda Metade do Século XIX. *Revista de História Regional*, Ponta Grossa (Pr), v. 7, n.1, p. 73-103, 2004. p. 78.

³⁷⁵ *Ibidem.* p. 81.

uma perspectiva teológica de ‘cristianização’ do mundo, mas sobretudo um processo antropológico de ‘civilização’, que se relaciona com as diferenças culturais a partir de uma igualdade estrutural que constitui seu fundamento teórico e seu limite operacional.³⁷⁶

No caso, o autor concentra-se especificamente nas atividades missionárias na América colonial, porém, cremos que essa lógica também possa ser inserida no presente estudo. Contudo, devemos deixar claro aqui uma distinção. Segundo Giacomo Martina, a disposição da Igreja em relação ao mundo social que a circundava sofreu nítidas mudanças em finais do século XVIII e início do século XIX. Graças às revoluções e à crescente hostilidade dos setores liberais a Igreja passou a alimentar uma postura de hostilidade em relação às “condições gerais da sociedade”, algo impensado no Antigo Regime³⁷⁷.

Evidência disso é que, apesar de a Congregação da Missão ter estabelecido desde os seus primeiros cânones a proibição por parte dos missionários de se envolver em assuntos seculares, em especial os políticos, essa proibição não era feita tomando tais temas como profanos ou a baixo da dignidade eclesiástica, muito pelo contrário. Em uma carta enviada por Vicente de Paulo a Luís Lebreton, no ano de 1640, podemos ver uma ilustração do que acabamos de dizer:

Que vos direi da conversa que tiveste com o senhor Embaixador, a respeito do prelado italiano de que me faláreis, a não ser que estabelecemos como regra e nos mantemos na prática exata, pela misericórdia de Deus, de jamais nos imiscuirmos nos negócios do estado, e de nem mesmo falar sobre eles. E isto, pelas seguintes razões: 1º Porque quod supra nos nihil ad nos (não temos nada a ver com o que está acima de nós). 3º Porque os negócios dos príncipes são mistérios, que devemos respeitar e não investigar ou esquadrinhar. 4º Porque a maior parte das pessoas ofende a Deus, ao fazer juízo sobre as coisas feitas pelos outros, em especial pelos grandes, sem conhecer as razões pelas quais fazem o que fazem. Com efeito quem ignora os princípios que comandam certos atos, que conclusão pode deles tirar? [...]6º O Filho de Deus, modelo pelo qual devemos pautar nossa vida, se calou sobre o governo dos príncipes, embora idólatras e pagãos. 7º Nosso Senhor instruiu aos apóstolos para não se imiscuírem com curiosidade, não somente nos negócios dos príncipes, mas também nos de uma pessoa particular. Ele disse a um deles, falando de um outro: si eum volo manere, quid ad te? (se quero que ele permaneça, que te importa?)³⁷⁸.

³⁷⁶ GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. p. 74 – 75.

³⁷⁷ MARTINA, Giacomo. *Op cit.* p. 49.

³⁷⁸ VICENTE DE PAULO, Santo. *Obras completas São Vicente de Paulo: correspondências, colóquios, documentos*, tomo II. p. 48 – 49.

Aqui vemos uma nítida descontinuidade entre a pregação lazarista seiscentista e a oitocentista. Enquanto Vicente e os demais pioneiros promoviam uma visão de sociedade própria do Antigo Regime, os missionários que atuavam no Brasil reproduziam a lógica do conflito entre Igreja e sociedade de seu tempo, com não poderia deixar de ser.

Ao analisar as descrições feitas pelos lazaristas na diocese de Mariana acerca da população e da sociedade local, vemos se repetir essa mesma lógica de crítica à civilização moderna, e ao mesmo tempo uma vontade de tomar para si a reorganização civilizacional, que conforme já vimos anteriormente, era vista por eles como um encargo da Igreja. Nesses relatos vemos se repetir a lógica de decadência civilizacional causada pelos ideais progressistas que irromperam na modernidade.

No ano de 1857 os *Annales de la Congregation* publicaram um artigo intitulado *Notice sur les deux familles de Saint-Vincent de Paul au Brésil*, e tal artigo nada mais era do que um balanço discricional sobre os mais variados elementos presentes na sociedade brasileira. Ao descrever a população do interior do Brasil os lazaristas franceses detalharam as principais características e a origem das principais etnias que, naquele momento, formavam a sociedade brasileira, a saber os brancos (de ascendência direta europeia), os mulatos, os negros e os indígenas. Ao descrever a população branca os congregados o fizeram da seguinte maneira:

I. BLANCS. - Ils ne font que la minorité de la population évaluée approximativement à six millions d'habitants. Riches possesseurs des mines d'or, des plantations de café, etc., ils joignent à des propriétés immenses un certain nombre d'esclaves pour les cultiver. Ceux qui résident à l'intérieur dans leurs fazendas (fermes), sont naturellement moins policés que ceux qui habitent le littoral; mais, en revanche, ils ont conservé leur foi antique à l'abri de la corruption religieuse et morale, importée trop souvent dans les villes de la côte avec le prétendu progrès de l'Europe³⁷⁹.

Além do conhecimento expressivo (não sabemos se correto) da quantidade de brancos no interior do país, o autor do relato vê no “atraso” civilizacional desse povo uma grande vantagem, não encontrada nas populações do litoral. Na concepção deles a antiga fé, provavelmente aquela herdada do período colonial quando a Igreja protagonizou o processo de

³⁷⁹ I. BRANCOS - Eles compõem apenas a minoria da população estimada em aproximadamente seis milhões de habitantes. Ricos possuidores de minas de ouro, plantações de café, etc., juntam-se com propriedades imensas um certo número de escravos para cultivá-las. Aqueles que residem em suas fazendas, são naturalmente menos civilizados do que aqueles que vivem na costa; mas, por outro lado, preservaram sua antiga fé a salvo da corrupção religiosa e moral, importada com demasiada frequência para as cidades da costa com o chamado progresso da Europa. Volume 22: 1857, *Annales de la Congrégation de la Mission* (Congregation of the Mission). <http://via.library.depaul.edu/Annales/22>. p. 56 – 57. Acesso em 11/11/2018 às 11:04.

organização social do país, havia sido preservada já que o “progresso” europeu não havia, até o momento, conseguido penetrar no selvagem interior brasileiro. Aqui vemos mais uma vez, mesmo que de forma mais sutil, a expectativa dos missionários de encontrar no Brasil uma civilização em estágio inicial, em um “tempo cosmológico”, pronta para se desenvolver sob a orientação e diretrizes da Igreja.

Em um outro relato, dessa vez escrito pelo missionário Martin, em 1861, vemos a contraposição entre a educação ministrada nas cidades e aquela oferecida no Colégio do Caraça, notório por seu isolamento. Na perspectiva do religioso:

“Et ces avantages ne sont pas moins précieux pour les séminaristes que pour les collégiens. Ici tout porte au recueillement et à la méditation, tandis que la plupart des villes renferment mille causes de dissipation”.³⁸⁰

Essa disposição negativa em relação à civilização representada pelas cidades alimentou a antiga concepção cristã de que após a Queda o mundo material passou a ser ruim em oposição ao espiritual bom³⁸¹. Tal disposição, do modo como vimos nos dois capítulos anteriores, apesar de suas nítidas diferenças de significado no século XVII e XIX, foram muito caras a Congregação da Missão.

A ofensiva desse catolicismo reformado fez-se notar em várias frentes, o que inclui as missões, mas foram nas casas de educação que esses religiosos encontraram o mais fértil terreno para implantar seu ideal civilizatório. Ao analisar o contexto específico do Pará, Karla Denise Martins constata um fato que serve também para o cenário de Minas Gerais no século XIX, segundo ela:

Para alguns ultramontanos, a modernidade havia trazido também muitos demônios e estes não tardariam em fazer nascer a discórdia entre os governos, os povos e a Igreja. Diante disso, a educação era evocada como o único caminho capaz de transformar os corações bárbaros em cordiais³⁸².

³⁸⁰ E esses benefícios não são menos valiosos para os seminaristas do que para estudantes universitários. Aqui tudo leva à lembrança e à meditação, enquanto a maioria das cidades contém milhares de causas de dissipação. Volume 28: 1863, *Annales de la Congrégation de la Mission* (Congregation of the Mission). <http://via.library.depaul.edu/annales/28>. p. 260. Acesso em 11/11/2018 às 11:33.

³⁸¹ MANOEL, Ivan Aparecido. *Op cit.* p. 100 – 101.

³⁸² MARTINS, Karla Denise. *Op cit.* p. 91 – 92.

Conforme vimos pela fala do padre Martin, no Caraça a mocidade brasileira estava segura da corrupção e da confusão das cidades, já que o isolamento das montanhas carasenses não dificultavam apenas a chegada de pessoas, mas também de novas ideias, vistas por esses religiosos como a causa de decadência civilizacional, decadência essa que eles estavam dispostos a combater nas missões e em suas casas de educação. Algumas evidências desse pensamento podem ser vistas nos relatos de estudantes que por lá passaram, como é o caso de Artur de Oliveira, grande romancista oitocentista, que estudou no Caraça entre os anos de 1868 a 1869. Em duas ocasiões distintas, ao trocar cartas com sua irmã e seu pai, o jovem teria dito:

(À sua irmã, em 17 de agosto) Minha irmã, pálida rosa, devia acalentar-se nas asas de Deus – o convento é superior ao mundo, - mercado de perversidades e enganos; não faz mais do que envenenar a alma e deturpar os sentimentos, que, á guisa de materiais, chegaram ao estado de putrefação. [...] (a seu pai em 5 de dezembro) no meu íntimo não sou alegre, gosto mesmo das harmonias repassadas daquela suave unção mística que se apercebe nos livros bíblicos; gosto das paragens desertas, das solidões, do silêncio do claustro, a bem que viva como se vive na sociedade³⁸³.

Artur de Oliveira representa muito bem uma camada da sociedade, que já na década de 1860 aderiu e apoiava a causa do catolicismo reformador ao defender a decadência do mundo em relação ao esplendor da tão desejada civilização católica. Conforme podemos ver pelo seu relato, o jovem estudante encontrou no Caraça um vislumbre desse ideal. Um dado curioso no caso de Artur é que, ao que podemos entender de uma de suas cartas de 3 de setembro de 1868, o aluno e admirador dos lazaristas estava escrevendo um livro intitulado *O Século e a Religião* o qual deveria ser oferecido ao então bispo de Mariana, o lazarista dom Antônio Ferreira Viçoso³⁸⁴.

Como podemos perceber, os congregados que aqui aportaram trouxeram consigo uma série de expectativas oriundas do meio em que foram formados e do contexto histórico no qual passava o catolicismo mundial. Além de uma forte pregação moralizante voltada para a transformação dos costumes e da piedade pessoal, como vimos no capítulo anterior, os padres da Congregação da Missão, assim como muitos outros religiosos católicos de seu período, tinham um projeto civilizacional oposto aquele perpetrado pela sociedade moderna do século

³⁸³ OLIVEIRA, Artur de. *Disperso*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira S. A. 1936. p. 44 e 64.

³⁸⁴ Infelizmente não possuímos mais informações sobre o livro em questão, mas tudo indica que ele sequer foi publicado, ou até mesmo finalizado. In: OLIVEIRA, Artur de. *Op cit.* p.48.

XIX. Longe de estarem separados, esses ideais faziam parte da mesma empreitada reformista que os primeiros lazaristas que aqui chegaram se dispuseram tão determinadamente fazer. Mas quais foram os ganhos e os alcances reais dessa empreitada, especialmente no que se refere as missões? É o que tentaremos responder de agora em diante.

3.2. Cartuxos em casa: entre as missões e os seminários

Apesar das missões comporem o fundamento da espiritualidade da Congregação da Missão, a ponto de estar estampada em seu nome, essa prática, no entanto, sofreu inúmeras descontinuidades ao longo de seu estabelecimento no Brasil. Um dos maiores limitadores da ação desses religiosos foi a concorrência com as atividades nos seminários e colégios. O mais curioso é que as *Regras ou Constituições Comuns da Congregação da Missão* já “previam” essa contenda e, portanto, davam instruções objetivas em relação a isso, como podemos ver:

10. O nome de missionários ou padres da Missão (que não foi por nós usurpado, mas nos foi imposto, ordenando-o assim a Divina Providência pela voz comum do povo) bastantemente mostra que as Missões são a nossa primeira e principal obra, entre outras obras exercidas para com próximo; portanto a Congregação nunca as deve omitir, debaixo de pretexto de outra obra pia, e aliás mais útil, mas cada um se dê a elas com todo o afeto da sua alma, de modo que esteja sempre pronto para missionar, todas vezes que a obediência lhe chamar. [...] 12 Porém entendam todos e cada um que os nossos mistérios, que se hão de praticar em casa, para com os eclesiásticos externos, principalmente ordenados e seminaristas, assim como para com outros que se devem dirigir nos retiros espirituais, não deve deixar-se com a pretensão das Missões; porquanto convém fazer estas coisas e não omitir aquelas, porque se igualmente estamos obrigados a um e outro emprego pelo nosso Instituto, todas as vezes que os Padres e Superiores nos chamarem (posto que as Missões sempre são preferíveis) e constando por longa experiência, que quaisquer furtos colhidos das mesmas Missões, com dificuldade se conservam sem o adjuntório dos párocos, cuja perfeição não concorre pouco sobreditos ministérios. Por isso cada um de boa vontade se entregue a Deus para os praticar reta e piamente. E para que o cumpra melhora mais facilmente procurará exatamente observar as instruções que para isso costumam dar os nosso Superiores³⁸⁵.

Percebemos pelo trecho citado, que os pioneiros da Congregação se esforçaram ao máximo para enfatizar a obrigatoriedade e necessidade das missões que não deveriam ser omitidas debaixo de nem um pretexto, por mais pio que fosse, sem com isso menosprezar as atividades de formação do clero, vistas por eles como uma salvaguarda para manter o que foi conquistado durante as missões. Entretanto, quando analisamos a história dos estabelecimentos

³⁸⁵ *Regras ou constituições comuns da Congregação da Missão*. p. 36 -37.

da Congregação no Brasil, especialmente em suas primeiras décadas, vemos um desequilíbrio em relação a esse princípio.

Para além de qualquer dúvida, um dos maiores e mais famosos legados deixados pela Congregação da Missão no Brasil foi o Colégio do Caraça. Durante anos essa instituição de ensino foi uma das poucas e mais importantes escolas, não só de Minas, mas de todo o Brasil, na qual iam se matricular alunos de várias províncias do nascente império. Contudo, ao olharmos para seu sucesso e importância durante o século XIX, podemos perder de vista que a construção de um colégio logo nos dois primeiros anos do estabelecimento vicentino no país, longe de ser uma opção evidente, foi a época uma escolha a princípio ininteligível. Isso dizemos, pois, a educação da mocidade tornou-se durante muito tempo um dos maiores empecilhos para a pregação das missões.

Apesar de poder ser vinculada a educação do clero, a formação de colégios para a mocidade não era originalmente, segundo as *Regras*, uma das funções péticas da companhia, muito menos deveria ser preferida em função das outras, algo que ocorreu no Brasil. Essa também não era uma exigência do Irmão Lourenço, que conforme vimos no capítulo anterior condicionou a existência do educandário ao não cumprimento da primeira reivindicação, ou seja, a criação de um asilo para missionários. Prova disso é uma carta enviada em 31 de janeiro de 1820, pelo funcionário da corte Thomáz Antônio de Villanova Portugal, ao presidente da província, na época dom Antônio de Portugal e Castro, a qual já citamos no capítulo II. Nesse momento, Leandro Rabelo e Antônio Viçoso rumavam para o Caraça. Na carta podemos ver discriminada a função que os dois primeiros lazaristas deveriam exercer:

De ordem d'El Rey Nosso Senhor previno V. S.a que desta parte hão de partir para essa Província os padres Leandro Rabelo Peixoto e Castro e Antônio Ferreira Viçoso, da Congregação da Missão, a fim de missionarem nessa Província, e estabelecerem um hospício para os missionários da sua Congregação na casa e capela, que foi do falecido Irmão Lourenço de Nossa Senhora Mãe dos Homens, na Serra do Caraça, na forma das ordens da Carta Régia, que eles hão de entregar a V. S.a³⁸⁶.

A ausência de referências por parte do poder régio à criação de um educandário nos indica que a decisão de erigir um colégio partiu dos próprios lazaristas. O fato é que em 1822

³⁸⁶*Informe da ida dos padres Leandro Rabelo Peixoto e Castro e Antônio Ferreira Viçoso, da Congregação da Missão com o fim de estabelecerem um hospício para os missionários desta Congregação na Serra do Caraça, APM, Secretaria de Governo da Capitania (seção colonial). Caixa 114. Documento n° 054. Data 1820/01/31.*

já haviam 30 alunos no estabelecimento, cujo os cuidados concorriam com a prática das missões. Mas por que uma congregação tão tenra quis impor para si tão grande trabalho?

Apesar de ter recebido importantes reforços ainda na primeira década de seu estabelecimento com a vinda dos coirmãos Jeronymo Gonçalves de Macedo e Joaquim de Moura Alves, a Província Brasileira da Congregação da Missão passou por uma falta crônica de mão de obra. Essa falta, como já dissemos no capítulo anterior, foi agravada não só pelas atividades educacionais que consumiam muito tempo, mas também por algumas decisões precipitadas como a tomada de posse do santuário de Congonhas do Campo em 1827, e a administração de Campo Belo no triângulo mineiro que passou a ser responsabilidade dos congregados no mesmo ano. Além disso, alguns eventos que estavam fora do poder de escolha dos lazaristas contribuíram para esse problema como foi o caso da ida de Antônio Viçoso para Jacuecanga no Rio de Janeiro, já em 1822, apenas dois anos após sua chegada.

Tendo seus padres espalhados em quatro frentes de atuação, os lazaristas que permaneceram no Caraça precisavam dividir seus esforços entre a pregação das missões e a educação da mocidade. Devido a isso, muitas vezes as práticas missionárias ficavam circunscritas ao período de férias escolares que geralmente iam de julho a outubro, ou “nos livres intervalos” como reconheceu Antônio Afonso de Moraes Torres, então superior, em um manifesto publicado em 1847³⁸⁷. Os encargos da administração do colégio eram tão onerosos que muitas vezes vemos os padres se queixando da não obrigatoriedade dessa atividade. Em uma carta de 1832 enviada pelo então Superior da Congregação Jeronymo Gonçalves de Macedo ao presidente da província, o padre levantou uma representação cujo contexto, a julgar somente pela carta, ignoramos. No entanto, uma fala do missionário nos chamou atenção:

o estabelecimento do colégio da serra não é efeito de obrigação alguma em razão de fundação, pois pela Carta Régia supradita são somente os padres obrigados a fazer missões e não reger colégios, e se os padres tomaram sobre si uma tal, foi em consequência do desejo particular que tiveram de serem úteis a Terra que os acolheu, sem que a Nação ou Fazenda Pública cooperasse de alguma sorte para o dito estabelecimento, o qual fizeram os padres a dispêndio de seus cuidados e amparas e principalmente com as esmolas de suas missas: donde se coligi[?] ser este colégio um estabelecimento particular erigido sem obrigação alguma e sustentado até agora sem intromissão da Fazenda Pública³⁸⁸.

³⁸⁷ *Manifesto aos Senhores Charíssimos Irmão de Nossa Senhora Mão dos homens*. PBCM, Gaveta 1, Caixa 3. Correspondências Avulsas.

³⁸⁸ *Correspondências recebidas - diversos*, APM, CGP – 1- 4 – CX. 05. Data: 14/12/ 1832.

A partir desse relato podemos perceber, claramente, que a atividade no colégio não fazia parte de nenhuma obrigação dos padres da missão, sendo antes uma prerrogativa realizada livremente pelos mesmos, conforme disse o próprio Jeronymo para “serem úteis a Terra que os acolheu”. Em uma linha argumentativa muito parecida, o primeiro Superior da Congregação no Brasil o padre Leandro Rabelo Peixoto ao vice-presidente da província, em 1835, escreveu:

Do que está dito se segue que o ter colégio não é um ônus a que a Casa esteja obrigada pela sua fundação, mas os padres a ela se sujeitaram desde o princípio, somente com o ânimo de bem fazer e para anuir às repetidas instâncias que se lhes dirigiam para aceitar alunos. Foi então que o material do colégio e se continuou, à medida que os estudantes concorriam. O edifício não é grande nem majestoso, porque as forças sempre foram poucas e precárias, mas a Providência, que moveu a princípio, foi a mesma que o levou ao ponto de poder receber 150 alunos³⁸⁹.

Assim como Jeronymo, o padre Leandro atribuiu a criação do colégio à boa vontade dos lazaristas, que atendendo as petições da população, resolveram de livre vontade fundar o colégio. José Ferreira Carrato, em parte, sustenta essa hipótese, pois segundo ele, ao percorrer as regiões de Catas Altas e demais localidades mineiras, os padres teriam ficado tocados com a pobreza e ignorância na região, e por isso decidiram criar um colégio para atender as demandas da localidade. Em suas palavras:

“os resultados da missão coroaram-se de um êxito total, mas desse contato com o povo de Catas Altas trarão para casa novas ideias e, quiçá, novas formulações sobre a sua vida e sua obra, em Minas Gerais”³⁹⁰.

Apesar de ser uma hipótese factível, parece-nos estranho que aquela pequena companhia, ainda tão insipiente, estivesse disposta a fazer tantos sacrifícios apenas para atender a uma demanda da população, por mais que essa pudesse ser a vontade particular daqueles padres. Essa estranheza se justifica sobretudo quando analisamos os impactos que a falta de mão de obra trouxe para província durante as décadas iniciais de seu desenvolvimento. Impacto esse agravado pela ingerência do governo e pelas escolhas de divisão e expansão da casa central.

³⁸⁹ *Revista do Arquivo Público Mineiro*, Ano VII, fasc. III e IV, junho a dezembro de 1902. p. 913.

³⁹⁰ CARRATO, José Ferreira. *Op cit.* p. 197.

De acordo com o vimos no capítulo anterior, o próprio José Ferreira Carrato concorda que a falta de mão de obra e o excesso de encargos foi uma das causas principais para a decadência da obra lazarista que se abateu sobre a Congregação entre as décadas de 1830 e 1840³⁹¹. Eugênio Pasquier também destacou os malefícios dessa “política” lazarista de dar passos maiores do que as pernas. Segundo o cronista, a escassez de mão de obra e a sobrecarga dos padres afetou diretamente as ordenações o que fez cair a qualidade dos noviços que adentravam a Província. Segundo ele:

De outra parte, a formação dos jovens era insuficiente. O seminário e o colégio estavam reunidos numa casa relativamente estreita. Ao seminário faltava o recolhimento necessário. Os padres eram pouco numerosos e sobrecarregados com as missões e o colégio. Não se notava que houvesse um diretor do Seminário Interno, designado especialmente para ofício tão importante. Os estudos não pareciam ser feitos seriamente. Depois de dois anos de vocação, o Pe. José Affonso de Moraes já era professor de filosofia. O ensino deveria ressentir-se; a vocação dos professores mais ainda, seja pela têmpera imperfeita de suas virtudes de comunidade, seja pelo contato com os colegas não congregados, cuja vida mais livre era para eles uma perpétua tentação³⁹².

Todo esse contexto, para o autor, cooperou para que a província “recrutasse penosamente”³⁹³. Diante disso justifica-se a pergunta: por que os padres não se dedicaram exclusivamente ao trabalho pelo qual foram inicialmente chamados, podendo, assim, atender a suas Regras fundamentais de consagrar-se preferencialmente as missões?

A resposta para essa questão parece ter sido parcialmente dada por Carrato. O autor nos lembra que a Congregação em suas normas estabeleceu que as missões deveriam ser feitas às custas dos próprios congregados, não devendo depender dos bispos locais³⁹⁴. No Caraça, inicialmente, tal companhia só pode contar com os recursos provenientes da irmandade de Nossa Senhora Mãe dos Homens e de um subsídio anual do governo, cortado em 1830³⁹⁵.

Sendo assim, a iniciativa e o monumental trabalho empenhado na manutenção do colégio poderiam se justificar pelo fato de ser ele o grande financiador das missões³⁹⁶. Sem o colégio, os lazaristas poderiam contar apenas com as rendas da Irmandade, uma vez que, conforme

³⁹¹ CARRATO, José Ferreira. *Op cit.* p. 346.

³⁹² PASQUIER, Eugênio. *Op cit.* p. 102.

³⁹³ *Ibidem.* p. 102.

³⁹⁴ CARRATO, José Ferreira. *Op cit.* p. 200.

³⁹⁵ *Ibidem.* p. 434.

³⁹⁶ *Ibidem.* p. 201.

constatou Jeronymo de Macedo “não há o que esperar produção alguma de tais terras assentadas em penedos, e cercada de altas serras, por si mesmas frias e estéreis”³⁹⁷.

Essas razões apresentadas por Carrato parecem coincidir com o manifesto emitido por José Afonso de Moraes Torres, já referido anteriormente. Nesse manifesto de 1847, o superior, ao justificar a ação lazarista na província exclamou:

Nós, padres da Congregação da Missão estabelecidos na Serra do Caraça desde 1820 por ordem do Sr. D. João 6º pudemos fundar nessa Província de Minas três colégios: do Caraça, de Congonhas do Campo, e d’Uberaba, no qual temos educado um grande número de moços, dos quais muitos são hoje o ornamento da Igreja Marianense e outros representam em nossa Assembleia Legislativa ou ocupam a magistratura e cadeiras de ensino pública; além disto, nos livres intervalos nos temos dado ao exercício das missões, de que sois testemunha: *sustentados tão somente com as matrículas dos alunos e créditos da Irmandade* [grifo nosso]³⁹⁸.

Esse trecho é importante, pois, além de mostrar que a atividade missionária estava sendo relegada aos tempos livres, ou seja, ditada pelo andamento do colégio, expõe por outro lado, a importância da atividade educacional para o sustento das missões. Podemos ainda conjecturar outros motivos pelos quais o esforço de manter o educandário tenha sido tão firmemente empenhado. Para Gustavo de Souza Oliveira, a Congregação da Missão no Brasil sofreu um destino muito diferente das demais ordens regulares. Enquanto algumas delas foram perseguidas pelo governo, a Congregação recebeu um tratamento diferenciado por parte do mesmo, isso pode ser explicado pelo fato de eles terem mantido seminários a suas próprias custas e ainda separarem as atividades religiosas e políticas³⁹⁹.

Além do altruísmo, podemos conjecturar que os lazaristas tinham consciência de sua importância social na manutenção de um renomado educandário, algo que conforme notou Gustavo Oliveira, foi importante para a manutenção dessa comunidade, especialmente no segundo reinado. Outro motivo pode ter sido a garantia da qualidade nas futuras ordenações. Manter um colégio que educasse as crianças desde os níveis mais básicos garantiria o bom estado das futuras gerações de congregados, haja a vista que a formação intelectual e moral no interior da província de Minas estava muito longe do ideal lazarista.

³⁹⁷ *Correspondência Jeronymo de Macedo*. APM, Casa dos Contos, CC – Cx. 11 – 10222.

³⁹⁸ *Manifesto aos Senhores Charíssimos Irmão de Nossa Senhora Mão dos homens*. PBCM, Gaveta 1, Caixa 3. Correspondências Avulsas.

³⁹⁹ OLIVERIA, Gustavo de Souza. *Op cit.* p. 41 – 44, 133.

Quando analisamos mais a fundo a questão da fundação do colégio vemos que ele respondia às necessidades logísticas que de outra forma não poderiam ser contornadas. Porém, o fato é que durante as primeiras décadas de seu estabelecimento, no Brasil, os padres da Congregação da Missão não puderam se dedicar às missões como gostariam e como suas regras os orientavam. Em uma carta enviada ao padre Thomaz de Souza, no dia 12 de outubro de 1845, Antônio Afonso de Moraes Torres descrevia a decadência da Província Brasileira da Congregação da Missão da seguinte forma:

“Entretanto que possamos recordar nossos estudos essências, há tão longo tempo interrompidos, e nos habilitarmos por uma observância mais concentrada, para o exercício das Missões, que a bem dizer, estão quase extintas”⁴⁰⁰.

Com a chegada da colônia francesa no fim dessa década, reacendiam as expectativas de sobrevivência da companhia e da instauração de missões mais regulares e abrangentes. Contudo, conforme dissemos anteriormente, dom Viçoso cobrou para si alguns missionários, uma vez que ele foi um dos grandes patrocinadores da vinda de seus coirmãos. Tais missionários que ficaram em Mariana iriam aos poucos ocupar o seminário episcopal até que esse estivesse completamente em suas mãos, o que diminuiu a oferta de religiosos disponíveis nas missões.

Em um dos primeiros relatos sobre o Brasil nos *Annales*, o padre Monteil, na época Superior em Mariana, enviou uma missiva datada de 3 de novembro de 1849 reportando as condições da casa de Campo Belo, pertencente a diocese de Goiás. Em seu relatório o missionário disse:

Si certaines considérations peuvent nous engager à tenir des colleges, bien que ce ne soit guère notre oeuvre, il semble qu'il y a à Camipo-Bello plus de raisons que partout ailleurs. En effet, le diocese de Goiaz, dans lequel se trouve située notre maison, ne possède, outre ce collège, qu'un seul établissement public où l'on enseigne la grammaire. [...] Il me semble, très-honoré Père, que la gloire de Dieu, que l'honneur de l'Eglise, que le salut des âmes demandent que vous acceptiez, toutes les fois que vous pourrez le faire, la direction des séminaires, quand les Evêques vous adresseront des demandes à cet égard. il me semble aussi, et conséquemment à cela, qu'il serait bon, quand la chose sera possible, d'en former un à Campo-Bello, en laissant subsister-

⁴⁰⁰ PASQUIER, Eugênio. *Op cit.* p. 38.

le collège. Un grand séminaire en cet endroit pourrait fournir des prêtres à trois ou quatre diocèses⁴⁰¹.

Através dessa narrativa podemos ver a velha instrução lazarista, já imortalizada nas *Regras*, de se criar seminários sempre que possível, a fim de que esses pudessem suprir as dioceses com religiosos moralizados e bem formados. No entanto, o que nos chamou a atenção nesse relato foi o fato do padre Monteil reiterar que a prática de manter colégios não era uma função normal da Congregação, mas que nesse caso tal poderia ser feito.

Vemos, através das práticas congregadas francesas, na primeira década de seu estabelecimento no Brasil, uma crescente disposição de manter-se a administração dos colégios. Exemplo disso é que, a pretexto da mudança do seminário maior de Mariana para o Caraça, em 1854, decorrente de uma epidemia de varíola, é reaberto o já tradicional e afamado colégio naquela localidade, dois anos depois.

Talvez os encargos educacionais e a dispersão dos missionários nas inúmeras casas da Província, e na sede do bispado em Mariana, tenha feito com que as missões mais uma vez não fossem pregadas com a regularidade que as *Regras* exigiam. Isso provavelmente ocorreu porque a primeira leva de missionários, apesar de devolver um fôlego vital para a Congregação no Brasil, não foi o suficiente para suprir todas as necessidades de seus deveres. Prova disso é que o bispo de Mariana, imbuído do pulso missionário vicentino, iniciou pesados esforços para o estabelecimento de missões perpétuas que seriam pregadas em seu bispado com uma regularidade que até então não havia sido colocada efetivamente em prática⁴⁰².

Segundo Eugênio Pasquier, passaram-se oito anos entre o despertar do projeto do bispo, o em 1858, até sua efetiva realização, em 1866⁴⁰³. Em uma carta pastoral datada de 6 de junho

⁴⁰¹ Volume 15: 1850, *Annales de la Congrégation de la Mission* (Congregation of the Mission). <http://via.library.depaul.edu/annales/15>. p. 585 – 586. Acesso em 13/11/2018 às 19:52. Embora possa haver algumas considerações para a realização de colégios, embora este seja dificilmente nosso trabalho, parece haver mais razões em Camipo-Bello do que em qualquer outro lugar. De fato, a diocese de Goiaz, na qual se localiza a Casa Negra, possui, além desta faculdade, apenas um estabelecimento público onde se ensina gramática. [...] Parece-me, Pai muito honrado, que a glória de Deus, a honra da Igreja, a salvação das almas requer que você aceite, sempre que puder, a direção dos seminários, quando a os bispos lhe enviarão pedidos a esse respeito. Parece-me e, conseqüentemente, que seria bom, quando é possível, treinar um em Campo-Bello, deixando a faculdade para subsistir. Um seminário maior neste lugar poderia fornecer padres a três ou quatro dioceses.

⁴⁰² Ao que tudo indica, por uma circular datada de 6 de junho de 1862 (a qual citaremos em seguida), estavam praticando missões na diocese dois padres Capuchinos estavam realizando missões na diocese. Isso nos mostra que o monopólio das missões não estava nas mãos dos lazaristas, apesar de esses terem se destacado mais, tanto no campo missionário, quando no educacional.

⁴⁰³ PASQUIER, Eugênio. *Op cit.* p. 342.

de 1862, o prelado redigia o seguinte comunicado, a fim de apresentar o projeto para seu bispado e arrecadar os recursos necessários:

Há quarenta e dois anos, que se começaram a ouvir neste Bispado as Missões feitas com toda a regularidade, com que as instituiu S. Vicente de Paulo, á custa dos mesmos Missionários, e sem incomodar os Fiéis. Destes Missionários poucos existem hoje, e a mocidade que afluí a educar-se no Caraça e em Mariana os ocupa, sem lhes dar tempo a empregar-se em tão santo exercício das Missões. Os nossos Mineiros ainda hoje se recordam saudosos das Missões dos Respeitáveis Padres Castro, Gonçalves, Macedo, Alvares, e Moraes etc., e do fruto que produziram suas pregações, desejando todos, que elas continuassem perpetuamente, como nos consta que se tem praticado na Bahia. Que frutos não tem produzido com as Missões os dois Capuchinos que tem vivido, há anos, entre nós! Deste um só que existe, não obstante suas enfermidades continua, é procurado de todas as partes, e se sacrifica e mata de trabalho no confessionário e no púlpito; [...] Determinamos pois estabelecer as Missões regulares e perpétuas, se puder ser. Mas onde procuraremos um fundo, com cujos renditos se mantenham dois ou três Missionários, sem depois incomodar os povos, vivendo no tempo da Missão sós em uma casa que lhe empreste, e sustentando-se à sua em cada Freguesia, ou capela? Quer nos parece que com a ajuda de Deus, o poderemos fazer do modo seguinte. Determinamos, que os Reverendos Parcos nas Freguesias e Capelães, mas Capelas nomeiem uma ou mais pessoas de probidade e confiança, que nos dias de obrigação de Missa peçam pelos Fiéis alguns cobres para as futuras Missões, revestidas de um balandráo ou capa, como a do Santíssimo, tendo a tarja de um – M – sobre o lado esquerdo, para significar Missão⁴⁰⁴

Assim, essa pastoral nos oferece muitos elementos importantes, não só para pensarmos a instituição das missões perpétuas, mas também para compreender outras questões. A começar o bispo inicia sua fala referindo-se as missões pregadas por ele e por seus coirmãos quando de sua chegada. Apesar de imputar a essas primeiras práticas o estatuto de regulares sabemos que, reconhecidamente, elas não foram, ou se foram, foi por pouco tempo, uma vez que outras atividades, a dispersão dos membros e a ingerência do governo dificultou a realização de missões verdadeiramente constantes, sobretudo no Caraça.

O bispo parece reconhecer o fato de que os lazaristas franceses também não estavam conseguindo dar conta das missões regulares, já que “a mocidade que afluí a educar-se no Caraça e em Mariana” os ocupava. Gostaríamos de chamar atenção, ainda, para um fato muito pouco conhecido, a saber a referência as missões dos Capuchinos. Sobre eles não sabemos nada além dessa referência deixada pelo bispo, mas ao julgar pela sua própria fala, os padres dessa ordem eram claramente insuficientes para suprir a grande demanda que emanava do bispado.

⁴⁰⁴ PIMENTA, D. Silvério G. *Vida de D. Antônio Ferreira Viçoso, Bispo de Mariana, Conde da Conceição*. 2^o. Edição. Mariana, Tipografia Arquiepiscopal, 1892. p. 262 – 263.

Pensando em sanar essa falta, o bispo assinou um contrato com o Superior Geral da Congregação da Missão, o padre Etienne, para o envio de missionários que ficariam alojados em um cenáculo, especialmente construído para esse fim no Colégio do Caraça⁴⁰⁵. Essas missões deveriam ser feitas dentro do espírito da Congregação, ou seja, gratuitas para a população e durando da Páscoa ao Advento, conforme consta no contrato de 1866⁴⁰⁶.

A construção do cenáculo deveria ter sido a arrancada final para o pleno estabelecimento de missões regulares e gratuitas, isso, porém, não ocorreu. Nas palavras de Pasquier “Nada disso aconteceu. Raramente uma fundação foi objeto de tanta esperança, seguida de semelhante desilusão”⁴⁰⁷. Em sua obra *Caraça, apontamentos históricos e notas biográficas* o lazarista dom Francisco de Paula e Silva atribui o fracasso do cenáculo e do instituto missionário ali abrigado como decorrendo de uma dissensão entre os interesses comuns do bispo, dos irmãos Michel e Bartolomeu Sipolis e os demais congregados que habitavam o Caraça. Segundo ele, os grandes entusiastas do cenáculo no colégio eram os irmãos Siplolis esses, no entanto, foram transferidos logo após a conclusão daquela casa, deixando a administração dessa importante obra a cargo dos demais coirmãos que não possuíam os mesmos interesses⁴⁰⁸. Segundo Eugênio Pasquier, até 1877 as missões pregadas a partir dali não justificavam a ocupação da residência⁴⁰⁹.

Não sabemos ao certo quais foram os reais motivos que causaram o fracasso desse estabelecimento. O que fica claro para nós é que nas narrativas lazaristas encontradas nos *Annales*, há uma crescente valorização e expectativa ligada a obra de formação, não só do clero, mas de toda a mocidade mineira. Essa expectativa chega até mesmo a ser justificada como sendo em si uma forma de missão, ou, um melhor modo de se trabalhar em um ambiente, na visão deles, tão marcado pelo abandono espiritual como era a província de Minas Gerais naquele período.

Um dos relatos que melhor exemplifica isso é uma carta de um dos irmãos Sipolis, na época diretor do seminário de Mariana, ao Superior Geral da Congregação da Missão. Nessa passagem o missionário diz:

Nous voici enfin à la veille de commencer l'OEuvre importante pour laquelle vous nous avez envoyés au Brésil. La rentrée de nos Séminaristes doit avoir lieu le 3 du

⁴⁰⁵ PASQUIER, Eugênio. *Op cit.* p. 339.

⁴⁰⁶ *Ibidem.* p. 340 – 341.

⁴⁰⁷ *Ibidem.* p. 347.

⁴⁰⁸ *Caraça, apontamentos históricos e notas biográficas (1845 – 1903)*. p. 47.

⁴⁰⁹ PASQUIER, Eugênio. *Op cit.* p. 347.

mois prochain. Il me semble que nous sommes tous, par la grâce de Dieu, remplis de confiance, et de celle qui attire les bénédictions de Dieu. [...]Or, mon Père, il s'en faut grandement que, sous le rapport moral et religieux, la vie du Petit- Séminaire soit une préparation à la vie cléricale! Absence totale de Règle et de discipline; aucun moyen d'exciter la piété' et de l'entretenir; nulle fréquentation des Sacrements; les élèves ont la faculté de se confesser quand et à qui ils veulent; lecture ostensible de livres dangereux et même de nos romanciers Alexandre Dumas et Eugène Sue, lesquels servent d'exercice de langue française; un élève m'a nommé Paul de Kock! [...]Vous comprenez, mon Père, qu'il nous faudra commencer par faire des Chrétiens de nos pauvres Séminaristes. Nous en aurons, je l'ai appris deM. Monteil, qui ne croient pas que la chasteté soit d'obligation pour le Prêtre. [...]Ne pensez pas, néanmoins, mon Père, que cet excès de désordre rende le bien impossible au Petit-Séminaire: ces pauvres Enfants ne sont pas instruits de leurs devoirs, on ne leur prêche jamais, on ne leur fait même pas le catéchisme; mais en général ils sont doués d'un caractère bon, docile et ouvert⁴¹⁰.

Esse relato, além de reforçar o que dissemos, traz uma informação curiosa. Na introdução da carta vemos o padre Sipolis relatar que estava para começar “l'OEuvre important pour laquelle vous nous avez envoyés au Brésil”. Aqui ele estava referindo-se, especificamente, às atividades no Seminário maior, ou seja, se tomarmos essa afirmação como sendo a norma para os demais padres que vieram com a primeira colônia francesa (o que não sabemos se pode ser feito), devemos constatar que os lazaristas franceses que para cá vieram não estavam incumbidos prioritariamente das missões, e sim da administração de seminários.

Essa afirmação faz sentido, uma vez que foi dom Viçoso, um bispo preocupado com a reforma de seu seminário episcopal, um dos grandes negociadores e fomentadores da vinda dos lazaristas franceses para cá. Isso explicaria também o porquê de tanto empenho para abrir as missões perpétuas, já que a primeira leva de lazaristas não havia sido destinada especificamente para isso.

Mas o que mais nos chamou a atenção aqui foi a referência do missionário aos pequenos seminários. Sipolis se mostra preocupado em fazer cristãos os próprios pequenos seminaristas,

⁴¹⁰ Estamos finalmente às vésperas de começar o importante trabalho para o qual você nos enviou para o Brasil. O retorno dos nossos seminaristas deve ocorrer no dia 3 do próximo mês. Parece-me que somos todos, pela graça de Deus, cheios de confiança e aquilo que atrai as bênçãos de Deus. [...]Agora, Pai, é longe disso que, no sentido moral e religioso, a vida do Pequeno Seminário seja uma preparação para a vida clerical! Total ausência de regras e disciplina; nenhum meio de piedade excitante e mantê-lo; não freqüentação dos sacramentos; os alunos têm a faculdade de confessar quando e a quem eles querem; leitura ostensiva de livros perigosos e até de nossos romancistas Alexandre Dumas e Eugène Sue, que servem como um exercício de língua francesa; um estudante me chamou Paul de Kock! [...] Você entende, Pai, que devemos começar fazendo cristãos de nossos pobres seminaristas. Nós teremos alguns, eu aprendi com o sr. Monteil, que não acredita que a castidade é uma obrigação do padre. [...]Não pense, no entanto, meu Pai, que esse excesso de desordem torna o bem impossível no Pequeno Seminário: essas crianças pobres não são instruídas em seus deveres, nunca são pregadas, nem são ensinadas o catecismo; mas em geral eles são dotados de um bom caráter, dócil e aberto”. Volume 18: 1853, Annales de la Congrégation de la Mission (Congregation of the Mission). <http://via.library.depaul.edu/Annales/18>. p. 233 – 238. Acesso em 14/11/2018 às 16:21.

indicando que a obra de educação da mocidade era uma forma de evangelização, e também um meio de garantir boas ordenações futuras para o grande seminário. Narrativa semelhante foi feita por um padre da missão, no volume 22 dos *Annales*. Essa edição, na parte que tange ao Brasil, foi um grande relatório descrevendo as principais características do país. Ao falar sobre a maior necessidade espiritual do povo brasileiro o autor disse:

Mais, redisons-le encore une fois, c'est avant tout à l'éducation, à la culture religieuse, morale et intellectuelle de la jeune génération actuelle et des suivantes, de préparer et de commencer les hautes destinées providentielles de la patrie. Grands et petits séminaires, collèges, pensions, écoles, voilà sans nul doute nos établissements de première nécessité. [...] Est-ce à dire que, devant ces besoins de l'enseignement, l'oeuvre des missions doit être écartée? Nullement, elles peuvent faire un si grand bien parmi ces populations avides de la parole de Dieu! Qu'on en juge par ceci. La nouvelle qu'une mission va s'ouvrir en tel endroit s'est-elle répandue dans les campagnes, aussitôt on voit accourir de vingt, trente lieues, quelquefois plus, des chrétiens qui n'ont pas rempli leurs devoirs depuis longues années. Tout ce monde loge en plein air, ou sous de petites cabanes improvisées avec des branches d'arbres et recouvertes de feuilles de bananiers; ils tiennent bon jusqu'au dernier jour des pieux exercices, et s'en retournent alors fortifiés par la grâce des sacrements. Baptêmes d'enfants et d'adultes, unions illégitimes sanctifiées par la bénédiction nuptiale, concorde rétablie dans les familles, scandales réparés, etc. : tels sont les fruits de la mission. Je pourrais nommer un de nos évêques les plus zélés, dont la visite pastorale a été une véritable mission de six mois couronnée de fruits merveilleux. Avec le concours de quelques Pères capucins qui l'accompagnaient, il a légitimé plus de 2,000 mariages et entendu près de 20,000 confessions. [...] Il y a plus, Caraça était devenu le centre d'une mission permanente; pas de jour qui ne vit arriver des diverses provinces de l'empire quelque dévot serviteur de Marie, un pécheur repentant, une âme affligée, etc.⁴¹¹.

Esse tipo de relato nos levanta uma questão: até que ponto podemos dizer, de fato, que a manutenção dos seminários e colégios foram fatores limitadores das missões? Não seriam

⁴¹¹ Mas, vamos repeti-lo novamente, é sobretudo a educação, a cultura religiosa, moral e intelectual da geração jovem atual e futura, para preparar e iniciar os altos destinos providenciais da pátria. Grandes e pequenos seminários, colégios, pensões, escolas, esta é sem dúvida a nossa principal necessidade. [...] Isso significa que, em face dessas necessidades educacionais, o trabalho das missões deve ser evitado? De modo algum, eles podem fazer tanto bem entre aquelas pessoas ávidas pela palavra de Deus! Julgue por isso. A notícia de que uma missão está prestes a abrir em tal lugar espalhou-se pelo país, e há vinte ou trinta léguas, às vezes mais, de cristãos que não cumpriram seus deveres por muitos anos. Todas essas pessoas vivem ao ar livre, ou em pequenas cabanas improvisadas com galhos de árvores e cobertas com folhas de bananeira; eles mantêm bons exercícios piedosos até o último dia e depois retornam fortificados pela graça dos sacramentos. Baptismos de crianças e adultos, uniões ilegítimas santificadas pela bênção do casamento, concórdia restaurada em famílias, escândalos reparados, etc. Estes são os frutos da missão. Eu poderia citar um dos nossos bispos mais zelosos, cuja visita pastoral foi uma verdadeira missão de seis meses coroada de frutos maravilhosos. Com a ajuda de alguns padres capuchinhos que o acompanharam legitimou mais de 2.000 casamentos e ouviu cerca de 20.000 confissões. [...] Além disso, o Caraça se tornou o centro de uma missão permanente; nenhum dia que não chegasse das várias províncias do império, algum servo devoto de Maria, um pecador arrependido, uma alma aflita, etc. Volume 22: 1857, *Annales de la Congrégation de la Mission* (Congregation of the Mission). <http://via.library.depaul.edu/Annales/22>. p. 125 – 126 e 132. Acesso em 14/11/2018 às 16:57.

eles também um tipo de missão? Se entendermos as missões das formas tradicionais, como sendo a ida dos missionários para as aldeias, pregando sermões, confessando e batizando, somos obrigados a constatar que de fato a administração de colégios e seminários foi um grande concorrente.

Contudo, se analisamos a questão por um espectro mais amplo, a educação da mocidade e a formação do clero eram uma forma, talvez, mais eficiente de realizar a reforma espiritual e semear os ideais da civilização católica na sociedade brasileira. Conforme veremos logo mais, as missões tradicionais enfrentavam verdadeiros problemas estruturais no sertão de Minas, já a educação da mocidade e a formação de um novo clero ficavam de fora da maior parte dessas limitações.

Como podemos perceber, a opção dos congregados no Brasil em privilegiar, desde o início, tanto as atividades de formação da mocidade, quanto as de instrução do clero não só era uma boa estratégia para cumprir seus ideais reformistas, mas foram também embasadas em uma releitura da tradição de sua ordem, algo muito típico nos fenômenos de apropriação cultural. O fato é que tal escolha foi pragmática e sábia o que permitiu aos lazaristas galgar importantes posições no cenário religioso e político.

Outro fato que nos chamou a atenção, é que mesmo tendo adotado essa “estratégia”, as missões cresceram em número e regularidade no Brasil em finais da década de 1870 e 1880. Essa constatação pode ser vista claramente nos *Annales*, que compõe descrições muito mais ricas e frequentes sobre missões do que os anos anteriores. Contudo, conforme já dissemos, essa atividade, apesar de contar com mais regularidade e capital humano, enfrentaram problemas de ordem prática e estruturais. Através da documentação pudemos perceber que, de acordo com a narrativa e a concepção daqueles religiosos, os principais eram: o clima e as grandes distâncias da província de Minas, a quantidade de missionários disponíveis, a natureza do povo e das localidades que eles habitavam e, por fim, a língua, que no caso dos missionários franceses era um obstáculo em um primeiro momento.

Um dos relatos mais elucidativos que ilustram esse aumento da constância no número de missões e ao mesmo tempo descreve os limites impostos pelo clima e pelas grandes distâncias da província, é a carta de Michel Sipolis ao então Superior Geral da Congregação o padre Antoine Fiat, em 1881:

Or les missions, grâce à Dieu, dans cet intérieur de Minas, ia nous laissent guère de temps libre, quoique nous y soyons quatre missionnaires, et que toujours des prêtres du pays viennent nous aider aux confessions. Dans les six missions que nous avons données cette année (de fin de mars à fin de novembre 1880), nous avons eu trente mille sept cent quatre-vingt-deux communions, seulement dans les églises où nous prêchions, car dans les villages d'une mission à l'autre, les confessions sont aussi bien nombreuses. [...]En vérité, mon très honoré Père, je ne saurais attribuer à une autre cause ce fait très remarquable, que de jeunes confrères, faibles de santé et de tempérament, se fortifient au rude labeur de nos missions. Et c'est un fait que je constate depuis quatorze ans que je suis chargé des missions de ce diocèse. Il est bien regrettable que nous n'en puissions donner que six tous les ans! Mais nous ne pouvons pas employer moins d'un mois à chacune, pour les raisons que j'exposerai en répondant au questionnaire; de plus, les distances sont grandes quelquefois d'une mission à l'autre, et on ne les franchit qu'à cheval dans cet intérieur de Minas. [...]Toujours six semaines et quelquefois deux mois sont dépensés aux voyages; en sorte qu'il nous faut huit mois pour les six missions. Or c'est justement le temps sec dans la province de Minas. Les quatre mois de la saison des pluies, les missions ne sont plus possibles. [...]Monseigneur va cette année renouveler la demande, faite déjà par son prédécesseur à M. Benit, d'une maison de plus de missionnaires dans son diocèse, de façon qu'il y ait au moins douze paroisses missionnées tous les ans; et encore est-ce peu pour deux cent quarante paroisses que renferme le diocèse de Marianna. A douze par an, il faudra vingt ans pour que toutes soient parcourues! [...] mais je doute qu'en aucun pays du monde chrétien elles soient plus fructueuses qu'en cet intérieur du Brésil ⁴¹².

Esse relato resume, de certa forma, alguns dos grandes problemas enfrentados pelos lazaristas nas missões. A princípio a narrativa parece comemorativa e exitosa. Contudo, devemos lembrar aqui os princípios metodológicos de análises de fonte que discutimos no capítulo anterior. Conforme disse Eisemberg, muitos dos relatos jesuítas eram escritos, tendo em vista uma ampla leitura e circulação dos mesmos, algo que obrigava os padres a adequar suas narrativas a fim de manter o tom propagandístico. Conforme também dissemos, os lazaristas se basearam nesse tipo de estrutura epistolar para a escrita e publicação de seus

⁴¹² Mas as missões, graças a Deus, neste interior de Minas, nos deixam pouco tempo livre, apesar de sermos quatro missionários lá, e que sempre os sacerdotes do país vêm nos ajudar nas confissões. Nas seis missões que demos neste ano (do final de março até o final de novembro de 1880), tivemos trinta mil setecentas e oitenta e duas comunhões, somente nas igrejas em que pregamos, porque nas aldeias de uma missão para outra, existem muitas confissões. [...] Na verdade, meu pai mais honrado, não posso atribuir a outra causa esse fato tão notável, que os jovens confrades, fracos de saúde e de temperamento, são fortalecidos pelo árduo trabalho de nossas missões. É fato que noto há quatorze anos que estou encarregado das missões dessa diocese. É lamentável que só possamos dar seis por ano! Mas não podemos usar menos de um mês cada, pelas razões que explicarei ao responder o questionário; além disso, as distâncias às vezes são grandes de uma missão a outra, e só são atravessadas a cavalo neste interior de Minas. [...] Sempre seis semanas e às vezes dois meses são gastos viajando; de modo que precisamos de oito meses para as seis missões. Mas é precisamente o clima seco na província de Minas. Os quatro meses da estação chuvosa, as missões não são mais possíveis. [...] Este ano, Monsenhor renovará o pedido, já feito por seu antecessor ao Sr. Benit, de uma casa de mais missionários em sua diocese, para que haja pelo menos doze paróquias comissionadas a cada ano; e ainda assim é um pouco para duzentos e quarenta paróquias contidas na diocese de Marianna. Aos doze anos, levará vinte anos para todos serem cobertos! [...] mas eu digo que em nenhum país do mundo cristão elas são mais frutuosas que nesse interior do Brasil. Volume 46: 1881, Annales de la Congrégation de la Mission (Congregation of the Mission). <http://via.library.depaul.edu/Annales/46>. p. 431 – 432. Acesso em 15/11/2018 às 15:36.

Annales. Sendo assim, devemos analisar esse e outros relatos para além da camada superficial apresentada a princípio.

Quando fazemos isso com esse trecho, somos levados a constatar que as missões em Minas Gerais estavam passando por sérios problemas. Apesar dos resultados numéricos e da maior constância (quatro missionários pregando durante oito meses), vemos que esse cenário estava longe do ideal. Um dos fatores eram as grandes distâncias que separavam as localidades no bispado de Mariana, o que muitas vezes consumia até mesmos dois dos oito disponíveis. Por não poderem pregar menos de um mês em cada localidade, pelo motivo que exploraremos a seguir, os lazaristas só visitavam (ao nos guiar por esse relato) seis localidades durante o ano, tendo em vista que a estação chuvosa os impedia de pregar durante os doze meses.

A questão do clima não nos parece tão relevante, dado que na Europa, por exemplo, as missões deveriam ser limitadas pela neve do inverno, algo que não acontecia no Brasil. Mas, ao contrário das pequenas dioceses da Europa central, o bispado de Mariana era, por si só, maior que muitos países daquele continente, o que reduzia a cadência e a abrangência das missões.

Somado a isso, não havia material humano que pudesse compensar as grandes distâncias e a limitação climática. Portanto, o autor da carta parece indicar a existência de planos e provisões para a ereção de uma nova casa de missionários, talvez aos moldes do antigo cenáculo. O problema de pessoal, no entanto, não estava limitado apenas aos condicionamentos internos das congregações religiosas. Sérgio Miceli em seu livro *A elite eclesiástica brasileira* nos fala de inúmeras medidas praticadas pelo governo imperial contra o recrutamento das ordens religiosas. Entre essas medidas, o autor destaca a proibição de admissão de noviços nas ordens, em 1855, a instituição do regime de inspeção dos seminários, em 1863, e a proibição de ingresso de noviços brasileiros ordenados fora do país, em 1870⁴¹³.

Todas essas medidas dificultavam o recrutamento nacional, deixando a mão de obra missionária no Brasil dependente da casa mãe em Paris, que obviamente, não poderia suprir todas as necessidades enfrentadas pela Província Brasileira da Congregação da Missão. Essas proibições caíram junto com o regime de padroado mudando a dinâmica religiosa a partir da década de 1890, período em que encerramos nossa investigação. Vale ressaltar que a atuação lazarista, na Primeira República, é um tema ainda menos explorado que no império, ficando, assim, a sugestão de uma necessária e prolífica pesquisa.

⁴¹³ MICELI, Sérgio. *Op cit.* p. 17.

Como se não bastasse as dificuldades listadas a cima, os filhos de São Vicente encontraram nos sertões do Brasil uma grande dificuldade em relação ao público alvo. Como vimos anteriormente, Michel Sipolis insinuou que um dos motivos pelos quais as missões em Minas Gerais não conseguiam abranger grandes áreas era o fato de que cada missão não poderia durar menos de um mês. Mais a diante, nesse mesmo relato, ele explicou o motivo:

“Les missions de quinze jours ou trois semaines ne profiteraient guère qu'à ceux qui en ont moins besoin. Les scandaleux, les retardataires de plusieurs années, l'expérience est là, ne se rendent pas aux premiers coups de la grâce”⁴¹⁴.

A ausência institucional da Igreja Católica nessas comunidades gerou grupos, que por estarem muitos anos em suas práticas, resistiam com mais afinco aos constantes apelos dos missionários. Em um outro relato, dessa vez feito pelo padre Brayda ao Superior Étienne, em 1869, vemos a seguinte preocupação:

La pensée la plus désolante à l'issue des Missions, lorsqu'on aperçoit cette troupe de fidèles groupés autour de la Croix, comme pour s'y abriter a jamais, c'est l'abandon où ils vont retomber après notre départ. Dans le seul diocèse de Marianna, nous avons plus de cent vicariats à évangéliser: comment y pourvoir avec si peu de monde, attendu que la Mission annuelle ne peut durer que six mois, à cause de l'interruption forcément imposée par la saison des pluies?⁴¹⁵

Apesar de os relatos, na maioria dos casos, tratarem o povo brasileiro como manso, humilde, e apesar de sua ignorância muito piedoso, podemos ver através dessa narrativa um medo por parte do missionário em deixar o povo “abandonado” aos cuidados do malformado clero local. Isso pode nos mostrar que, na visão dos lazaristas, os brasileiros do interior não conseguiam manter por muito tempo a instrução recebida, o que obrigaria a uma tutela constante por parte dos missionários ou de párocos santos e bem instruídos. Se assim o foi, não

⁴¹⁴ Missões de quinze dias ou três semanas beneficiariam apenas aqueles que precisassem menos. Os escandalosos, os retardatários de muitos anos, a experiência está aí, não se rendam aos primeiros tiros da graça. Volume 46: 1881, *Annales de la Congrégation de la Mission* (Congregation of the Mission). <http://via.library.depaul.edu/Annales/46>, p. 439. Acesso em 18/11/2018 às 10:51.

⁴¹⁵ O pensamento mais angustiante no final das missões, quando vemos esta tropa de os fiéis agrupados em torno da cruz, como se para abrigar lá para sempre, é o abandono onde eles vão cair depois da nossa partida. Somente na diocese de Mariana, temos mais de cem vicariatos para evangelizar: como provê-la com tão poucas pessoas, já que a Missão anual só pode durar seis meses, por causa da interrupção necessariamente imposta pela estação chuvosa? Volume 35: 1870, *Annales de la Congrégation de la Mission* (Congregation of the Mission). <http://via.library.depaul.edu/Annales/35>, p. 408. Acesso em 18/11/2018 às 11:03.

poderemos deixar de recordar aqui um outro relato feito duzentos anos antes por um dos mais afamados e prestigiados missionários, que alguma vez já pisou no Brasil, Antônio Vieira. Em seu tratado sobre a alma selvagem Vieira descreveu a atividade evangelística entre os indígenas brasileiros da seguinte forma:

Os que andastes pelo mundo, e entrastes em casas de prazer de príncipes, veríeis naqueles quadros e naquelas ruas dos jardins dois gêneros de estatuas muito diferentes, umas de mármore, outras de murta. A estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas, depois de feita uma vez, não é necessário que te ponham mais a mão: sempre conserva e sustenta a mesma figura; a estátua de murta é mais fácil de formar, pela facilidade com que se dobram os ramos, mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela, para que se conserve. Se deixa o jardineiro de assistir, em quatro dias sai um ramo que lhe atravessa os olhos, sai outro que lhe descompõe as orelhas, saem dois que de cinco dedos lhe fazem sete, e o que pouco antes era homem, já é uma confusão verde de murtas. Eis aqui a diferença que há entre umas nações e outras na doutrina da fé. Há umas nações naturalmente duras, tenazes e constantes, as quais dificultosamente recebem a fé e deixam os erros de sem antepassados; resistem com as armas, duvidam com o entendimento, repugnam com a vontade, cerram-se, teimam, argumentam, replicam, dão grande trabalho até se renderem; mas, uma vez rendidas, uma vez que receberam a fé, ficam nelas firmes e constantes, como estatuas de mármore: não é necessário trabalhar mais com elas. Ha outras nações, pelo contrário - e estas são as do Brasil- que recebem tudo a que lhes ensinam com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estatuas de murta que, em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam a bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram. Necessário que assista sempre a estas estatuas o mestre delas: uma vez, que lhes corte o que vicejam os olhos, para que creiam o que não veem; outra vez, que lhes cerceie o que vicejam as orelhas, para que não deem ouvidos as fábulas de seus antepassados; Outra vez, que lhes decepe o que vicejam os pés, para que se abstenham das ações e costumes bárbaros da gentildade. E só desta maneira, trabalhando sempre contra a natureza do tronco e humor das raízes, se pode conservar nestas plantas rudes a forma não natural, e compostura dos ramos⁴¹⁶.

Guardado o óbvio hiato histórico que separa os dois relatos, é difícil não tentar fazer uma aproximação. Seriam os brasileiros, em um estado inicial de civilização (na concepção dos lazaristas) um povo portador das mesmas características dos “selvagens”? Sempre descritos como mansos e humildes os brasileiros estavam longe da dureza do mármore, tanto no que se refere a resistência a conversão como na resiliência de permanecer fiel aos marcos estabelecidos.

Aqui devemos abrir um parêntese para dizer que, ao contrário do que pensavam os missionários estrangeiros, as populações no interior de Minas, assim como os indígenas, não

⁴¹⁶ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p. 183 – 184.

eram inocentes folhas em branco. Segundo Sérgio da Mata é possível encontrar na espiritualidade leiga mineira, do século XVIII e XIX, elementos próprios de uma *devotio moderna* estimulada por um forte teor moral, uma desconfiança por parte do clero institucional e uma valorização da ação religiosa leiga⁴¹⁷.

Não é nosso foco nesse estudo analisar de forma profunda esse tipo de manifestação religiosa das minas, contudo, se considerarmos o argumento de Sergio da Mata seremos levados a constatar que em alguns pontos a espiritualidade da população mineira tinha raízes muito próximas daquelas fomentadas pelos lazaristas. O que estava em jogo não era somente a luta da ortodoxia contra a heterodoxia, e sim o embate entre dois modelos religiosos coerentes com seu próprio processo histórico e com seu contexto de formação.

Porém, para que os missionários pudessem fixar ou não as novas doutrinas trazidas, era necessário que a população camponesa de Minas primeiro compreendesse o que esses missionários falavam, e o fato deles terem nascido na França não ajudava nesse processo. De acordo com alguns relatos encontrados em outras passagens os lazaristas, logo que chegavam, eram submetidos a árduas rotinas de estudo da língua portuguesa, e ao julgar como verdadeiros essas mesmas narrativas, aprendiam logo o necessário para pregar missões.

Esses relatos, porém, não nos contam dos limites desse aprendizado, dos incidentes que a má compreensão do português pode ter causado. Para isso, no próximo momento, iremos casar a análise de nossas fontes lazaristas com os trabalhos realizados pelos os redentoristas, a fim de que pela comparação, possamos ter um vislumbre daquilo que pode ter acontecido com os padres da Congregação da Missão. Mas, mais que conjecturas essa comparação nos trará, pelo contraste, uma melhor percepção dos lazaristas e sua obra.

3.3. As práticas missionárias: uma análise em perspectiva

A escolha pelos redentoristas como contraponto de nossa análise foi feita levando em conta alguns elementos importantes. Para começar, essa ordem foi a que temporalmente sucedeu aos lazaristas, uma vez que eles chegaram no Brasil em 1890, já no período republicano. Essa sucessão cronológica é relevante, pois a partir de seus relatos poderemos ter um vislumbre de como estava o estado da espiritualidade no bispado de Mariana, já que essa era uma das principais regiões de atuação redentorista nesse momento. Tendo trabalhado

⁴¹⁷ MATA, Sergio da. *Op cit.* p. 93 – 97.

praticamente no mesmo espaço físico e em um período temporal não muito distante, as narrativas de ambos podem ser melhor comparadas, sem muito risco de grandes distorções. Além disso, há importantes pesquisas já dedicadas a compreensão dessa ordem que muito ajudaram em nossa comparação, estamos nos referindo especificamente as teses de doutorado de Luciano Dutra Neto: *Das terras baixas da Holanda às montanhas de Minas* de 2006 e a de José Leandro Peters: *Entre a exteriorização e a internalização da fé* de 2017. Ambos os trabalhos utilizaram arcabouços teóricos e metodológicos muito parecido com nossa pesquisa o que pesou ainda mais na escolha.

Ao entrar em contato com esses dois estudos, não foi possível deixar de perceber as semelhanças e as possíveis relações entre a obra dos filhos de Santo Afonso e de São Vicente. Para começar, ambas as ordens possuíam o mesmo objetivo reformista a saber a moralização do clero e a evangelização dos povos⁴¹⁸, algo que pode ser percebido claramente tanto nos redentoristas quanto nos lazaristas.

Outro elemento que nos chamou a atenção foi a natureza da documentação, que permitiu aos autores pensar questões que as nossas fontes não permitiam. Seja pelo fato de as duas pesquisas terem sido feitas a nível de doutorado, o que possibilitou aos autores explorar uma maior gama de fontes, ou pelo estado de preservação das mesmas, e nos chamou a atenção o fato desse tipo documental ser muitas vezes mais informativo que aquele trabalhado em nossa pesquisa. Essa gama mais variada de fontes fez com que os dois pesquisadores levantassem questões que achamos também serem importantes para o nosso estudo, apesar do silêncio das nossas fontes.

Uma dessas questões, conforme já indicamos anteriormente, é a limitação da linguagem. Ambas as ordens, redentoristas e lazaristas, tinham sua origem em países não lusófonos. No caso da Congregação da Missão, como vimos, a primeira leva de missionários eram advindos da província portuguesa e, portanto, não tiveram problemas com o idioma local. Já os lazaristas franceses, bem como os redentoristas (no caso analisado pelos autores a maioria de ascendência holandesa) não gozavam desse privilégio. Como ressaltou José Leandro Peters, a fala era um

⁴¹⁸ PETERS, José Leandro. *Entre a exteriorização e a internalização da fé: os redentoristas e a reforma católica no Brasil (1890 – 1920)*. Juiz de Fora, Tese de Doutorado apresentada ao Depto. de História da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2017. p. 65.

dos principais instrumentos de trabalhos para qualquer missionário⁴¹⁹, sendo assim, eles deveriam dedicar-se com afinco a dominá-la.

Nos relatos lazaristas vemos algumas referências ao aprendizado do português. Em uma carta enviada ao padre Salyarye Secretário Geral da Congregação da Missão em 1850 (portanto menos de um ano após a chegada dos franceses) vemos o missionário Monteil relatar a seguinte experiência: “Mais que faisons-nous? Notre besogne n'est pas pour le moment fort considérable; nous étudions le portugais, quelque peu de théologie; nous confessons par-ci par-là quelques personnes”⁴²⁰. Enquanto ainda não dominavam o idioma os lazaristas obviamente não se lançavam as missões passando, portanto, por uma rotina de estudo da língua. Em uma outra passagem vemos um relato semelhante por parte do missionário Jean-Baptiste Cornagliotto:

Vous savez que j'ai été envoyé à Caraça vers le milieu du mois de mai; c'est au milieu de ces montagnes que j'ai commencé à étudier la langue portugaise avec beaucoup d'application. J'ai joui, pendant quelque temps, de la compagnie de M. le Visiteur et de deux autres Confrères; mais depuis, eux étant partis, qui pour un endroit, qui pour un autre, j'ai dû rester tout seul l'espace de deux mois. Ce fut dans ces circonstances que je fus obligé, malgré mon peu de progrès dans la langue, de commencer à exercer le ministère auprès des pauvres pèlerins, que la dévotion attire à ce sanctuaire. Mais comme le Seigneur ne laisse point dans l'embarras ceux qui travaillent pour sa gloire, j'ai vu, en peu de temps, s'évanouir toutes les difficultés⁴²¹.

Mesmo sem possuir um domínio relevante da Língua Portuguesa, o missionário lazarista foi deixado a sós para atender aos peregrinos que chegavam ao Caraça, o que segundo o narrador, foi uma imersão importante para o desenvolvimento dessa habilidade. Situação semelhante encontram os redentoristas. Como demonstrou José Leandro Peter, ao citar as *Crônicas de Fundação da Missão de Goiás*, alguns desses padres tinham mais facilidades com

⁴¹⁹ PETERS, José Leandro. *Op cit.* p. 238.

⁴²⁰ Mas o que estamos fazendo? Nosso trabalho não é por enquanto muito considerável; estudamos Português, um pouco de teologia; aqui e ali nós confessamos algumas pessoas. Disponível em Volume 16: 1851, *Annales de la Congrégation de la Mission* (Congregation of the Mission). <http://via.library.depaul.edu/Annales/16>. p. 63. Acesso em 20/11/2018 às 16:00.

⁴²¹ Você sabe que fui enviado para o Caraça em meados de maio; Foi em meio a essas montanhas que comecei a estudar a língua portuguesa com grande aplicação. Durante algum tempo, desfrutei da companhia do Visitante e de dois outros confrades; mas desde que eles saíram, que por um lugar, por outro, eu tive que ficar sozinho por dois meses. Foi nessas circunstâncias que fui obrigado, apesar de minha falta de progresso na língua, a começar a ministrar aos pobres peregrinos, que a devoção atrai a esse santuário. Mas como o Senhor não deixa em constrangimento aqueles que trabalham para a sua glória, vi, em pouco tempo, desmaiar todas as dificuldades. Disponível em: Volume 15: 1850, *Annales de la Congrégation de la Mission* (Congregation of the Mission). <http://via.library.depaul.edu/Annales/15>. p. 593. Acesso em 20/11/2018 às 16:17.

o aprendizado de um idioma estrangeiros que os outros, e a má compreensão por parte desses retardatários ocasionaram cômicos desentendimentos⁴²². Situação menos cômica é relatada por Luciano Dutra Neto, ao analisar o debate em jornais na cidade de Juiz de Fora. Segundo ele, o incidente teria ocorrido quando em uma missa, em que os missionários do Santíssimo Redentor utilizaram palavras e expressões impróprias, o que teria escandalizado parte da população juiz-forana⁴²³.

Como vimos, os relatos lazaristas não nos dão os mesmos detalhes dos redentoristas, uma vez que são redigidos em tom glorioso, exaltando de forma muito rápida os percalços e erigindo logo em seguida a solução, que no caso visto a cima veio supostamente pelo auxílio divino. Além do mais, em nosso limitado tempo de pesquisa não foi possível rastrear a repercussão das atividades lazaristas nos jornais das localidades que eles atuavam. Resta-nos apenas conjecturar quais dificuldades, constrangimentos e incidentes podem ter ocorrido com o padre Cornagliotto, e tantos outros, que tiveram de lidar com a população sem antes possuir o domínio básico dos instrumentos de fala. A única referência as limitações linguísticas que encontramos foi feita na obra *Caraça: apontamentos históricos e notas biográficas*, na qual o autor nos conta que muitos seminaristas de Mariana não gostavam dos padres franceses pois esses eram muito severos e não falavam bem o português⁴²⁴.

Além de nos ajudar a pensar as possíveis limitações enfrentadas pelos primeiros missionários vicentinos que aqui aportaram, a análise comparada dessas duas comunidades nos permitiu visualizar enormes semelhanças no campo das práticas de evangelização e da espiritualidade.

Uma das principais semelhanças entre ambas as comunidades religiosas é seu discurso em relação a população nativa. É unanimidade nos relatos lazaristas a percepção de que o povo brasileiro era dotado de virtudes religiosas muito profundas, as quais só não eram aproveitadas pela falta de instrução, quase sempre por responsabilidade do clero local, visto por eles como uma das principais fontes do problema. Exemplo dessa percepção é a carta enviada pelo padre Monteil ao diretor dos seminários internos, em Paris, no ano de 1850:

⁴²² PETERS, José Leandro. *Op cit.* p. 238.

⁴²³ NETO, Luciano Dutra. *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*. Juiz de Fora, Tese de Doutorado apresentada ao Depto. de História da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2006. p. 229 – 230.

⁴²⁴ *Caraça apontamentos históricos e notas biográficas (1845 – 1903)*. p. 12.

Je dis qu'il y a beaucoup à faire dans le Brésil, parce qu'il y a dans les habitants de ce pays un grand fonds de foi qui ne demande qu'à être dirigé et cultivé. Mais les ouvriers qui travaillent à la vigne du Seigneur sont en bien petit nombre; car malheureusement il s'en faut de beaucoup qu'il y ait autant de bons ouvriers que de prêtres. Il est rare de trouver quelques pasteurs formés sur le modèle du divin Pasteur, qui instruisent, qui, par leur conduite, attirent la confiance au lieu de la repousser, et qui édifient au lieu de détruire⁴²⁵.

Podemos dizer com segurança, a partir dos relatos, que esse era um ponto comum de entendimento entre os padres da Congregação da Missão nessas terras. Ao traçar um paralelo entre Santo Afonso Maria de Ligório e as narrativas dos redentoristas acerca do povo que vivia no Brasil, José Leandro as descreveu da seguinte forma:

O povo não tem culpa, somente segue o seu pastor. Essa é uma observação importante, porque, quando analiso as cartas e crônicas dos padres redentoristas que atuaram no Brasil, sempre esbarro na mesma argumentação: os desvios heterodoxos não são resultado da falta de fé do povo, mas da carência da Igreja de um clero moral e bem formado⁴²⁶.

Uma explicação para a coincidência desses dois relatos, mais do que a concretude do ambiente real é o fato de esse discurso possuir uma grande utilidade. Quando os missionários afirmam que o povo brasileiro é piedoso, dócil e está carente de bons sacerdotes, eles estão ao mesmo tempo legitimando e promovendo sua atividade naquele local. Lançar uma aura de piedade sobre as populações e desconfiar dos sacerdotes locais era promover automaticamente os missionários a uma categoria confortável, uma vez que eles poderiam ocupar o lugar do péssimo clero nacional (em sua concepção) ou então ajudar a reformá-lo.

Ainda em relação a promoção de suas virtudes e retificação de sua importância, vemos outra semelhança entre ambas as ordens. Ao analisar os missionários do Santíssimo Redentor sob um viés histórico-antropológico, Peters constatou que esses europeus viam o Brasil como um país inóspito que precisava ser civilizado e cristianizado⁴²⁷. Como vimos na introdução

⁴²⁵ Eu digo que há muito a ser feito no Brasil, porque existe nos habitantes deste país um grande fundo de fé que só precisa ser direcionado e cultivado. Mas os trabalhadores que trabalham na vinha do Senhor são muito poucos; pois, infelizmente, há muito menos bons trabalhadores que os sacerdotes. É raro encontrar alguns pastores treinados sobre o modelo do Pastor Divino, que instruem, que, por sua conduta, atraem a confiança em vez de repeli-la, e constroem em vez de destruí-la. Disponível em: Volume 16: 1851, *Annales de la Congrégation de la Mission* (Congregation of the Mission). <http://via.library.depaul.edu/annales/16>. p. 71. Acesso em 20/11/2018 às 20:26.

⁴²⁶ PETERS, José Leandro. *Op cit.* p. 147.

⁴²⁷ *Ibidem.* p. 206.

desse capítulo, essa também era a percepção dos lazaristas que compreendiam a civilização e a cristianização como sendo fatores inseparáveis. Isso confirma a posição de Ivan Manoel (com a qual concordamos) que via no ultramontanismo não só um esforço de transformação da piedade pessoal, mas também um projeto de retomada de ideal civilizacional.

No que diz respeito a essa disposição em considerar a fé dos nativos, vemos ainda mais semelhanças entre os vicentinos e os ligoristas. Em sua obra Peters demonstrou, várias vezes, que os religiosos do Santíssimo Redentor, seguindo as pisadas de Santo Afonso de Ligório, não julgava como inválida a fé daqueles que eram mal instruídos⁴²⁸. Da mesma forma, fizeram os lazaristas em Minas antes deles. Para além das narrativas apresentadas a cima, gostaríamos de exemplificar citando o relato de um padre do Caraça, o qual foi registrado no livro de lembranças de Augusto da Costa Leite:

Lembro-me perfeitamente de uma dessas anedotas, referida pelo padre José Dorme, tido no Caraça como um grande matemático e assas conhecido pelo seu constante bom humor. Falando sobre atitude humilde de que deveria revestir-se o penitente aos pés do confessor, citou o caso de um velho, que, após ter feito sua confissão demorada, em declaração espontânea, passava a responder ao questionamento do confessor. Lá um certo momento, o velho, com toda a simplicidade, tirando do bolso sua boceta de madeira, abre-a e, com toda a gentileza, oferece uma pitada ao confessor. Este, delicadamente, faz ver-lhe que a oportunidade não era própria para pitadas de tabaco e, muito menos, para oferece-lo ao confessor, que, naquele lugar era mais o que uma pessoa humana, pois representava a divindade de Jesus Cristo, que deu aos seus apóstolos a faculdade de perdoar os pecados. “Lá isso ´verdade, sr. Padre e eu me acuso de mais esse pecado, o de não ter respeitado o próprio Jesus Cristo, oferecendo-lhe tabaco”... Notando o padre José Dorme que os assistentes haviam ficado escandalizados com a reprovável conduta do velho, que demonstrava não levar a sério o sacramento da penitência, procurou defende-lo explicando-lhes que esse homem, tão ignorante e tão simples, podia perfeitamente ser um santo, não passando o ato que praticara de simples ingenuidade, destituída de má fé⁴²⁹.

Assim como no caso dos redentoristas, acreditamos que essa disposição por parte dos padres da Congregação da Missão também foi fruto de sua formação espiritual. Desde as suas primeiras instruções registradas sobre a pregação, São Vicente de Paulo exortou seus padres a privilegiarem o caso específico no lugar da pura doutrina e ortodoxia, como podemos perceber por essa fala de Vicente, no dia 22 de agosto de 1655:

⁴²⁸ PETERS, José Leandro. *Op cit.* p. 41 e 157.

⁴²⁹ LEITE, Augusto da Costa. *Op cit.* p. 175 – 176.

Sim, senhor Padre, e é nisso que faltamos na maior parte de nossas conferências: expomos o assunto de modo genérico e pronto. Isto não basta. É preciso, quanto possível, especificar e definir os atos particulares. [...] *Se alguém, depois disso, vier a apresentar belos pensamentos, alegar fortes razões, quantidade de autoridades dos santos Padres, dos Concílios, é tudo belo, mas esse pregador apaga tudo que o outro, descendo ao particular, deixou de bom nas almas.* [...] É preciso, meus irmãos, é preciso sempre descer ao particular, definir os atos bem pormenorizadamente, e é nisso que consiste, de ordinários, o grande furto [grifo nosso]⁴³⁰.

De acordo com Alcir Pécora, essa já era uma tendência encontrada em pregadores jesuítas, dos quais sabemos os lazaristas eram antigos tributários⁴³¹. Essa disposição na qual eram instruídos os vicentinos, com certeza foi muito útil para a obra evangelizadora que eles se dispuseram a fazer aqui no Brasil, o que nos mostra mais uma vez que o corpus espiritual dessa ordem, adquirido durante décadas, ou até mesmo séculos de práticas missionárias, foi fundamental para guiar a atuação dos mesmos no cenário estudado.

Por falar em espiritualidade, a análise comparada dessas duas comunidades também nos permitiu compreender de uma forma mais clara o ambiente de circulação dos ideais religiosos durante os séculos XVII e XVIII. Conforme vimos no primeiro e no segundo capítulo desse trabalho, a espiritualidade lazarista foi fortemente marcada por diversas correntes de pensamento religioso que eram propagadas pela Europa desde o século XII. No entanto, duas vertentes espirituais marcaram de forma mais acentuada a identidade desses padres e elas, como dissemos, foram a vocação claustral dos cartuxos e o ardor missionário de Inácio de Loyola e Francisco de Sales. A convergência dessas duas correntes foi consagrada no lema “Cartuxos em casa, apóstolos nas aldeias” explorada no capítulo anterior.

Contudo, o que mais nos chamou a atenção foi ver que os redentoristas possuíam uma questão parecida, que assim como no caso dos lazaristas, foi durante muito tempo um dilema. De acordo com Leandro Peters, essa dupla vocação redentorista expressava-se sobretudo em duas correntes espirituais internas a Congregação do Santíssimo Redentor a saber os houbaueranos e os rigoristas⁴³². Para o autor o redentorista Clemente Maria Houfbauer era partidário das ações missionárias em detrimento das monacais, algo que estava muito afinado com o fundador Santo Afonso de Ligório⁴³³. No entanto, outros religiosos também do período

⁴³⁰ VICENTE DE PAULO, Santo. *Obras completas São Vicente de Paulo: correspondências, colóquios, documentos*, tomo XI. p. 304.

⁴³¹ PÉCORA, Alcir. Gracián e Vieira: o lugar do “mistério”. *Ellipsis 12* (2014). p. 173 e 174. Disponível em: <http://sibila.com.br/mapa-da-lingua/gracian-e-vieira-o-lugar-do-misterio/12060>. Acesso: 11: 01h data 17/05/2018. P. 177.

⁴³² PETERS, José Leandro. *Op cit.* p. 22.

⁴³³ *Ibidem.* p. 158.

fundacional da ordem como dom Falcóia eram favoráveis a retirada para o claustro a fim de se santificar mediante a oração e a contemplação⁴³⁴.

Ao contrário dos redentoristas, os lazaristas equilibravam essa dupla vocação dentro de suas próprias práticas e normas não tendo sido visto, até o momento, a existência de duas correntes internas da Congregação que enfatizassem um ou outro lado da questão. Porém, o que essa comparação nos mostra é que a dicotomia claustro e missões era um tema que circulava no cenário espiritual, sobretudo pós-tridentino. Essa circulação foi privilegiada pelo regime retórico que mesmo estando em seu ocaso no século XVIII (momento em que a Congregação do Santíssimo Redentor foi criada) facilitava a propagação de ideias coletivas, impessoais e anônimas, que nesse caso podem ser vistas em duas realidades distintas; a Congregação da Missão e a Congregação do Santíssimo Redentor.

Essa semelhança entre vicentinos e ligoristas, entretanto, não nos deveria surpreender. Segundo Luciano Dutra Neto, São Vicente de Paulo foi uma grande autoridade espiritual para Santo Afonso, especialmente na composição de seus livros de normas, segundo ele: “as marcas do trabalho e método de São Vicente de Paulo constituirão os traços mais fortes nas prescrições constantes das Regras e Constituições da Congregação”⁴³⁵. Além das *Regras*, é possível encontrar uma grande proximidade entre a teologia propagada pelo pai dos redentoristas e a do criador da Congregação da Missão, como é o caso da obra *A prática do amor a Jesus Cristo* de Santo Afonso, nela o autor cita mais de uma dezena de vezes São Francisco de Sales, grande autoridade lazarista. Além dessas referências, há mais de uma citação a São Vicente, algo relevante haja a vista que ele jamais publicou obra alguma. Todas essas evidências nos mostram que Vicente de Paulo e Francisco de Sales foram uma das muitas *auctoritas* de Santo Afonso, o que explica a semelhança entre a espiritualidade dessas duas ordens.

Porém, talvez o maior benefício em se analisar a ação lazarista em perspectiva da redentorista é que por meio dela podemos entrar em contato com o ambiente religioso na diocese de Mariana após mais de setenta anos de atuação lazarista. Dessa forma, se fazem presentes tais questionamentos: Como estava o bispado a essa época? Os lazaristas conseguiram exercer um peso significativo no processo de reforma? Os relatos redentoristas, apesar de não serem as únicas fontes, nos oferecem parte dessas respostas.

⁴³⁴ PETERS, José Leandro. *Op cit.* p. 158.

⁴³⁵ NETO, Luciano Dutra. *Op cit.* p. 83.

De acordo com as análises de Leandro Peters e Luciano Dutra, é possível perceber que quando os ligoristas aqui chegaram não encontraram uma diocese, à primeira vista, muito diferente daquela que os lazaristas portugueses e franceses descreveram em seu momento de chegada. Segundo Dutra Neto “os primeiros Redentoristas encontraram naquelas Minas Gerais, de 1893, uma prática religiosa pouco ‘esclarecida’, se vista de conformidade com a ortodoxia da época”⁴³⁶. Esse catolicismo “limitado à concepção pré-tridentina”⁴³⁷ era muito distante daquele promulgado pelo Concílio do Vaticano I⁴³⁸, estado esse que era agravado pela falta de sacerdotes⁴³⁹. Seriam esses relatos uma evidência de que os lazaristas não conseguiram desempenhar com sucesso sua empreitada reformista? Algumas palavras precisam ser ditas a esse respeito.

Em primeiro lugar, devemos lembrar que assim como no caso dos padres da Congregação da Missão os relatos redentoristas eram portadores de uma intencionalidade propagandística, ou seja, quanto pior eles traçassem o cenário espiritual no bispado de Mariana, mais eles promoveriam sua obra. Além disso, não conseguimos precisar exatamente em nossa pesquisa quais vilas e cidades específicas os lazaristas e os redentoristas atuaram, sedo assim muitas delas podem não ter coincidido. O fato é que, conforme vimos até aqui, os esforços lazaristas sempre contaram com pouca mão de obra (no caso específico das missões), o que os impediu de atuar de forma eficiente em todas as partes do bispado.

Contudo, restringir a atuação reformista da Congregação da Missão apenas as obras missionárias, estritamente ditas, é negligenciar as “missões” fixas estabelecidas nos seminários e colégios. Apesar de não ser o foco de nossa análise nesse trabalho, a formação eclesiástica e a educação colegial foram uma importante ferramenta de reforma dos costumes, onde o legado da espiritualidade lazarista pode ser vista com clareza.

Um exemplo disso é a estrutura dos seminários nos quais a Congregação da Missão operava. Ao analisar os regulamentos do seminário de Mariana escrito pelo bispo dom Viçoso, é possível perceber uma clara apropriação da disciplina estabelecida nas *Regras ou Constituições Comuns da Congregação da Missão*, como podemos perceber por esses trechos:

Regulamento do seminário:

⁴³⁶ NETO, Luciano Dutra. *Op cit.* p. 17.

⁴³⁷ *Ibidem.* p. 17.

⁴³⁸ *Ibidem.* p. 24.

⁴³⁹ *Ibidem.* p. 104.

Dizendo a escritura que há tempo de falar, e de calar, e sendo moralmente impossível que haja piedade e boa ordem aonde não há silêncio, diligentemente procurarão observá-lo: não falando fora das horas de recreação, nem fazendo rumor nos salões, especialmente no tempo do estudo, e depois do exame geral da noite, nem também irão aos leitos de seus companheiros perder tempo em conversas.⁴⁴⁰

Regras ou constituições comuns da Congregação da Missão:

E dizendo a Escritura que há tempo de falar e tempo de calar, e que nas muitas palavras faltará não pecado, sabendo-se também por longa experiência que é quase impossível que uma comunidade dedicada a D. persevere muito tempo no bem, não havendo nela moderação alguma nas palavras, e nenhuma atenção ao silêncio; guardar-se-á entre nos silêncio fora do tempo da recreação; de modo que fora desse tempo ninguém fale sem necessidade senão de passagem e em muito poucas palavras, e em voz baixa, principalmente na Igreja, Sacristia, no dormitório e refeitório principalmente no tempo da mesa.⁴⁴¹

Esse modelo de regras “vicentinas”, segundo Tatiana Costa Coelho, serviu de base para outros seminários reformados como é o caso do Rio de Janeiro⁴⁴². Além da influência da espiritualidade lazarista nas normas seminarísticas, seria fundamental para compreender o alcance da reforma promovida por esses padres, analisar a trajetória dos inúmeros clérigos formados nessas instituições, a fim de descobrir como eles atuaram em prol do ideário reformista em suas paróquias. Esse esforço, no entanto, é demasiado grande para as pretensões desse trabalho. Por fim, fica claro que calcular a abrangência total de tal empreitada é uma tarefa quase impossível uma vez que seu legado não pode ser resumido às práticas das missões, e mesmo se pudesse, superaria em muito o fôlego de uma tese de doutorado, quem dirá a de um mestrado.

Com relação a efetividade da reforma, teriam os padres da Congregação da Missão conseguido cumprir seus objetivos? Para responder a essa questão faço minhas as palavras de

⁴⁴⁰ PIMENTA, D. Silvério G. *Op cit.* p. 107.

⁴⁴¹ *Regras ou constituições comuns da Congregação da Missão.* p. 22.

⁴⁴² COELHO, Tatiana Costa. *Discursos ultramontanos no Brasil do século XIX: os bispos de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro.* Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, 2016. p. 193.

Michel Mullet ao levantar o mesmo questionamento sobre a Reforma Tridentina: “tê-los iam conseguido? É uma questão demasiado vasta para sequer responder-lhe”⁴⁴³.

Dizer que os lazaristas completaram ou não sua missão é, de certa forma, compreender que havia um ideal a ser alcançado, ideal esse difícil de mensurar e de compreender. Conforme vimos no primeiro capítulo desse trabalho, nem mesmo a Reforma Tridentina pode ser vista com ares de totalidade na Europa, quem dirá nas Américas.

Estariam os padres satisfeitos com a obra desenvolvida a ponto de não poderem vislumbrar um cenário mais ideal? É provável que não. Foram as missões irrelevantes para o contexto de reforma que passou a diocese de Mariana no século XIX? Cremos que tão pouco. O que podemos mensurar é que, ao julgar pelos ideais estabelecidas em seu corpus doutrinal e espiritual, os lazaristas encontram profundas limitações, dificuldades e até fracassos o que não os impediu de se apropriar, reinterpretar e dar uma configuração lógica própria para aquilo que eles entendiam ser sua missão divina nas terras do Brasil.

⁴⁴³ MULLET, Michel. *Op cit.* p. 48.

Conclusão

Quais valores embasaram e moveram as ações lazaristas em Minas Gerais durante o século XIX? Como tais valores estiveram presentes na prática reformista desses religiosos? Cremos que em torno desses dois questionamentos podemos explicar todo o nosso trabalho até aqui e mesmo que ainda de forma inicial, acreditamos ter caminhado na direção de respondê-los.

Conforme o leitor pôde perceber, as raízes da espiritualidade lazarista remontam a Idade Média no âmbito das mudanças religiosas que ocorriam no seio do mundo feudal. A crescente valorização de uma religiosidade mais ativa e menos introspectiva, como foi a da era dos mosteiros, imprimiu profundas marcas nas comunidades religiosas que vieram dessa reforma. É possível encontrar em São Francisco de Assis, ícone das mudanças desse período, muitos elementos que no século XVII seriam retomados e valorizados tais como os votos de pobreza, a atenção maior aos textos e a moral evangélica, bem como a necessidade de pregação de missões.

Além de São Francisco, outras comunidades religiosas surgiram dessas transformações ocorridas entre o século XII e o XIV, como é o caso da Ordem de São Bruno, também conhecida como Cartuxos. Já no século XIV surgia a *devotio moderna* que reforçava a valorização de uma piedade mais pessoal e sistemática. Como vimos, autores como Jean Delumeau e Michel Mullet enxegaram nessas transformações religiosas um longo processo de reforma, que desembocaria na Reforma Protestante e no Concílio de Trento, movimentos distintos, mas que compartilhavam um fundo religioso comum, a saber, as mudanças corridas no interior da cristandade nos séculos anteriores.

Em uma tentativa de reafirmar seus dogmas e deter o imparável avanço protestante, a Igreja Católica, no período pós conciliar, dedicou sérios esforços na direção de fomentar as missões, que nesse momento já estavam sendo praticadas em muitas localidades. A criação da Companhia de Jesus e a Congregação para Evangelização dos Povos são uma marca eloquente desse processo. No século XVII, após profundas agitações geradas por conflitos políticos e religiosos, iniciava-se, na França, de forma mais efetiva, os primeiros movimentos reformistas, que encontraram na Congregação da Missão de São Vicente de Paulo um importante aliado.

O protagonismo dessa congregação já foi amplamente reconhecido pela bibliografia citada no primeiro capítulo. Esse destaque, no entanto, não foi gerado especificamente por

qualquer pioneirismo que esses padres pudessem ter desenvolvido, mas sim pela forma com a qual tais religiosos se dedicaram a pregação das missões e a formação do clero. Dizemos que o sucesso dessa comunidade não dependeu de seu pioneirismo pois os lazaristas, valendo-se do ambiente de circulação comum de ideias, muito próprio da instituição retórica que vigorava em seus dias, emulou de outras comunidades os elementos que formaram sua espiritualidade.

No tocante a já referida circulação de ideias, durante esse trabalho foi notório que os padres da Congregação da Missão emularam, especialmente dos Jesuítas e de São Francisco de Sales, as práticas missionárias e a concepção de que a vida reclusa nos claustros não era a única forma de devoção aceitável. Dos cartuxos, os lazaristas tomaram a rotina rígida e as atividades de devoção pessoais que eram fomentadas por eles especialmente quando estavam em suas respectivas casas.

Outro movimento religioso que marcou profundamente a espiritualidade lazarista foi o jansenismo, que apesar de ter sido duramente combatido por esses religiosos não deixou de compartilhar com eles elementos espirituais, sobretudo no que se refere ao rigorismo moral. Esses elementos aparecem de forma evidente em muitos dos escritos de Vicente de Paulo, fundador da companhia, mas é sobretudo nas *Regras e Constituições Comuns da Congregação da Missão* que eles se mostram de forma mais clara. Tal regulamento, conforme foi mostrado, pretendiam reger as atividades da Congregação, especialmente após a morte do santo fundador e esse objetivo foi parcialmente alcançado.

Como o leitor pôde perceber, no segundo capítulo, muitas das ações vicentinas em Minas Gerais tiveram como baliza esse corpus espiritual lazarista, que naquele momento acumulava quase duzentos anos de vivência. Tal experiência foi muito útil na elaboração das missões em território mineiro. Além disso, a fraca presença institucional da Igreja em Minas ajudou na formação de uma religiosidade autóctone, que valorizava as iniciativas leigas e os dotes morais dos clérigos. Foi justamente nesse cenário que a Congregação da Missão estreou sua presença no Brasil.

Por ter sido criada no contexto de reforma do clero francês a companhia de São Vicente possuía uma espiritualidade intrinsecamente reformista, algo que estava balizado inclusive pelos seus regulamentos. Sendo assim, ao chegarem aqui os padres começaram a trabalhar em prol desse ideal. Apesar de a maior parte dos especialistas situarem, não sem razão, o início do processo de romanização a partir de meados do século XIX não podemos negar que, desde 1820, havia sujeitos muito interessados em promover esse ideal.

Apesar das limitações documentais já exploradas no texto, foi possível perceber que os lazaristas tinham uma autoconsciência de seus valores espirituais tradicionais e constantemente os mobilizavam em seus dilemas diários. Exemplo elucidativo disso foi a frase proferida por dom Viçoso quando de sua exortação aos demais congregados em um momento de crise da Congregação no Brasil: “Cartuxos em casa, apóstolos nas aldeias”. Ao proferir essa sentença e se referir a ela como sendo um dos valores pelos quais eles foram criados e formados, Viçoso nos deu uma importante evidência de que os vicentinos no Brasil representavam de forma muito consciente uma imagem do que para eles vinha a ser a espiritualidade lazarista.

No entanto, como historiadores, devemos ter em mente que as permanências absolutas não fazem parte dos processos históricos, uma vez que o devir heraclítico é o próprio fundamento dessa ciência. Sendo assim, procuramos evidenciar também as discontinuidades que fizeram parte da apropriação feita pelos congregados a medida que eles entravam em contato com seu centenário corpus espiritual e tentavam aplicá-lo a realidades que, por questões óbvias, seus regulamentos não poderiam antecipar ou contemplar. Exemplo disso, como vimos, foi a opção por parte dos missionários de dar preferência para os seminários e colégios no lugar das missões tradicionais. Contudo, mesmo sendo isso uma releitura, ou uma adaptação ao meio, ela não deixou de ser feita tendo um ideal de regulamento imaginado por eles, algo típico dos processos de apropriação cultural dos quais nos falou Chartier.

Outro elemento de discontinuidade foi perceber que havia nos religiosos do século XIX uma disposição em relação ao “mundo secular” muito diferente daquela que havia no século XVII. Em Minas, vimos que os missionários, à medida que evangelizavam, moralizavam e ensinavam a prática ortodoxa dos sacramentos, também propagavam um ideal civilizacional que via no retorno a um ideal de civilização católico o melhor movimento a ser praticado pela humanidade.

Por fim, acreditamos ter ficado claro o fato de que a Congregação da Missão foi não só uma das primeiras, mas uma das mais importantes ordens reformistas a adentrar o Brasil no oitocentos. Portadora de valores reformistas essa comunidade estava preparada para encarar a árdua missão que lhe foi imposta desde o seu estabelecimento. Isso não impediu, no entanto, que o esforço lazaristas sofresse fracassos e retrocessos, a ponto de por vezes correr o risco de desaparecer.

Findada a leitura do texto apresentado a cima o leitor poderá ter a sensação de que o universo da reforma católica, bem como a atuação das ordens e congregações religiosas que

nela atuaram mal foi desbravado, e nesse ponto estará certo. Em nossa pesquisa, ao tomarmos a Congregação da Missão como objeto de estudo, foi possível perceber que uma comunidade religiosa com tantos anos de história é um universo a parte. Estou certo de que as mesmas impressões tiveram os pesquisadores das demais comunidades.

O desafio de mapear e compreender os valores espirituais de uma congregação com mais de duzentos anos e tentar entender como tais valores foram relidos e aplicados em uma realidade específica é, de fato, uma tarefa que excede em muito as possibilidades de uma pesquisa de mestrado e ousar dizer, até mesmo de um doutorado, talvez tal empreitada exija do pesquisador toda uma vida de dedicação. Contudo, acreditamos que os primeiros passos foram dados e as primeiras questões foram levantadas. Se o presente trabalho servir de ponte de diálogo para futuras pesquisas ou despertar um debate acerca desse tema o esforço empenhado na produção dessas páginas terá sido mais que recompensado.

Certa vez ouvi de um professor que as teses já nascem para ser superadas e que toda nova produção é um esforço de envelhecer as que antes dela vieram. Esse pensamento pode trazer conforto ou frustração, contudo, devemos lembrar que é nessa dialética que o caminho do conhecimento realiza sua marcha inexorável para o futuro e que apesar de sofrer vez ou outra oposição, sempre supera os obstáculos que o cercam. A presente dissertação não tem a pretensão de envelhecer ou tornar obsoleto qualquer outro estudo, contudo, esperamos que ela sirva de degrau para o avanço do conhecimento sobre esse tema que julgamos tão importante.

Fontes

1 – Fontes publicadas

Caraça apontamentos históricos e notas biográficas (1845 – 1903). Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado de Minas. 1907.

GRANADA, Frei Luís. *Guia para pecadores: a riqueza da virtude e o caminho para alcançá-la* Trad: Stella Maris Baygorria. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil. 2008.

GUIMARÃES, Bernardo. *O seminarista*. Editora Moderna. São Paulo, 1984.

História do Caraça (1820 – 1865). R.A.P.M.. Abril/Junho. Faz. II. 1901.

LEITE, Augusto da Costa. *Saudades e lembranças do Caraça*. São Paulo: Empresa Gráfica da Tribuna de Minas LTDA, 1941.

OLIVEIRA, Artur de. *Disperso*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira S. A. 1936.

PIMENTA, D. Silvério G. *Vida de D. Antônio Ferreira Viçoso, Bispo de Mariana, Conde da Conceição*. 2.º. Edição. Mariana, Tipografia Arquiepiscopal, 1892.

Revista do Arquivo Público Mineiro, Ano VII, fasc. III e IV, junho a dezembro de 1902.

TESAURO, Emanuele. II Giudico. In: I Panegirici Sacri del Motolo Reverendo Padre Emanuele Tesauro. Torino: 1633. (Tradução em português “O Juízo. Discurso Acadêmico”, por João Adolfo Hansen). In: CANIATO, Bnilde Justo; MINÉ, Elza (Coord. e Ed). *Abrindo Caminhos. Homenagem a Maria Aparecida Santilli*. São Paulo: Área de Pós-Graduação em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa, 2002.

VICENTE DE PAULO, Santo. *Obras completas São Vicente de Paulo: correspondências, colóquios, documentos, tomo I*. Organizado por Pierre Coste; tradução de Getúlio Mota Grossi. Belo Horizonte: Editora o Lutador, 2012.

VICENTE DE PAULO, Santo. *Obras completas São Vicente de Paulo: correspondências, colóquios, documentos, tomo II*. Organizado por Pierre Coste; tradução de Getúlio Mota Grossi. Belo Horizonte: Editora o Lutador, 2013.

VICENTE DE PAULO, Santo. *Obras completas São Vicente de Paulo: correspondências, colóquios, documentos, tomo III*. Organizado por Pierre Coste; tradução de Getúlio Mota Grossi. Belo Horizonte: Editora o Lutador, 2014.

VICENTE DE PAULO, Santo. *Obras completas São Vicente de Paulo*: correspondências, colóquios, documentos, tomo II. Organizado por Pierre Coste; tradução de Getúlio Mota Grossi. Belo Horizonte: Editora o Lutador, 2015.

VICENTE DE PAULO, Santo. *Obras completas São Vicente de Paulo*: correspondências, colóquios, documentos, tomo IV. Organizado por Pierre Coste; tradução de Getúlio Mota Grossi. Belo Horizonte: Editora o Lutador, 2015.

VICENTE DE PAULO, Santo. *Obras completas São Vicente de Paulo*: correspondências, colóquios, documentos, tomo XI. Organizado por Pierre Coste; tradução de Getúlio Mota Grossi. Belo Horizonte: Editora o Lutador, 2016.

2 – Fontes em arquivos

“Biografia Documentada do Servo de Deus D. Antônio Ferreira Viçoso”. Primeira parte do *Positio Super Virtutibus et fama sanctitatis servi dei Antoni Ferreira Viçoso*, Roma: Vaticano, 2001.

Correspondência Jeronymo de Macedo. APM, Casa dos Contos, CC – Cx. 11 – 10222.

Correspondências recebidas - diversos, APM, CGP – 1- 4 – CX. 05. Data: 14/12/ 1832.

Prática sobre os mandamentos. ASC, Manuscrito escrito por Pe. Viçoso em 1840. [armário de D. Viçoso, pinacoteca do Caraça].

Informe da ida dos padres Leandro Rabello Peixoto e Castro e Antônio Ferreira Viçoso, da Congregação da Missão com o fim de estabelecerem um hospício para os missionários desta Congregação na Serra do Caraça, APM, Secretaria de Governo da Capitania (seção colonial). Caixa 114. Documento nº 054. Data 1820/01/31.

Manifesto aos Senhores Charíssimos Irmão de Nossa Senhora Mão dos homens. PBCM, Gaveta 1, Caixa 3. Correspondências Avulsas.

Missões, Sermões e etc. ASC, Manuscrito escrito por Pe. Viçoso em 1841. [Encadernação moderna de 326 páginas].

Regulamento do Diretor e mais officiaes do Seminario externo da Congregação da Missão. PBCM. CAR. F.2.1.

Regras do Seminário ou Noviciado da Congregação da Missão 1837. BR. PBCM.CAR. F. 2.1.

Regras ou constituições comuns da Congregação da Missão, manuscritos compilados por Pe. Antônio Ferreira Viçoso, Superior da Província Brasileira da Congregação da Missão em dezembro de 1839. “Arquivo D. Viçoso”, RPPN – Santuário do Caraça. [Encadernação moderna de 44 páginas].

Thesouro do Christão. Deidicado aos alunos do seminário do Império do Brasil. Segunda edição. [o exemplar encontra-se na biblioteca da PUC Minas na cidade de Belo Horizonte e não possui preservada a página da data nem da cidade de publicação. Número de Chamada: 248. 143. T413.

Testamento do Irmão Lourenço, AECAM, Livro de Óbitos da freguesia de Catas Altas de Mato Dentro (1809 – 1840), Livro H – 5, fl. 42.

3 – Fontes em sites

Volume 14: 1849, *Annales de la Congrégation de la Mission* (Congregation of the Mission). <http://via.library.depaul.edu/annales/14>.

Volume 15: 1850, *Annales de la Congrégation de la Mission* (Congregation of the Mission). <http://via.library.depaul.edu/annales/15>.

Volume 16: 1851, *Annales de la Congrégation de la Mission* (Congregation of the Mission). <http://via.library.depaul.edu/annales/16>.

Volume 18: 1853, *Annales de la Congrégation de la Mission* (Congregation of the Mission). <http://via.library.depaul.edu/annales/18>.

Volume 22: 1857, *Annales de la Congrégation de la Mission* (Congregation of the Mission). <http://via.library.depaul.edu/annales/22>.

Volume 28: 1863, *Annales de la Congrégation de la Mission* (Congregation of the Mission). <http://via.library.depaul.edu/annales/28>.

Volume 30: 1865, *Annales de la Congrégation de la Mission* (Congregation of the Mission). <http://via.library.depaul.edu/annales/30>.

Volume 35: 1870, *Annales de la Congrégation de la Mission* (Congregation of the Mission).
<http://via.library.depaul.edu/annales/35>.

Volume 46: 1881, *Annales de la Congrégation de la Mission* (Congregation of the Mission).
<http://via.library.depaul.edu/annales/46>.

Bibliografia

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Trad: Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1984.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Trad: Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015.

AUERBACH, Erich. *Ensaio de literatura ocidental*. Trad: Samuel Titan Jr. e José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora 34, 2000.

AZZI, Riolando. *O altar unido ao trono: um projeto conservador*. São Paulo, Edições Paulinas, 1992.

BASILE, Marcelo. Prefácio. In: SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o realismo do segundo reinado (1840 – 1889)*. Belo Horizonte: Fino Traço Editora, 2015.

BENATTE, Antônio Paulo; CAMPIGOTO, José Adilçon. História, religião e cultura: apontamentos historiográficos. In: BENATTE, Antônio Paulo; CAMPIGOTO, José Adilçon (Orgs.). *Religião e Cultura: temáticas de história cultural das religiões*. Guarapuava: Unicentro, 2013.

BORGES, Célia Maia. Os leigos e a administração do sagrado: O Irmão Lourenço de N. S.ra e a Irmandade de Nossa Senhora Mão dos Homens – Minas Gerais séc XVIII. *Locus: revista de história*, Juiz de Fora, v. 21, 2015.

BURKE, Peter. *Cultura popular a Idade Moderna: Europa 1500 – 1800*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CARRATO, José Ferreira. *As Minas Gerais e os Primórdios do Caraça*. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1963.

_____. *O Caraça Português*. Tese (Livre Docência) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1970.

CAMELLO, Maurílio José de Oliveira. *Dom Antônio Ferreira Viçoso e a reforma do clero em Minas Gerais no século XIX*. 1986. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1986.

_____. *Caraça, centro mineiro de educação e missão (1820-1930)*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1973.

CARVALHO, José Murilo. *História Intelectual no Brasil: a retórica como chave de leitura. Topoi*. Rio de Janeiro, n 01, 2000.

CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed Universidade UFRSG, 2002.

_____. *A mão do autor e a mente do editor*. Trad: George Schlesinger. São Paulo: Ed. UNESP, 2014.

_____. *História cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.

COELHO, Pe. Ildeu Pinto. *São Vicente de Paulo uma voz de ontem para hoje*. Petrópolis, Editora Vozes Ltda. 2000.

COLLET, Pedro C.M. *Vida de San Vicente de Paúl, fundador de la Congregación de la misión y de las hijas de la caridad*. Traducción del P. Máximo Agustín C.M. Modern Spanish Edition. Barakalo, 2008.

COSTE, Pierre. *The Life and Works of Saint Vincent de Paul*. Traduzido do francês por Joseph Leonard C.M. New York: New City Press, 1987.

DELUMEAU, Jean. *A Confissão e o perdão: a confissão católica séculos XIII a XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*: Barcelona: Nueva Clio, 1973.

_____. *O pecado e o medo - a culpabilização no ocidente (séculos 13-18)*. Bauru: EDUSC, 2003. Vol 1.

DEVILLARS, Laurence. Jansenismo in: VAUCHEZ, André. *Cristianismo: dicionário dos tempos, dos lugares e das figuras*. Trad: Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

DODIN, André. *Francisco de Sales Vicente de Paulo dois amigos*. Edições Loyola: São Paulo, [sem data].

EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

- FORRESTAL, Alison. *Vincent de Paul, the Lazarist Mission, and French Catholic Reform*. New York: Oxford University Press, 2017.
- FRAGOSO, Hugo. A Igreja na formação do Estado liberal (1840 – 1875). In: BEOZZO, José Oscar. *História geral da Igreja na América Latina: história da Igreja no Brasil*. Tomo II/2. Petrópolis: Vozes, 1985.
- FRANCISCO, de Sales, Santo. *Filoteia*, ou, introdução a viada devota. Trad. Frei João José P. de Castro. Petrópolis: Vozes, 2012.
- FUMAROLI, Marc. *L'âge de L'Éloquence: rhétorique et "res literária" de la renaissance au seuil de l'époque classique*. Genève: Libraire Droz S.A, 2009.
- GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.
- GUILLAUME, Marie-Joelle. *São Vicente de Paulo: uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2015.
- HANSEN, João Adolfo. Lugar-comum. In: MUHANA et al. (orgs.) *Retórica*. São Paulo. Annablume, 2012.
- HAUCK, João Fagundes. A Igreja na emancipação (1808 – 1840). In: BEOZZO, José Oscar. *História geral da Igreja na América Latina: história da Igreja no Brasil*. Tomo II/2. Segunda Época. Petrópolis: Vozes, 1985.
- HERRERA, Jose. C.M. *Historia de la congregacion de la mision*: Madrid: Editorial la Milagrosa, 1949.
- LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *Reformistas na Igreja do Brasil - Império*. São Paulo: USP, 1997.
- MANOEL, Ivan Aparecido. *O pêndulo da história: tempo e eternidade no pensamento católico (1800 -1960)*. Maringá: Eduem, 2004.
- MARIN, Jérri Roberto. História e historiografia da romanização: reflexões provisórias. *Revista de Ciências humanas*, Florianópolis, n. 30, p, 150 -151. Outubro de 2001.
- MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero aos nossos dias*. Vol III – A era do liberalismo. Trad: Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

MARTINS, Karla Denise. A civilização Católica: D. Macedo Costa e o Desenvolvimento da Amazônia na Segunda Metade do Século XIX. *Revista de História Regional*, Ponta Grossa (Pr), v. 7, n.1, p. 73-103, 2004.

MATA, Sérgio da. *Chão de Deus: catolicismo popular, espaço e proto-urbanização em Minas Gerais, Brasil. Séculos XVIII-XIX*. Berlin: Wiss. Verl., 2002.

_____. *Religionswissenschaften e Crítica da Historiografia da Minas Colonial*. Revista de História. FFLCH-USP, 136 (1997).

MELO, José Amarildo. *Jansenismo no Brasil: traços de uma moral rigorista*. Aparecida: Editora Santuário, 2014.

MICELI, Sérgio. *A elite eclesiástica brasileira*. Rio de Janeiro: editora Bertrand Brasil, 1988.

MONDONI, Danilo. *Teologia da espiritualidade cristã*. 2º ed. Edições Loyola: São Paulo, 2002.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello. (org.) *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. Volume 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

MUCHEMBLED, Robert. *Uma história do diabo: séculos XII – XX*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001.

MULLETT, Michel. *A Contra-Reforma: e a Reforma Católica nos Princípios da Idade Moderna Europeia*. Lisboa: Gradiva, 1984.

NABERT, Nathalie. Cartuxos in: VAUCHEZ, André. *Cristianismo: dicionário dos tempos, dos lugares e das figuras*. Trad: Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

NETO, Luciano Dutra. *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*. Juiz de Fora, Tese de Doutorado apresentada ao Depto. de História da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2006.

OLIVERIA, Gustavo de Souza. *Aspectos do ultramontanismo oitocentista: Antônio Ferreira Viçoso e a Congregação da Missão em Portugal e no Brasil (1811 – 1875)*. Tese de Doutorado apresentada ao Depto. de História da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2015. p. 9-15.

PASQUIER, Eugênio. *Os Primórdios da Congregação da Missão no Brasil e a Companhia das Filhas da Caridade (1819-1849)*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, sem data.

_____. *Os Primórdios da Congregação da Missão no Brasil e a Companhia das Filhas da Caridade (1849 – 1866)*. Vol II. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, sem data.

PÉCORA, Alcir. Gracián e Vieira: o lugar do “mistério”. *Ellipsis 12* (2014). p. 173 e 174. Disponível em: <http://sibila.com.br/mapa-da-lingua/gracian-e-vieira-o-lugar-do-misterio/12060>. Acesso: 11: 01h data 17/05/2018.

PETERS, José Leandro. *Entre a exteriorização e a internalização da fé: os redentoristas e a reforma católica no Brasil (1890 – 1920)*. Juiz de Fora, Tese de Doutorado apresentada ao Depto. de História da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2017.

PIRES, Pe. Heliodoro. *A paisagem espiritual do Brasil no século XVIII*. São Paulo: São Paulo Editora Ltda, 1937.

Rybolt, C.M., John, "Series description" (2009). *Annales de la Congregation de la Mission*. Paper 133. <http://via.library.depaul.edu/annales/133>.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o realismo do segundo reinado (1840 – 1889)*. Belo Horizonte: Fino Traço Editora, 2015.

SMITH, Sena A. Succeeding the Jesuits: The Congregation of the Mission and the Colégio da Purificação in Evora. *Vincentian Heritage Journal*. 2016. Vol. 33 : Iss. 2 , Article 1.

SOUZA, Laura de Mello. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

COELHO, Tatiana Costa. *Discursos ultramontanos no Brasil do século XIX: os bispos de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro*. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, 2016.

TEIXEIRA, Flávio A. de F., FERNANDES, Thales Contin. À sombra de um monumento. In: XIV Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões, 2015, Juiz de Fora. *Anais do XIV Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões*, 2015.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade da Idade Média Ocidental: (séculos VIII a XIII)*: Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

_____. *Cristianismo: dicionário dos tempos, dos lugares e das figuras*. Trad: Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. 2ª ed. Brasília: Editora da UnB, 1980.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

ZICO, Pe. José Tobias C. M. *Caraça: peregrinação, cultura, turismo*. 5º ed. Belo Horizonte, Ed. Littera Maciel, 1988.