MARIA APARECIDA CORRÊA CUSTÓDIO

**Artes de fazer de uma congregação católica:
Uma leitura certausiana da formação e trajetória das
Filhas da Imaculada Conceição (1880-1909)**

FEUSP

São Paulo

2011

MARIA APARECIDA CORRÊA CUSTÓDIO

**Artes de fazer de uma congregação católica:
Uma leitura certeausiana da formação e trajetória das
Filhas da Imaculada Conceição (1880-1909)**

Versão corrigida

Tese apresentada à Faculdade de Educação da
Universidade de São Paulo para obtenção do título de
Doutor em Educação
Área de Concentração: História da Educação e
Historiografia
Orientadora: Prof^a Dr^a Maria Lúcia Spedo Hilsdorf

FEUSP

São Paulo

2011

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo

376.1(81) Custódio, Maria Aparecida Corrêa
C987a Artes de fazer de uma congregação católica: Uma Leitura
Certeausiana da formação e trajetória das filhas da Imaculada Conceição
(1880-1909). Maria Aparecida Corrêa Custódio; orientação Maria
Lúcia Spedo Hisldorf.
São Paulo: s.n., 2011.
274 p.; il; fot.

Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Educação. Área
de Concentração: História da Educação e Historiografia) - - Faculdade
de Educação da Universidade de São Paulo.

1. Educação Feminina 2. História da Educação (Brasil) 3. Congregação
religiosa (Brasil) 3. Mulher (vida cotidiana) 4. Michel de Certeau I.
Hisldorf, Maria Lúcia Spedo, orient.

Maria Aparecida Corrêa Custódio

Artes de fazer de uma congregação católica: Uma leitura certeausiana da formação e trajetória das Filhas da Imaculada Conceição (1880-1909)

Tese apresentada à Faculdade de Educação da
Universidade de São Paulo para obtenção do título de
Doutor em Educação
Área de Concentração: História da Educação e
Historiografia

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição _____ Assinatura: _____

Este estudo é dedicado às mulheres comuns.

Olivia Santos, mãe (in memória)

Messias de Almeida Lima, avó (in memória)

Vicentina Bertolli, avó (in memória)

Elas traçam um caminho que é preciso reencontrar.

Uma história outra.

Uma outra história.

(Michelle Perrot)

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, professora Maria Lúcia Spedo Hilsdorf, que me iniciou nas *artes de pesquisar* desde minha iniciação científica e agora nestes últimos quatro anos. A ela, companheira incansável de buscas e construções, minha homenagem e minha gratidão por ter saboreado de sua *sabedoria* infinita.

Aos professores que contribuíram no exame de qualificação com suas valiosas sugestões: Maria José Rosado Nunes (PUC/SP) e Bruno Bontempi Junior (FEUSP).

Aos amigos Antonio Boeing e irmã Elvira Milani pelo incentivo, investimento e apoio financeiro no processo dessa pesquisa.

Às Irmãzinhas da Imaculada Conceição pelo acolhimento, apoio e liberação dos documentos do seu arquivo histórico, em especial, Ana Tomelin, superiora-geral, e Roseli Amorim, secretária-geral. Agradeço à irmã Irma Manfro que me enviou livros retirados da Biblioteca Comunale de Vigolo Vattaro. Agradeço à irmã Lourdes Duarte pela seleção e empréstimo de livros da Casa-geral e a todas as irmãs que concederam entrevistas.

À amiga Lilia Ladeira Veras pela dedicação e revisão técnica da tese. Ao amigo Ricardo Castro pela tradução do resumo. Ao amigo Thiago Borges de Aguiar pela configuração das imagens. Às amigas Maria Aparecida Diório e Jaqueline Vanuque pela transcrição de entrevistas. Aos amigos Edécio Serafim Ottaviani e Sabina Dallabrida pela ajuda na leitura dos textos em francês.

Aos companheiros e companheiras do Grupo de Estudos História da Educação e Religião - FEUSP que me iniciaram na leitura das obras de Ginzburg, me animaram na pesquisa e souberam compreender minha ausência e participação a distância.

Aos funcionários das bibliotecas da FEUSP; FFLCHUSP; Museu Paulista; Instituto de Estudos Brasileiros; Museu Vicente de Azevedo; Faculdades Integradas Claretianas de São Paulo; Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo; Obra Social Redentorista de Pesquisas Religiosas. Aos funcionários da Pós-Graduação da FEUSP que sempre me atenderam muito bem.

À equipe de direção e coordenação, professores e funcionários da Escola Municipal Ernani Silva Bruno pela amizade e aprendizado. Agradeço ao “Tico”, grande educador-diretor, que me liberou para participar de congressos nos anos de 2008 e 2009.

À minha família, especialmente a M. Souza, amigas e amigos que souberam compreender minha distância e minha ausência, especialmente nestes últimos dois anos.

RESUMO

CUSTÓDIO, Maria Aparecida Corrêa. Artes de fazer de uma congregação católica: Uma leitura ceriteausiana da formação e trajetória das Filhas da Imaculada Conceição (1880-1909)

Este estudo pretende narrar a história das *Filhas da Imaculada Conceição*, com ênfase nas táticas e estratégias utilizadas por elas para formar uma congregação religiosa no sertão de Vígolo (SC), em 1890, a fim de atender idosas doentes, meninas e órfãs. Começa a análise estudando os contextos familiares, religiosos, socioculturais e históricos da fundadora da congregação, Amabile Lucia Visintainer, a qual emigrou da Itália com sua família em 1875. Acompanha o crescimento, a expansão e os processos de institucionalização de sua organização, que são consolidados em 1909, no bojo da intervenção romanizada e ultramontana de bispos paulistas e do jesuíta diretor espiritual da congregação. Utiliza como fontes: crônicas das próprias irmãs que viveram a experiência, crônicas de outras irmãs que coletaram e reescreveram sua história, biografias, cartas, entrevistas e outros documentos institucionais que possibilitam investigar o cotidiano dessa antiga comunidade de mulheres que se transformou na quarta congregação a ser fundada no Brasil. Para reler os temas apreendidos das fontes, inspiram-nos as propostas teóricas de Michel de Certeau, as quais subsidiam a reflexão sobre as táticas e as estratégias utilizadas pelas irmãs para *inventar* sua realidade em Vígolo, Nova Trento e São Paulo. As conclusões apontam, entre outras questões, a relevância para a História da Educação de uma pesquisa voltada para a análise da trajetória e do cotidiano de freiras, possibilitando compreender melhor as razões e os contextos que levam uma congregação feminina a desenvolver um trabalho com meninas e órfãs, o que explica também o sentido da educação que receberam e que ministraram.

Palavras-chave: trajetória, táticas, estratégias, cotidiano, história de mulheres, educação feminina

ABSTRACT

CUSTÓDIO, Maria Aparecida Corrêa. Art of making a Catholic Congregation: A certeanian reading of the formation and trajectory of the Daughters of the Immaculate Conception (1880-1909)

This study aims to tell the history of the Daughters of the Immaculate Conception with emphasis on the tactics and strategies used by them to initiate a religious congregation in the wilderness of Vigolo (SC) in 1890, in order to care for elderly sick people, girls and orphans. Beginning the analysis by studying the family, religious, socio-cultural and historical backgrounds of the founder of the congregation, Amabile Lucia Visintainer, who emigrated from Italy with his family in 1875. This work follows the growth expansion and institutionalization processes of her organization that is consolidated in 1909, in the course of the intervention of ultramontane and Romanized bishops from Sao Paulo and the Jesuit spiritual director of the congregation. The source of this study are the chronicles of their own sisters who lived through the experience, chronic of other sisters who collected and rewrote their history, biographies, letters, interviews and other institutional documents that enable to investigate the everyday life of this ancient community of women who became the fourth congregation be founded in Brazil. To reread the topics picked up from the sources, we had as inspiration the theoretical proposals of Michel de Certeau, which are the base to reflect on the tactics and strategies used by the sisters to invent their reality in Vigolo, Nova Trento and Sao Paulo. The conclusions indicate, among other things, the relevance for the History of Education a survey that aims at analyzing the history and the daily life of nuns, enabling better understand on the reasons and contexts that make a female congregation to develop a working with girls and orphans, which also explains the meaning of education they have received and given.

Keywords: trajectory, tactics, strategies, everyday life, history of women, female education

SUMÁRIO

Introdução	10
1. Uma história por indícios	14
2. À caça de sentidos	23
Capítulo 1. Artes de migrar: vigolanos no Brasil	30
1.1. A família Visintainer	35
1.2. De Vigolo Vattaro à Colônia Brusque	41
1.3. A chegada à nova Vígolo	54
Capítulo 2. Inventando a religião: o catolicismo em Vígolo	64
2.1. Tutela da Igreja	65
2.2. Assistência de padres diocesanos	68
2.3. Instalação de jesuítas	73
2.4. Catolicismo dos vigolanos	80
Capítulo 3. Usando os “azares do tempo”: freiras-leigas	100
3.1. Feminização do catolicismo	100
3.2. As freiras-leigas de Vígolo	110
3.3. O sonho de Amabile: começar uma “obra”	120
3.4. Hospitalzinho de São Virgílio	127
Capítulo 4. Corpos em movimento: a congregação	138
4.1. Práticas desviantes no tempo de associação	139
4.2. Vida religiosa oficial	158
4.3. Casa de Meninas	175
Capítulo 5. Permanecendo outras no interior do sistema	194
5.1. O papel de Rossi na mudança	195
5.2. A criação do Asilo Sagrada Família	201
5.3. Lides das Filhas da Imaculada com negros: “pretas velhas”, “desocupados” e órfãs negras	218
5.4. Questão do lugar e não lugar	225
Considerações finais	255
Referências Bibliográficas	260

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 01 – Localização de Vigolo Vattaro (Itália)	32
FIGURA 02 – Antiga casa dos Visintainer, atual Casa Santa Paulina em Vigolo Vattarro	36
FIGURA 03 – Vista de Vígolo – Nova Trento (SC) – início do século XX	55
FIGURA 04 – Nova Trento (SC) – início do século XX	57
FIGURA 05 - Padre A. Ganarini (1844-1920)	72
FIGURA 06 – Padre Cybeo (1837-1925)	75
FIGURA 07 – San Giorgio di Vigolo Vattaro (Italia) – Pintura de Carlo Donati, 1926	87
FIGURA 08 – São Jorge de Vígolo (Brasil) – 2010	99
FIGURA 09 – Sonho de Amabile	124
FIGURA 10 – Réplica do Hospitalzinho de São Virgílio	130
FIGURA 11 – Mulher curada de um câncer de garganta junto com seus pais	145
FIGURA 12 – Amabile, Virginia e Teresa a caminho de Nova Trento	157
FIGURA 13 – Padre Rossi (1852-1921)	159
FIGURA 14 – “Externato Salamanca” – início do século XX	183
FIGURA 15 – Capela Sagrada Família (Ipiranga – SP) – 1903	206
FIGURA 16 – Irmãs e meninas do Asilo Sagrada Família, nas crônicas de 1915 a 1918	223
FIGURA 17 – Madre Matilde da Imaculada Conceição (1864-1917)	238
FIGURA 18 – Ilustração do 1º Capítulo Geral – 1909	242
FIGURA 19 – Madre Vicência Teodora da Imaculada Conceição (1879-1931)	243
FIGURA 20 – Madre Paulina do Coração Agonizante de Jesus (1865-1942)	247

Introdução

A origem desta pequena Congregação se deve a uma piedosa jovem, chamada Amabile Wisintainer, vinda com as primeiras famílias, que em 1875, emigraram do Tirol para colonizar uma parte do amplo território do Estado de S. Catharina no Brasil.

Inclinada fortemente à piedade e às obras de caridade, esperava ela entrar em alguma Congregação existente no Brasil ou mesmo outra que, como se lhe fazia esperar, teria sido chamada da Europa para a educação dos filhos dos pobres colonos. Mas a pobreza tirando-lhe toda a esperança, em 1890, com o consentimento do pai e com o conselho do Superior dos Padres Jesuítas, que haviam aberto uma residência entre aqueles colonos, deixou ela casa paterna, e, em companhia de uma outra jovem, Virginia Nicolodi, e de uma velha, doente de câncer, por todos rejeitada porque de péssimo humor, se retirou num casebre de madeira, nas vizinhanças do povoado formado pelos colonos de nome Vígolo [hoje um bairro de Nova Trento].

Convertida e morta aquela primeira doente, recolheram uma outra, quase nas mesmas condições: depois se uniu uma terceira companheira [Teresa Anna Maule], e algumas meninas, filhas dos colonos quiseram ficar com elas.

O texto é uma síntese das origens da Congregação das Filhas da Imaculada Conceição, seu primeiro nome, escrita pelo jesuíta Giuseppe Gianella, diretor espiritual das irmãs na época. Faz parte de uma documentação encaminhada à Santa Sé, em 1932, solicitando aprovação pontifícia para o instituto – até aquele momento a congregação tinha aprovação diocesana. Está transcrito na biografia de sua idealizadora Madre Paulina, oficialmente reconhecida pela Igreja, isto é, a hagiografia publicada pela Congregação para as Causas dos Santos (*positio* sobre sua vida e virtudes), redigida por irmã Célia B. Cadorin, colaboradora do padre “postulador” do processo de canonização de Paulina.¹

Fazendo do ‘*ofício do historiador*’ um **ofício de mulheres** que escrevem a história no feminino,² nosso estudo também pretende narrar a história dessas hábeis *Filhas da Imaculada Conceição*, mas de outro ponto de vista: analisando, sobretudo, a

---

¹ CONGREGAÇÃO PARA AS CAUSAS DOS SANTOS, *Madre Paulina: positio sobre a vida e as virtudes*. Biografia documentada, v.1. São Paulo, 1987, p.374-375. Irmã Célia B. Cadorin, redatora da obra, intitula-se “escrevente”. Adotaremos essa expressão ou simplesmente a chamaremos de biógrafa.

² A inspiração é oriunda de Michelle Perrot que critica o positivismo por operar “um verdadeiro recalçamento do tema feminino e, de modo mais geral, do cotidiano”. Nessa linha positivista, o *ofício do historiador* “é um ofício de homens que escrevem a história no masculino. Os campos que abordam são os da ação e do poder masculinos, mesmo quando anexam novos territórios. Econômica, a história ignora a mulher improdutiva. Social, ela privilegia as classes e negligencia os sexos. Cultural ou “mental”, ela fala do Homem em geral, tão assexuado quanto a Humanidade. Célebres – piedosas ou escandalosas –, as mulheres alimentam as crônicas da ‘pequena’ história, meras coadjuvantes da *História!*” (PERROT, Michelle. *Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2010, p.185).

sua trajetória, suas práticas de formação de uma congregação religiosa. Para isso, contextualizamos os eventos de 1875, que marcam a chegada de Amabile Lucia Visintainer, futura madre Paulina, e sua família ao Brasil, e consideramos o ano de 1880 o início de suas atividades religiosas na comunidade de Vígolo, o que lhe permitiu construir as etapas de idealização e criação de uma congregação religiosa, ocorrida em 1890. Encerramos nosso estudo em 1909, ano de consolidação do processo de institucionalização da congregação fundada por ela. Desse período, interessa investigar as variadas práticas cotidianas dessas mulheres imbricadas com os contextos históricos e socioculturais de sua comunidade local, da Igreja Católica e da sociedade brasileira da época. Nesse sentido, examinar como se apropriaram da religião e de outros sistemas de sua realidade, partindo do pressuposto de que elas não eram meras receptoras e, por esta razão, como teriam organizado uma congregação e dado conta de uma missão bastante abrangente: cuidar de idosas doentes, educar meninas, acolher órfãs, zelar e animar atividades pastorais em capelas e ainda lutar pela sobrevivência e manutenção da casa.

Cumprir dizer que nosso estudo pretende contribuir com o acervo da historiografia de congregações religiosas femininas nascidas no Brasil, considerando com Paula Leonardi que

Se, por um lado, há uma vasta bibliografia produzida pelas próprias ordens e congregações católicas a respeito de sua história e memória, a produção acadêmica sobre essas instituições é incipiente. Sabemos superficialmente da história dessas congregações e, comumente, a história das freiras também é negligenciada, sendo somente esboçada como pano de fundo para o estudo de seus colégios.³

Tratando-se da Congregação das Irmãs da Imaculada Conceição, nome atual das antigas Filhas da Imaculada Conceição, a produção acadêmica recorta alguns temas e períodos: Riolando Azzi,⁴ conhecido historiador da Igreja brasileira, publicou um artigo sobre a criação e a expansão das Irmãs da Imaculada Conceição à luz da reforma do catolicismo que buscava a colaboração de congregações religiosas para implantar-se. Salientou a acentuada marca jesuítica que teria *impedido o instituto de se expandir com características mais peculiares*. É dele também a ideia disseminada na biografia oficial de madre Paulina e em outros escritos, de identificar a demissão dela

---

³ LEONARDI, Paula. *Além dos espelhos: memórias, imagens e trabalhos de duas congregações católicas*. São Paulo: Paulinas, 2010, p.26-27.

⁴ AZZI, Riolando. As Irmãs da Imaculada Conceição. *Convergência*, Rio de Janeiro, v.11, n.113, jun./1978. O artigo foi republicado em: AZZI, Riolando. As Irmãs da Imaculada Conceição. In: *Os Religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1986. Conforme informações da biografia oficial de madre Paulina, este estudo foi traduzido para o italiano por Mons. Guido Bortolameotti, da Diocese de Trento.

do cargo de superiora-geral, em 1909, com o sacrifício de Abraão, narrado em GÊNESIS 22:1-19:

Era necessária uma vítima para que a congregação pudesse sobreviver. E o bispo havia pedido ‘a vida’ de Amabile. De modo análogo a Abraão, ele conduz sua filha espiritual à imolação. Faltou-lhe, porém, uma presença angélica, que no último momento impedisse a consumação do sacrifício.

Conforme verificamos, o olhar de Azzi parece privilegiar os efeitos do sistema religioso sobre as irmãs, todavia, é preciso indagar se houve reações e resistências no bojo desse processo, ou seja, quais práticas elas teriam utilizado para enfrentar o *sacrifício* imposto pelo bispo Duarte Leopoldo e Silva.

Ramon Antônio Tridapalli⁵ procurou mostrar a atuação global da congregação desde 1895, ano de aprovação do instituto, até 1975, cobrindo os principais eventos históricos, superiores-gerais e sua gestão, procedências geográficas e étnicas das irmãs, regulamentos internos, formação de candidatas e setores de trabalho da congregação ao longo desse período. O autor inferiu que a evolução histórica da congregação passou por duas etapas: a da aprovação pela Igreja em 1895 e do redimensionamento na época do Concílio Vaticano II, nos anos 1965 em diante, considerados por ele como um marco referencial, pois a partir daí a congregação *mostrou-se mais receptiva e aberta ao mundo exterior*. Em suma, ao utilizar a categoria de *história institucional* para fazer sua análise, Tridapalli privilegia suas questões clássicas: marcos históricos gerais, biografia e façanhas das superiores-gerais, organização do instituto, sua legislação, regime de funcionamento e sistema de recrutamento e formação de candidatas. Contudo, deixa em aberto a história vivida nos bastidores e a forma pela qual as outras irmãs e não somente as superiores se apropriaram do regime institucional – regras, legislação interna, metas etc. – em suas práticas cotidianas. Há de se considerar ainda se não houve outros marcos além da aprovação oficial da congregação, em 1885, e sua renovação interna na década de 1960. Nesse sentido, é necessário perguntar pelas origens da instituição em 1890 e até mesmo os eventos que antecederam essa data que marca a fundação da congregação. Nessa linha, é relevante indagar se antes do Vaticano II não houve um divisor de águas na vida da congregação desencadeado pelos eventos de 1909 quando a “madre

---

⁵ TRIDAPALLI, Ramon Antonio. *A Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição e a sua ação em Santa Catarina e no Brasil (1895-1975)*. Dissertação (Mestrado em História). Florianópolis: Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, 1984.

fundadora”, chamada assim pelas irmãs antigas, foi demitida do cargo e sua “obra” seguiu adiante de forma mais institucionalizada e controlada pela Igreja.

Marinel Pereira Abbade⁶ tentou reconstruir facetas da *história da educação* de meninas e moças do “Sagrada Família”, obra criada pelas irmãs em 1903, na cidade de São Paulo, e mantida por elas até hoje. Embora tenha arrolado um número significativo de material, listados e alguns reproduzidos no anexo de seu trabalho, considerou-o insuficiente para abordar os primeiros tempos de funcionamento, tanto do asilo quanto do colégio Sagrada Família, criado em 1918, anexo ao asilo. Em todo caso, seu estudo é relevante, uma vez que descreve as origens do “Sagrada Família” a partir de três eixos: a idealização de uma obra para atender meninas negras descendentes de ex-escravos; a instrução de meninas órfãs para o serviço de criadas e a organização de um colégio para as moças das classes médias da sociedade paulistana. No entanto, cada um desses eixos, apresentados no terceiro capítulo, mereceria um aprofundamento e um desdobramento, sobretudo, uma maior distinção entre asilo e colégio, considerando suas diferentes clientelas e investigando, por este motivo, o tipo de educação oferecida a cada uma com base no viés de classe social e raça. Outra questão é indagar se a educação ministrada no asilo de São Paulo poderia estar imbricada com a educação ministrada nas casas de Vígolo e de Nova Trento, o que nos leva a lançar a hipótese de que conhecendo a trajetória das irmãs poderemos compreender melhor suas práticas educacionais.

Caroline Jaques Cubas,⁷ dentro da perspectiva de *história cultural*, procurou compreender a formação para a vida religiosa na Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição, entre os anos de 1960 e 1990, ou seja, durante e após a realização do Concílio Vaticano II, também considerado por ela um divisor de águas na vida dessas freiras, a exemplo da pesquisa de Tridapalli. A região selecionada foi a da Província Nossa Senhora de Lourdes, que possui a maioria de suas casas religiosas nos Estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul. No primeiro capítulo, a autora reflete sobre os *regimentos oficiais da formação para a vida religiosa e como estes foram*

---

⁶ ABBADE, Marinel Pereira. *Uma trajetória singular: a Instituição Sagrada Família e a educação de meninas e moças*. Dissertação (Mestrado em Educação). São Paulo: Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, 1995.

⁷ CUBAS, Caroline Jaques. *O corpo habituado: sentidos e sensibilidades na formação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição (Província Nossa Senhora de Lourdes, 1960 – 1990)*. Dissertação (Mestrado em História). Florianópolis: Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Faculdade Universidade Federal de Santa Catarina, 2007.

ressignificados e vivenciados no contexto brasileiro. No segundo, trata das especificidades dos anos de formação, das fases e regras ensinadas, bem como dos significados do uso do hábito; analisa as relações que as freiras estabelecem dentro e fora da instituição religiosa. No terceiro e último capítulo, examina a relação entre política e religiosidade, vivenciada no dia a dia da casa de formação, por meio de uma troca epistolar entre uma candidata da Imaculada e seu amigo seminarista. Nestas cartas, a autora percebe a existência de impasses dentro da Igreja Católica, isto é, receios em relação à emergência da Teologia da Libertação – bem disseminada nas instituições católicas da época, as quais seguiam as tendências do Vaticano II e dos concílios de Medellín e Puebla, realizados posteriormente na América Latina. Verifica inúmeras divergências entre as formas possíveis de se experienciar a vida institucionalmente consagrada.

Em síntese, notamos que há diversidade de recortes temporais e temáticos e de linhas de abordagem a respeito de temas que emergem de olhares diferenciados a respeito da Congregação das Irmãs da Imaculada Conceição, embora todos possam ser alinhados na área histórica. De nossa parte, queremos traçar um novo olhar, na área da História da Educação, focalizando, sim, as operações das irmãs relacionadas ao seu próprio processo de educação e àquele que ministraram às meninas, no entanto, superando a abordagem que recorre à história de freiras apenas como *pano de fundo* para o estudo de suas instituições ou práticas educacionais. Este pensamento custou-nos caro, pois inicialmente a ideia era investigar a história das origens das então Filhas da Imaculada Conceição como pré-história do Asilo Sagrada Família. Contudo, em nossa trajetória de pesquisa que será compartilhada a seguir, percebemos que devíamos fazer o movimento contrário, pois inquirir a história das irmãs podia nos levar a compreender melhor os contextos de surgimento e formação de uma congregação brasileira que “colocou-se a serviço dos clamores” de sua realidade, assim dizem elas,⁸ entre os quais a educação de meninas e órfãs que foi assumida desde a primeira hora do instituto.

Uma história por indícios

Este estudo originou-se de uma antiga indagação que ocorreu pela primeira vez em 1994, quando assumimos a coordenação pedagógica do Educandário Sagrada

---

⁸ CONSTITUIÇÕES da Congregação das Irmãs da Imaculada Conceição. São Paulo, 1997, p.14.

Família, o antigo Asilo Sagrada Família. Na época, funcionava ali um pequeno internato de 12 meninas e, simultaneamente, um “centro de juventude” para 120 crianças/adolescentes de ambos os sexos, de 7 a 14 anos, que ficavam meio período na instituição.

O dia a dia do ofício aguçava a curiosidade para compreender as origens históricas do Educandário que, transcorridos mais de 90 anos, ainda parecia uma instituição de guarda, assistência e educação de crianças, com ênfase na doutrinação católica. Se não fosse assim, por que tanto relevo ao momento da chamada “catequese”, ao toque do sino, instrumento normalmente utilizado nos conventos, para cronometrar uma rotina tão mecânica e que deveria cumprir rigorosamente o horário estabelecido? Por que valorizar tanto o trabalho manual que se resumia em “ensinar” crianças pobres a fazer a limpeza do estabelecimento, lavar a louça e arrumar o refeitório? Por que manter um pequeno internato que destoava do ritmo de um “centro de juventude” e exigia muito esforço para acompanhar as meninas nas atividades noturnas, nos estudos, na higiene pessoal, nas suas idas para suas casas normalmente às sextas-feiras e nos seus retornos aos domingos à tarde? O levantamento dessas questões nos ajudou a redimensionar a instituição em termos de rotina, organização do tempo e implantação de oficinas pedagógicas. No ano seguinte, sob nova coordenação, o Educandário Sagrada Família encerrou as atividades de seu pequeno internato⁹ e pode avançar ainda mais na melhoria do projeto pedagógico do “centro de juventude”.

Durante muitos anos essas questões ficaram ressoando em nossa cabeça e ganharam forma num projeto de doutorado que tinha como **objeto inicial** investigar as origens da instituição e resgatar, principalmente, as primeiras meninas assistidas, as órfãs negras, que eram citadas na documentação institucional e nas falas das irmãs, mas delas não se sabia quase nada. Em suma, a proposta era reconstituir parcela da história da educação do antigo Asilo Sagrada Família, inédito por sua proposta de acolher meninas negras descendentes de ex-escravos, o que contribuiria com a recuperação da história de instituições voltadas para as crianças pobres da cidade de São Paulo.

Contudo, como ocorre com certa frequência, o objeto foi **refeito** ao longo de seu percurso de pesquisa em razão dos **achados** no *Arquivo Histórico da Congregação das*

---

⁹ Cf. Acordo modificativo de disposição contratual entre a Fundação Nossa Senhora Auxiliadora do Ipiranga e a Congregação das Irmãs da Imaculada Conceição mantenedora do Educandário Sagrada Família: 07-07-1995. Original digitado.

Irmãzinhas da Imaculada Conceição (AHCIIC), localizado na Casa-geral delas, sede de sua congregação (av. Nazaré, 470 – Ipiranga – SP). Vejamos, então, a trajetória de nossa pesquisa, considerando que esta é um verdadeiro empreendimento e exige o concurso de muitas mãos para dar conta de tamanha tarefa.

Quando iniciamos a pesquisa, em 2007, a intenção era reunir o maior número possível de fontes primárias acerca do Asilo Sagrada Família. Para isso, fizemos os primeiros contatos com as irmãs da Casa-geral a fim de solicitar autorização para pesquisar em seu arquivo histórico, que conserva farta documentação da história da congregação. A hipótese era de que encontraríamos, na história delas, a história do Asilo Sagrada Família. Sabíamos de antemão, por conta de nossa breve passagem pelo Educandário Sagrada Família, que não adiantava pesquisar no arquivo de lá, uma vez que o acervo contemplava uma documentação dos anos 1950 em diante – parte da documentação dos anos anteriores fora arquivada na Casa-geral e parte fora extraviada devido às constantes mudanças e reformas do prédio. Sabíamos também, por meio do estudo de Abbade, que seria desnecessário revisitar o *Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo*, uma vez que a citada pesquisadora havia vasculhado toda a documentação e arrolado tudo que dizia respeito ao “Sagrada Família”, inclusive, elencado e reproduzido alguns documentos nos anexos de seu trabalho. Mas não desistimos de procurar outros arquivos. Sendo assim, visitamos o *Arquivo do Museu Vicente de Azevedo*, no Ipiranga, que conserva a documentação a respeito da vida e trajetória do conde José Vicente de Azevedo, idealizador do Asilo Sagrada Família e de outras obras assistenciais edificadas naquele bairro. Entretanto, os documentos que mencionam o Asilo Sagrada Família são os mesmos retidos no arquivo das irmãs – na realidade, são duplicatas de cartas, ofícios, cópias de escritura de doação de terrenos etc. Fizemos ainda uma varredura no acervo do *Arquivo Público do Estado de São Paulo* na tentativa de localizar alguma menção ao asilo e/ou às suas assistidas, algum processo que descrevesse o encaminhamento de crianças para lá, algum documento sobre qualquer fato relacionado à instituição. Assim, reviramos a série *Autos de Apreensão e Entrega de Menores*¹⁰ que registram processos de 1828 a 1924, e a série *Autos de*

---

¹⁰ Série composta por processos de apreensão e/ou entrega de menores referentes a questões de guarda, internações, busca de menores desaparecidos entre outros. Reúne as seguintes provas: certidões de nascimento, casamento e óbito; cartas precatórias providas de outros juízos; procurações, mandatos; passaportes; atestados de trabalho; intimações; mandatos, termos de depósito. De 1828 a 1906, há 56 documentos; de 1906 a 1910, 55 documentos; de 1910 a 1924, 49 documentos. Cf. publicação do Arquivo

*Diligência*¹¹ que apresentam processos de 1824 a 1923; lemos os relatórios da Secretaria dos Negócios do Interior e da Justiça,¹² dos anos 1904 a 1910. Mas tudo em vão. Pairava um silêncio sobre o Asilo Sagrada Família nestes primeiros tempos de seu funcionamento. Deste modo, concentramos nossa atenção no arquivo da Casa-geral, o qual se constituía o principal acervo de nosso objeto.

Então, voltamos à Casa-geral e começamos o árduo trabalho que nos fez passar muitas tardes no meio da papelada, numa sala muito confortável que foi destinada à pesquisa, que durou mais ou menos dois anos. Como era de praxe, as irmãs selecionaram a documentação que consideravam “histórica” e “documentada”. Elas se referiam a uma coletânea intitulada *História da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição*, escrita pela então secretária-geral, irmã Maria Dorotéia do Coração de Jesus, a partir de 1924. Os 12 volumes da coletânea reúnem: crônicas ilustradas com documentos comprobatórios: cartas, ofícios eclesiais, documentos civis e religiosos, fotografias, folhetos, recortes de jornais etc., que vão desde 1875 até 1943. De fato, esta coletânea é muito rica e serviu de fonte para os trabalhos acadêmicos de Abbade e Tridapalli.

No entanto, um **acaso**, destes citados por Ginzburg¹³ em suas obras, algo típico de trajetória de pesquisa, nos aguardava. Estávamos lendo atentamente os primeiros

---

Público do Estado: PROJETO “Democratização da memória histórica da criança e do adolescente: preservação e organização do conjunto documental Juízo dos Órfãos”. São Paulo: s.d.

¹¹ Diligências são atos realizados por ordem judicial para cumprimento de uma exigência processual ou realização de uma investigação da questão ajuizada. Os documentos arrolados nesta série são, em sua maioria, requerimentos solicitando a diligência pertinente e termos de declaração esclarecendo querelas acerca de autorizações, ingressos, distribuição de herança, embargo de bens, ordens de pagamento, casamentos, tutelas, entrega de menores, emancipações, demência, apreensão de libertos e prisões. Espécies documentais anexadas aos processos: certidões de nascimento e casamento, escrituras de adoção, escrituras de reconhecimento de paternidade, atestados de idoneidade, procurações, cartas de liberdade, inquirições e mandatos. De 1895 a 1908, há 46 documentos; de 1908 a 1923, 49 documentos.

¹² Esta secretaria cuidava, entre outras coisas, de questões referentes às obras de assistência mantidas ou subsidiadas pelo Estado. Os relatórios, alguns mais extensos e outros bem sintéticos, descrevem problemas sociais, sobretudo aqueles relacionados às contravenções como a *vagabundagem de menores* e de outros segmentos, concebida como um *estágio* para a criminalidade; mendicância, demência, crimes e outros atentados contra a polícia de costumes. Apresenta as ações policiais e sociais para enfrentar esses problemas, realizadas pelas cadeias, Instituto Disciplinar, asilos e outras instituições assistenciais.

¹³ A obra *O queijo e os vermes* é um exemplo de pesquisa que surgiu por acaso. O historiador conta que estava pesquisando os julgamentos inquisitoriais de uma *estranha seita de Friuli* quando deparou com uma sentença extremamente longa contra as declarações de um moleiro. Numa delas o moleiro *sustentava que o mundo tinha sua origem na putrefação*. Transcorridos alguns anos, Ginzburg resolveu *tentar entender o que aquela declaração poderia ter significado para a pessoa que a formulara*. E assim surgiu essa obra muito conhecida e reimpressa inúmeras vezes. Cf. GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

volumes da “História da Congregação”, escrita por madre Dorotéia, os quais chamamos de crônicas de Dorotéia. Ia tudo muito bem até a ocorrência de um imprevisto. Tivemos que parar a pesquisa por alguns dias. Quando retornamos, os livros haviam sido recolhidos e tivemos que solicitá-los novamente. Em vez de esperar as irmãs descerem com os livros (o arquivo fica no primeiro andar da casa), corremos até a sala da secretaria. Chegamos, então, àqueles preciosos armários que preservam toda a documentação da congregação. Qual foi nossa surpresa quando avistamos um pequeno caderno manuscrito (20x12) intitulado “História da Congregação”. Eram as crônicas escritas por madre Matilde, a primeira companheira de madre Paulina. Na realidade, sabíamos da existência dessa obra por meio de uma referência lida na biografia de madre Paulina:

A crônica escrita por Madre Matilde vai de 1875 a 1895. O texto foi redigido em italiano (com formas dialetais trentinas) e depois traduzido pelo P. Luigi Maria Rossi SJ, em português, em 1919.

O texto original foi perdido, mas conserva-se a tradução autógrafa do P. Rossi, que acrescentou à História um PRÓLOGO e uma INTRODUÇÃO e outras notícias por ele conhecidas.¹⁴

Portanto, estávamos diante das primeiras crônicas escritas por uma das irmãs cofundadoras da congregação, um **documento pioneiro** e que servira de **base** para todos os outros, inclusive, para o trabalho de madre Dorotéia. Vale dizer que, conhecendo o estilo de escrita do jesuíta que traduziu estas crônicas, por meio de suas cartas e orientações que podem ser lidas nas crônicas de Dorotéia e em algumas outras publicações, podemos lançar a hipótese de que ele fez **tradução literal** dos escritos de Matilde. Ademais, a divisão dos relatos dela e dos complementos dele, na tradução intitulada “História da Congregação”, é muito clara em termos de linguagem, sinalização e interlocução com o leitor – o tradutor anuncia ora o texto de Matilde, ora o seu próprio texto. Dessa forma, podemos apresentar o documento com a seguinte estrutura: prólogo e introdução, autoria de Rossi, na qual ele dá o tom para a “História” de Matilde: o objetivo era preservar a memória da congregação, a fim de dar a conhecer a história das primeiras irmãs, cujas práticas, gestos, sentimentos e devoções deveriam ser imitados por todas as suas seguidoras (p.1-10). A seguir, Matilde relata a chegada dos imigrantes em Vígolo, em 1875, e vai até as vésperas da criação da congregação, em 1890 (p.10-40); Rossi faz comentário sobre Matilde (p.40-45). Matilde relata o

---

¹⁴ CONGREGAÇÃO, *Madre Paulina*, p.487.

atendimento da primeira doente e inauguração do “Hospitalzinho de São Virgílio” onde elas foram morar justamente no dia 12 de julho de 1890, dia de santo Gualberto (p.45-55); Rossi apresenta São João Gualberto (p.55-68). Matilde relata os primeiros tempos de vida no “Hospitalzinho” (p.68-108); Rossi faz uma reflexão sobre vida religiosa, abnegação e cruz (p.109-113). Por fim, Matilde narra, entre outras coisas, as doenças de Amabile e a aprovação da congregação pelo bispo de Curitiba, em 1895.

O fato de Rossi ter sido o tradutor e editor final da “História” de Matilde, em 1919, dois anos após a morte dela, pode ser explicado pela dependência das irmãs em relação a sua condição de padre-tutor, no período identificado, e tratado por elas como seu “padre-fundador”. Ele era pois uma autoridade e influenciava as superiores que dirigiam a congregação. Um simples sinal, mas significativo dessa sua posição de poder: por que as crônicas originais de Matilde se extraviaram? Teriam sido eliminadas após a tradução de Rossi? O escrito autorizado seria o dele? Como a produção da memória de uma congregação religiosa é feita historicamente de acordo com suas fases de surgimento, desenvolvimento, estabilização etc., – uma prática constatada nos já citados estudos de Leonardi – na década de 1990, após 100 anos de fundação, as irmãs reconheceram Matilde como sua “primeira historiadora” e “excelente epistológrafa”, pois além das crônicas, escreveu 176 cartas, a maioria endereçada às irmãs.¹⁵ Vale dizer que o ofício de “historiadora” fora construído no dia a dia do seu ofício de secretária-geral, pois Matilde foi eleita para este cargo em 1909 e o exerceu até sua morte, em 1917.

Voltando ao tema dos achados no arquivo das irmãs, naquele mesmo dia avistamos mais três cadernos pequenos, manuscritos. Eram os primeiros escritos de madre Dorotéia, compostos a partir de 1924, e abrangendo a “História da Congregação” desde 1865, ano de nascimento de Amabile Visintainer (madre Paulina), até 1921. Nestes cadernos, Dorotéia reescreveu os fatos relatados por Matilde, mas efetuou novas pesquisas de arquivo e coletou depoimentos das irmãs, sobretudo de madre Paulina e madre Vicência que era superiora-geral no período. Dorotéia conferiu uma ordem cronológica aos relatos a partir da organização de títulos e deu muitas explicações teológicas para os acontecimentos. Em 1937, estes manuscritos foram datilografados

---

¹⁵ O reconhecimento de Matilde está em: NEGRI, Terezinha Santa, IIC. *Madre Matilde: co-fundadora da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição*. São Paulo: Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição, 1993.

com ligeiras alterações e receberam o título de “História resumida”. Em 1943, após a morte de madre Paulina, Dorotéia reeditou a “História da Congregação” gerando os já comentados 12 volumes, lançados como marco comemorativo dos 50 anos de aprovação oficial de sua congregação (1895-1945). Na mesma época, a autora editou uma obra impressa intitulada “Esboço Histórico da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição: 1895-1945”.¹⁶

Por ter produzido todos esses escritos, Dorotéia é considerada, com razão, a “segunda historiadora” da congregação. Começou cedo sua vida de “historiadora”, isto é, fez os votos em 1910 e logo foi auxiliar madre Matilde na secretaria geral. Como fora educada no Colégio do Patrocínio, de Itu, das Irmãs de São José de Chambery, as irmãs contavam muito com ela para ajudar nos trabalhos burocráticos e intelectuais da congregação. Sendo assim, quando Matilde faleceu, em 1917, Dorotéia a substituiu no cargo de secretária-geral, sendo eleita e reeleita consecutivamente, de modo que exerceu esse ofício até 1932. Depois de um intervalo de seis anos, durante o qual exerceu a função de conselheira geral, foi eleita novamente para o cargo de secretária e permaneceu nele até sua morte, em 1949.¹⁷

De posse desses achados manuscritos, fizemos um cotejamento entre as várias crônicas. Logo verificamos que seria um desperdício e uma ilusão de ótica desconsiderar as crônicas manuscritas porque estas não contêm documentos comprobatórios, levando em consideração que os escritos de Matilde são quase um diário de bordo das fundadoras da congregação, inclusive, são narrados na primeira pessoa do plural e nos levam para perto da cena. Além disso, as **crônicas de Matilde**, conforme as denominamos, eram inéditas e ainda não exploradas pela pesquisa acadêmica – resta saber se os outros pesquisadores não tiveram oportunidade de conhecê-las ou seguiram a orientação das irmãs de utilizar a “história documentada” de madre Dorotéia. No nosso caso, as crônicas de Matilde constituem-se uma de nossas principais fontes e são utilizadas largamente. Também as **crônicas manuscritas de**

---

¹⁶ Um aspecto a ressaltar é que todas essas crônicas foram produzidas para conservar as memórias das origens da congregação, editadas e reeditadas em momentos de mudanças, tal como pontuou Paula Leonardi em seu estudo citado (*Além dos espelhos*) sobre duas congregações femininas francesas que se instalaram no Brasil, com base nas considerações de Langlois. Essa autora se apóia em LANGLOIS, Claude. *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIX siècle*. Paris: Cerf, 1984, a quem também remetemos.

¹⁷ Cf. IRMÃ MARIA VIRGÍNIA DO CARMO. *Madre Maria Dorotéia*. São Paulo: Casa Geral, 1996.

Dorotéia são sua primeira versão da história da congregação e, por este motivo, narram os fatos sem tanta preocupação de interpretá-los de forma mais apologética, como nas crônicas datilografadas. Apesar do caráter exaltatório da trajetória das primeiras irmãs, esses escritos são relevantes e seu uso justifica-se porque neles transparecem muitas informações a respeito do contexto sociocultural da época imbricado com a história delas.

Conforme se verifica, nossa trajetória de pesquisa aponta para a relevância do **uso de crônicas** como fonte para a história da educação, auxiliando a reflexão sobre os processos de formação de uma congregação feminina, uma vez que apresentam a história na perspectiva das irmãs que a vivenciaram ou que a escreveram. No entanto, salientamos que é preciso cuidado ao utilizar estas e outras fontes similares no sentido de não aderir simplesmente às versões apresentadas, mas cotejá-las entre si e considerá-las à luz de uma bibliografia especializada.

Além disso, para conhecer outros aspectos possivelmente não considerados pela documentação encontrada, ainda que fosse muito rica – crônicas, biografias, cartas e documentos variados –, pensamos em recolher alguns relatos com irmãs mais idosas e que conheceram pelo menos madre Paulina, a fundadora. Era também uma forma de dar a palavra àquelas que tinham construído parte de sua trajetória ao lado de uma de nossas protagonistas. E ainda uma maneira de esclarecer algumas dúvidas em relação aos materiais, datas, nomes de pessoas, costumes e práticas antigas. Dessas entrevistas, alguns fragmentos foram selecionados e transcritos nos capítulos, procurando-se respeitar as palavras e a forma pela qual as entrevistadas narraram suas experiências, bem como um acordo previamente feito, o de utilizar nomes fictícios para preservá-las.¹⁸ Assim, elas puderam contar alguns aspectos de sua própria história ou recontar a história de sua congregação com mais liberdade e transparência.

---

¹⁸ Utilizamos fragmentos de 4 entrevistadas, mas realizamos 10 entrevistas: abordamos 8 irmãs que atuaram de forma direta ou indireta no antigo Asilo Sagrada Família, muitas das quais conheceram e conviveram com madre Paulina. Entrevistamos também uma neta do conde Vicente de Azevedo e uma ex-interna negra do asilo. Essas entrevistas foram realizadas no início da pesquisa, quando tínhamos a intenção de investigar apenas as origens do asilo. Portanto, os principais conteúdos dizem respeito ao cotidiano do asilo nos anos posteriores à sua fundação, 1909 em diante, e deverão ser explorados em futuras pesquisas.

Vale ressaltar que uma lógica regeu a utilização de todas estas fontes: o uso de um *paradigma indiciário* conforme nos **inspira** Ginzburg.¹⁹ Por esta razão, em nosso processo de pesquisa procuramos apreender *indícios* ou *vestígios* que, às vezes, pareciam imperceptíveis. Buscamos considerar *pormenores* que passariam despercebidos se seus *resíduos* ou *dados marginais* não fossem examinados, se suas *pistas* mínimas não fossem perseguidas.

Nessa busca, reconstruímos nosso objeto de pesquisa relacionado à questão inicial sobre o Asilo Sagrada Família, porém, enriquecido com novas temáticas e recortes temporais. Na realidade, examinando toda a documentação, principalmente as crônicas de Matilde, fomos atraídas por vários temas interessantes inerentes à trajetória das primeiras irmãs, especialmente de madre Paulina, desde a infância passada na Vígolo italiana, os processos imigratórios na Vígolo brasileira, a criação de uma congregação religiosa no sertão catarinense, os trabalhos comunitários com os segmentos mais excluídos – sobretudo – idosas doentes, meninas e órfãs, o crescimento desse grupo de mulheres e, enfim, sua inserção na capital paulista que possibilitou a criação do Asilo Sagrada Família. Sobretudo em relação a essa última missão, perguntamos o que ela representou, histórica e simbolicamente, na vida das irmãs, o que nos faz lançar a hipótese de que pode ter sido um marco na vida delas, sendo a primeira expansão interestadual e o espaço onde culminou a consolidação do processo de institucionalização de sua congregação. Com esses temas em mente, percebemos que tínhamos um indício que poderia percorrer toda a pesquisa: talvez o asilo pudesse ser explicado pelo conhecimento do passado das irmãs, algo ainda desconhecido da produção acadêmica. A partir deste indício, resolvemos perguntar para as **próprias irmãs** o **significado** de toda essa trajetória que elas vivenciaram desde sua organização,

---

¹⁹ Sobre este paradigma, ver: GINZBURG, Carlo. Sinais. Raízes de um paradigma indiciário. In: *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. Ginzburg também ensina, de maneira incrivelmente consistente e sedutora, como um historiador pode trabalhar com o *paradigma indiciário* por meio de suas próprias narrativas históricas, das quais destacamos duas que foram engendradas num mesmo filão arquivístico, o Arquivo da Cúria Episcopal de Udine – Itália, o que comprova a relevância do *faro, golpe de vista e intuição* do pesquisador. Estamos nos referindo às seguintes obras: GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. E a já citada obra *O queijo e os vermes*, história do moleiro perseguido pela Inquisição, escrita depois da história dos andarilhos e cujos documentos foram *achados* em meio à pesquisa do primeiro tema, num *golpe de vista*, mas não desprezados por conta de uma *intuição* que o autor guardou para outro momento, pois seu *faro* não se engana... evolui para um trabalho interessante e significativo. Para uma aplicação do conceito de *paradigma indiciário*, ver o estudo de Thiago B. de Aguiar: *Jan Hus: as cartas de um educador e seu legado imortal*. Tese (Doutorado em Educação). São Paulo: Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, 2010.

em Vígolo, até a fundação do asilo, em 1903, e os eventos de 1909, ocorridos no espaço do asilo. É assim que também entendemos aquilo que dissemos antes: escrever a história no feminino.

À caça de sentidos

A reconstrução analítica dessa trajetória tornou-se possível com a aplicação de algumas teses de Michel de Certeau²⁰ a respeito da *invenção do cotidiano*, as quais nos remeteram à nossa própria experiência de *caçadora* das ideias certeausianas, descrita pelo autor da seguinte forma: quanto mais as lemos, tanto menos as compreendemos, tanto mais elas deixam de ser evidentes! Mesmo assim continuamos nossa caçada, pois *os leitores são viajantes; circulam nas terras alheias, nômades caçando por conta própria através dos campos que não escreveram, arrebatando os bens do Egito para usufruí-los*, diz Certeau.

Um desses *bens do Egito* de Certeau apropriados para reler a trajetória das Filhas da Imaculada Conceição foi justamente a obra *A invenção do cotidiano*, que pode ser traduzida como teorização das práticas cotidianas ou construção de uma *ciência prática do singular*. Ao explicitar e sistematizar várias operações cotidianas – ler, caminhar, habitar, cozinhar – Certeau e seus colegas, Luce Giard e Pierre Mayol, conferem *estatuto teórico* para aquilo que tantas vezes lemos nas crônicas de Matilde e de Dorotéia. Essa questão rege nosso estudo, principalmente, a investigação das *operações engenhosas* dessas freiras que, sendo religiosas, são também mulheres comuns! Esse entendimento nos levou a procurar o sentido de seu cotidiano de maioria de mulheres imigrantes italianas, no povoado de Vígolo, desde 1880, depois em Nova Trento e por fim em São Paulo, já como congreganistas consagradas, entre 1903 e 1909. Com outras palavras, perguntamos **como** elas *inventaram seus diversos cotidianos*, ao longo desses anos.

Na verdade, seguimos a esteira conceitual de Certeau, bem descrita por Luce Giard: desde a pesquisa que gerou a obra *A cultura no plural*,²¹ Certeau se interessa

---

²⁰ Michel de Certeau (1925-1986) era um pensador francês e pertencia à Companhia de Jesus. Tinha sólida formação em Filosofia, Letras Clássicas, História e Teologia. De sua consistente obra, quatro livros foram traduzidos para o português: *A escrita da história* (1982), *A invenção do cotidiano*, v.1 (1994), *A cultura no plural* (1995), *A invenção do cotidiano*, v.2 (1996). Sua trajetória intelectual foi apresentada por Luce Giard nas novas edições de *A invenção do cotidiano*, v.1 e v.2; *A cultura no plural*.

²¹ CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. 6ª ed. Campinas: Papirus, 2010.

pelas *operações dos usuários* ou consumidores dos produtos oferecidos pelo mercado de bens culturais. De fato, seu foco de investigação são as maneiras diferentes do *fazer cotidiano* desses *usuários*, que se apropriam ou reapropriam dos bens culturais, e cujas práticas anônimas precisam ser **(re)** conhecidas e **sistematizadas**, o que é feito em *A invenção do cotidiano*, em seus dois volumes.²²

O que está em questão, como campo de investigação, é a elaboração de um modelo de análise ou de uma teoria acerca das práticas cotidianas, ou seja: quais são as *operações dos usuários*, *supostamente entregues à passividade e à disciplina*, ao ler, caminhar, falar, habitar e cozinhar ou, dizemos nós, formar uma congregação religiosa. Ao examinar essas *artes de fazer*, que estão na dependência de um grande conjunto de procedimentos, esquemas de operações e manipulações técnicas, Certeau concede às práticas cotidianas um estatuto de objeto teórico, pois percebe que há nelas uma *formalidade*, isto é: são presididas por uma lógica própria, permitindo às pessoas exercer sua *criatividade*.

Nesse sentido, para acompanhar e analisar a *arte* ou séries de operações criativas das Filhas da Imaculada Conceição, articuladas umas às outras no tempo, utilizamos a categoria trajetória, na mesma acepção certeusiana: linha descrita ou percorrida por um *corpo em movimento*. No *espaço*²³ onde circula, a trajetória de nossas personagens

evoca um movimento, mas resulta ainda de uma projeção sobre um plano, de uma redução. Trata-se de uma transcrição. Um gráfico (que o olho pode dominar) é substituído por uma operação; uma linha reversível (que se pode ler nos dois sentidos) dá lugar a uma série temporalmente irreversível; um traço, a atos.²⁴

Retomando: para explicar as práticas cotidianas o autor usa a categoria de *trajetória* entendida como movimento temporal no espaço, unidade de uma sucessão diacrônica de pontos percorridos. Mas considera essa categoria ou representação insuficiente para dar conta de articular espaço, tempo, movimento e operação que compõem os fazeres, as práticas. Por esta razão, recorre às categorias de *tática* e *estratégia*. Define *tática* como sendo um cálculo que não pode contar com um *lugar* (do

---

²² O primeiro volume de *A invenção do cotidiano* basicamente sugere maneiras de pensar as práticas cotidianas dos consumidores de bens culturais, supondo, no ponto de partida, que são do tipo tático. O segundo volume, em nossa opinião, permite compreender melhor a explicação das práticas cotidianas dos consumidores ou *artes de fazer* analisadas no primeiro. CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*, v.1. 16ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009. CERTEAU, Michel de; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. *A invenção do cotidiano: morar, cozinhar*, v.2. 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

²³ Espaço é um *lugar praticado*, animado por um conjunto de movimentos. Exemplo: a rua é transformada em espaço para pedestres, diz Certeau (v.1, p.184).

²⁴ *Ibid.*, p. 45.

poder ou da ordem instituída)²⁵ e que tem por lugar o do outro (daquele que não exerce o poder). Aí ela se insinua.

Ela não dispõe de base onde capitalizar seus proveitos, preparar suas expansões e assegurar uma independência em face das circunstâncias. (...) Ao contrário, pelo fato de seu não lugar, a tática depende do tempo, vigiando para ‘captar no voo’ possibilidades de ganho. O que ela ganha, não guarda. Tem constantemente que jogar com os acontecimentos para os transformar em “ocasiões”. Sem cessar, o fraco deve tirar partido de forças que lhe são estranhas. Ele o consegue em momentos oportunos onde combina elementos heterogêneos (...), mas a sua síntese intelectual tem por forma não um discurso, mas a própria decisão, ato e maneira de aproveitar a ‘ocasião’.²⁶

Diz que muitas práticas cotidianas são do tipo táticas e uma grande parte das maneiras de fazer são pequenas vitórias sobre o mais forte (poderosos, doença, violência, arbitrariedade etc.); são pequenos sucessos, *artes de dar golpes, astúcias de “caçadores”*. Em síntese, podemos entender que a tática é uma prática do desvio, é uma transgressão, pois *sempre é possível uma prática desviacionista*, afirma Certeau. Assim se insinua a trajetória das Filhas da Imaculada, pois percebemos *seus corpos em movimento*, percorrendo trilhas, construindo práticas; procedendo de forma tática ao longo de vários eventos significativos.

Outras vezes, verificamos que as práticas dessas mulheres eram estratégicas, a fim de fazer valer seus ideais e projetos. Nesse movimento, se depararam e se confrontaram com as estratégias eclesiais.

Na acepção de Certeau, também adotada por nós, estratégia é:

o cálculo das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder é isolável de um ‘ambiente’. Ela postula um lugar capaz de ser circunscrito como um *próprio* e portanto capaz de servir de base a uma gestão de suas relações com uma exterioridade distinta. A nacionalidade política, econômica ou científica foi construída segundo esse modelo estratégico.²⁷

Em síntese, *as estratégias são ações que, graças ao postulado de um lugar de poder* – a Igreja e sua hierarquia masculina, ou a chefia de uma congregação e sua hierarquia feminina, por exemplo – *elaboram lugares teóricos* – sistemas, doutrinas e discursos totalizantes – *capazes de articular um conjunto de lugares físicos onde as forças se distribuem*. As estratégias produzem, mapeiam e impõem seus tipos de operações nesses lugares. *Privilegiam, portanto, as relações espaciais e não temporais* – estas ficam por conta das táticas, que se beneficiam das circunstâncias ou ocasiões do

²⁵ “Um lugar é a ordem (seja qual for) segundo a qual se distribuem elementos nas relações de coexistência. (...) Aí impera a lei do “próprio” (...). Um lugar é portanto uma configuração instantânea de posições. Implica uma indicação de estabilidade (CERTEAU, *op.cit.*, p.184).

²⁶ *Ibid.*, p.45-46.

²⁷ *Ibid.*, p.45.

cotidiano. Enquanto *as estratégias apontam para a resistência que o estabelecimento de um lugar oferece ao gasto do tempo* (a aprovação oficial de uma congregação pela Igreja), *as táticas apontam para uma hábil utilização do tempo*, como fizeram as jovens Amabile e Virginia ao se ocuparem com as tarefas pastorais de sua comunidade antes de criar uma congregação religiosa.

Assim pretendemos (re) conhecer a trajetória das Filhas da Imaculada Conceição à luz das principais teses de Certeau, aplicando suas ideias, às vezes de forma patente, outras de forma latente, em busca do sentido das ações dessas mulheres *engenhosas*.

Somos também tributárias de outros autores e autoras que elegemos para fundamentar nossa reflexão, entre os quais, historiadores da educação,²⁸ que nos ajudaram a analisar com cuidado os vários processos de educação das próprias freiras, desde sua infância, e de suas práticas educacionais nas casas de meninas, pequenas escolas populares e asilo de órfãs. Destacamos também Mircea Eliade²⁹ e Joseph Campbell,³⁰ nossos velhos conhecidos dos estudos em Ciências da Religião, que acrescentaram o conhecimento sobre alguns aspectos da dimensão simbólica presente no cotidiano das Filhas da Imaculada Conceição e nos trabalhos por elas executados. Não poderíamos deixar de salientar ainda autoras que nos inspiraram com sua

---

²⁸ HILSDORF BARBANTI, Maria Lúcia Spedo. *Escolas Americanas de confissão protestante na Província de São Paulo: um estudo de suas origens*. Dissertação (Mestrado em Educação). São Paulo: Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, 1977; KREUTZ, Lúcio. A educação de imigrantes no Brasil. In: LOPES, Eliane Marta Teixeira; FILHO, Luciano Mendes Faria; VEIGA, Cynthia Greive (orgs.). *500 anos de educação no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000; NEGRÃO, Ana Maria Melo. *Infância, Educação e Direitos Sociais: “Asilo de Órfãs” (1870 – 1960)*. Tese (Doutorado em Educação). Campinas, São Paulo: Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas, 2002; KREUTZ, Lúcio. *Professor paroquial: magistério e imigração alemã*. Pelotas: Seiva, 2004; HILSDORF, Maria Lúcia Spedo. *História da educação brasileira: leituras*. São Paulo: Pioneira Thomsom, 2005; HILSDORF, Maria Lúcia Spedo. *Tão longe, tão perto. As meninas do seminário*. In: STEPHANOU, Maria & BASTOS, Maria Helena Camara (orgs.). *Histórias e memórias da educação no Brasil: século XIX, v.2*. Petrópolis: Vozes, 2005; HILSDORF, Maria Lúcia Spedo. *O aparecimento da escola moderna: uma história ilustrada*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006; SILVA, M. Beatriz de O. *A Irmandade da Misericórdia de São Paulo e a assistência aos expostos: recolher, salvar e educar (1896-1944)*. Dissertação (Mestrado em Educação). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica, 2010. E as já citadas autoras, Abbade e Leonardi.

²⁹ ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972. ELIADE, Mircea. Figuras do imaginário e o mito e a escritura. In: *A provação do labirinto: diálogos com Claude-Henri Rocquet*. Lisboa: Publicações Dom Quixto, 1987. ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

³⁰ CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 1992. CAMPBELL, Joseph. A função do mito. In: *As máscaras de Deus: mitologia primitiva*. São Paulo: Palas Athena, 1992. CAMPBELL, Joseph. *Mitologia na vida moderna*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2002.

perspectiva de gênero³¹ e nos estimularam a reencontrar, no caminho traçado pelas Filhas da Imaculada, *uma outra história*.

Esta *outra história* das Filhas da Imaculada Conceição, que apresentamos a seguir, está dividida em cinco capítulos.

O *primeiro capítulo* apresenta a imigração vigolana entendida com base sociocultural da trajetória da família Visintainer e outros emigrantes contrerrâneos. Daí a análise de alguns aspectos do cotidiano vivido por eles na pequena Vigolo Vattaro, no Norte da Itália, imbricado com questões socioeconômicas e políticas que explicam os motivos da emigração europeia no final do século XIX, e dos italianos em particular. Tentamos descrever seu itinerário de viagem, em setembro de 1875, promovido pela companhia de emigração do empresário Caetano Pinto. E seus processos de inserção e *invenção do cotidiano* nas terras da antiga Colônia Brusque (SC), a partir de 1876, gerando os povoados de Vígolo e Nova Trento.

O *segundo capítulo* trata de um aspecto relevante na vida dos imigrantes fundadores dos povoados neotrentinos: suas práticas religiosas. De novo olhamos a família Visintainer e outras de sua convivência, mas situamos o catolicismo de Vígolo na perspectiva da tutela da Igreja Católica para com os imigrantes em geral – tutela que se desdobra, no caso de nosso objeto de pesquisa, na assistência inicial de padres diocesanos nos anos 1876-1879 e depois de jesuítas italianos, que se instalam em Nova Trento no final de 1879. A intenção é verificar a *invenção* do catolicismo nessa realidade, tentando apreender suas relações com o movimento de reforma da Igreja

---

³¹ “O termo ‘gênero’ foi introduzido na década de 1970 em tentativas de refrear o então avassalador determinismo biológico, no sentido de distinguir formas culturalmente específicas de masculinidade e feminilidade de ‘sexo’ biológico, construído como cromossomos, fisiologia e anatomia. Os deterministas biológicos, na época, como agora, fundamentavam certas características masculinas, como relações especiais agudas, na anatomia do macho. A popularidade do termo ‘gênero’, contudo, resultou em sua expropriação. Gênero, hoje, é com frequência usado impropriamente como uma palavra de código para ‘sexo’, ‘mulher’, ou ‘feminista’. Ele é mais propriamente usado para referir um sistema de signos e símbolos denotando relações de poder e hierarquia entre os sexos. Ele pode também referir-se a relações de poder e modos de expressão no interior de relações do mesmo sexo.” (SCHIEBINGER, Londa. *O feminismo mudou a ciência?* Bauru: EDUSC, 2001, p.45) Além desta autora e de Michelle Perrot, são referências os estudos de: SOUZA-LOBO, Elisabeth. *A classe operária tem dois sexos: trabalho, dominação e resistência*. São Paulo: Brasiliense, 1991; GIORGIO, Michela. O modelo católico. In: DUBY, Georges e PERROT, Michelle. *História das Mulheres*. O século XIX. Porto: Afrontamento, 1991; BIDEGAIN, Ana Maria. Gênero como categoria de análise na história das religiões. In: BIDEGAIN, Ana Maria (org.). *Mulheres: autonomia e controle religioso na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1996; NUNES, Maria José Rosado. Autonomia das mulheres e controle da Igreja: uma questão insolúvel? In: BIDEGAIN, Ana Maria (org.). *Mulheres: autonomia e controle religioso na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1996; NUNES, Maria José Rosado. Freiras no Brasil. In: DEL PRIORE, Mary. *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1997; GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Petrópolis: Vozes, 2000.

Católica do período, mas, sobretudo, suas manifestações de cunho popular. Dessa maneira, evidenciamos o ambiente religioso e sociocultural onde cresceram as protagonistas de nossa pesquisa, Amabile Lucia Visintainer e Virginia Rosa Nicolodi.

O *terceiro capítulo* analisa, então, a trajetória delas na fase da juventude, quando se tornam freiras-leigas da comunidade, sendo convocadas pelos jesuítas para realizar atos de caridade e práticas de missão catequética, no contexto da feminização do catolicismo ocorrida internacionalmente, mas com acentos peculiares na pequena Vígolo brasileira. Examina o dia a dia do ofício delas, suas atividades de formigas, como diz Certeau,³² nos anos 1880-1890, e seu desdobramento na criação de uma pequena enfermaria em 1890, chamada “Hospitalzinho de São Virgílio”, reconhecida como primeira casa da futura congregação erigida por elas.

O *quarto capítulo* aborda o dia a dia no “Hospitalzinho de São Virgílio”, perscrutando os conflitos e as resistências da sociedade de mulheres que ali se formou nos anos 1890-1894, pois Amabile e Virginia aglutinaram outras jovens e também receberam meninas para educar. Investiga os processos que culminaram na sua institucionalização como uma nova congregação, a partir de 1895, observando: os movimentos de imposição de um regulamento e de uma disciplina, realizados pelo jesuíta Luigi Maria Rossi; os movimentos de reação de algumas irmãs para se apropriarem dessas regras. Neste capítulo, discutimos também o trabalho direcionado às meninas e órfãs que é percebido em termos inéditos de iniciativas educacionais organizadas nas modalidades de Casa de Meninas e pequenas escolas populares.

O *quinto capítulo* trata da primeira expansão interestadual da congregação: Amabile (agora madre Paulina) e mais três companheiras partem para São Paulo por ação estratégica do jesuíta Rossi e lá criam o Asilo Sagrada Família, em 1903. Daí nosso interesse pelos contextos e sentidos do surgimento dessa obra idealizada pelo conde José Vicente de Azevedo, mas operacionalizada pelas irmãs. Exploramos também as lides das irmãs com parcela da população negra no cotidiano do asilo, na tentativa de entender a motivação delas para realizar esse trabalho e de trazer à luz “pretas velhas”, negros “desocupados”, idosos e meninas órfãs que fizeram parte da sua história, porém estão escondidos na sua historiografia. E por fim, analisamos as relações conturbadas e conflitivas vivenciadas pelas irmãs em seus contatos com a elite paulista, “benfeitora”

---

³² CERTEAU, *A invenção do cotidiano*, v.1, p.88.

do asilo, e com o bispado de São Paulo, autoridade que o controlava e aliado dos representantes da elite. Verificamos as consequências desse processo que culminou na demissão de madre Paulina do cargo de superiora-geral, em 1909, mas sob a perspectiva das irmãs, de suas estratégias para resistir às arbitrariedades eclesiais e das elites.

Seguem as considerações finais, referências de fontes e bibliografia.

Capítulo 1

Artes de migrar: vigolanos no Brasil

*Eles passaram poucas e boas naqueles anos.
Os primeiros que vieram no meio da floresta!
Que é que você vai comer assim de repente?
Onde é que você vai dormir?
Onde é que está sua casa?
Não é brincadeira, sabem, meus caros!
Celso Pasqualini, 84 anos¹*

O ser humano tem migrado e enfrentado muitas peripécias para chegar ao destino almejado e *inventar seu cotidiano*,² desde os primórdios da história da humanidade até a atualidade, porém a imigração, em escala mundial, atingiu seu ápice nos séculos XIX e XX quando os países da América do Sul e do Norte receberam muitas levas de europeus que deixaram sua pátria em busca da *terra prometida*, lugar que *mana* terra e trabalho.³ O fenômeno foi e continua sendo objeto de estudo de diversas áreas do conhecimento entre as quais nos interessa, sobretudo, a perspectiva histórica que recorta a imigração italiana no sul do Brasil.⁴ O recorte se justifica pela questão enunciada a seguir.

---

¹ Trata-se de um imigrante italiano estabelecido em Rodeio (SC). O texto abre a terceira parte da obra de Grosselli, *A nova terra*. GROSSELLI, Renzo Maria. *Vencer ou morrer: camponeses trentinos (vênetos e lombardos) nas florestas brasileiras*. Santa Catarina (1875-1900), v.1. Tradução de Ciro Mioranza e Solange Ugo Luques. Florianópolis: UFSC, 1987, p.235.

² A expressão é o cerne das teses de M. Certeau em *A invenção do cotidiano* e diz respeito, conforme já assinalamos, a uma *ciência prática do singular* ou teorização do cotidiano. Para tal elaboração, o autor se propôs a analisar as *operações dos usuários* dos produtos oferecidos pelo mercado de bens culturais com base na concepção de que eles não são *consumidores* passivos, mas se apropriam destes produtos e fazem uso deles de acordo com suas próprias lógicas ou *artes de fazer*. A ideia está bem trabalhada nos três primeiros capítulos do volume 1. Fica mais clara ainda com a leitura do volume 2 que detalha *operações ou artes de habitar e cozinhar*, o que esclarece algumas conclusões do volume 1. No nosso capítulo, a ideia é de mostrar que os imigrantes trentinos também se apropriaram das circunstâncias dadas pelo sistema de colonização de pequenas propriedades no Sul do Brasil, tecendo suas **artes de migrar** desde a saída do país de origem até a reconstrução da vida na nova Vígolo, onde conseguiram retomar, readaptar e refabricar suas raízes culturais e suas tradições familiares, agrícolas e religiosas. Cf. CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*, v.1. 16ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009. CERTEAU, Michel de; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. *A invenção do cotidiano: morar, cozinhar*, v.2. 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

³ Terra prometida é uma expressão originária da fonte bíblica: no livro de Gênesis é a terra de Canaã, onde Abraão e seus descendentes (migrantes sem terra) poderiam viver e prosperar (GÊNESIS 12:1-9; 15:1-20); no livro do Êxodo é a terra da qual mana leite e mel, à qual Moisés deveria conduzir os hebreus escravos do faraó (ÊXODO 3:7-12). A expressão foi amplamente utilizada pelos intelectuais que analisaram as motivações dos imigrantes dos séculos XIX e XX, a exemplo de Sérgio Buarque de Holanda em: DAVATZ, Thomas. *Memórias de um colono no Brasil: 1850*. Tradução, prefácio e notas Sérgio Buarque de Holanda. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1980. (Coleção Reconquista do Brasil, 11).

⁴ Algumas obras da literatura regional e geral, que fazem uma revisão das clássicas e apresentam novas abordagens sobre a imigração italiana serviram-nos de inspiração e dialogaram com nossas fontes. E ainda estudos clássicos e novas investigações que recolhem e analisam a imigração sob a perspectiva dos imigrantes com base em memórias, cartas e outras fontes orais conforme se verá no transcórre do capítulo.

Era o dia 25 de setembro de 1875 quando a família Visintainer e dezenas de vigolanos deixaram Vigolo Vattaro (região do Trentino-Alto Ádige, nordeste da Itália) e rumaram para o Brasil. Por que deixaram a pequena Vigolo? O que esperavam encontrar? O que encontraram nas terras catarinenses?

Este capítulo analisa a **trajetória** de imigração dos Visintainer,⁵ pois é deles que emerge uma personagem relevante para o conjunto da pesquisa: Amabile Lucia Visintainer (1865-1942) que, no Brasil, se destaca como liderança feminina e religiosa e se torna a *madre Paulina*, fundadora da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição – seu nome figura entre mulheres de relevante atuação em comunidades brasileiras desde o século XVI (heroínas, guerreiras, beneméritas, beatas, administradoras, escritoras e intelectuais em geral) arroladas pela pesquisadora Hilda A. H. Flores.⁶

A família Visintainer e outras dezenas de famílias que emigraram para o Brasil residiam numa pequena cidade que pertencia à Província de Trento, área marcada por uma história de lutas políticas pelo seu domínio. Por esta razão, a anexação dessa província ao Estado italiano ocorreu somente em 1918, quase seis décadas depois do processo de unificação formalizado em 1861. De fato, a região de Trento foi palco de muitas disputas ao longo de sua história. Nos anos que antecederam a emigração das famílias de Vigolo Vattaro, por exemplo, Trento era governado pela Áustria, que conseguiu resgatar seu poder, imposto desde o século XV, das mãos de Napoleão Bonaparte, que dominara a região nos anos de 1796-1815.⁷

---

⁵ O nome *Visintainer* pode significar *aqueles que habitavam no prado*. Eles eram descendentes de imigrantes alemães, chamados pelo bispo-príncipe de Trento, Federico Vanga (1207-1218), para trabalhar nas minas de prata da região. Habitaram em Vigolo Vattaro a partir de 1820. Cf. CONGREGAÇÃO PARA AS CAUSAS DOS SANTOS, *Madre Paulina*: posítio sobre a vida e as virtudes. Biografia documentada, v.1. São Paulo, 1987, p.20-22.

⁶ FLORES, Hilda Agnes Hübner. *Dicionário de Mulheres*. Porto Alegre: Nova Dimensão, 1999, p.559-560.

⁷ Para uma análise atual e consistente desses processos históricos, ver: BERTONHA, João Fábio. *Os italianos*. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2005.

Figura 1: *Localização de Vigolo Vattaro (Itália)*
(Fonte: GORFER, *Le valli del Trentino*)

Vigolo Vattaro está situado a 725 metros do mar, a oeste do Lago do Caldonazzo, entre os vales do Brenta e do Ádige, estendo-se em uma área de 20 quilômetros quadrados em meio a bosques, pastos, montanhas e zonas agrícolas, embora a paisagem hoje seja diversa do ambiente que circundava os antepassados, pois a tecnologia avançou e modernizou a agricultura.⁸

A população do vale é antiqüíssima, de origem veneta pré-romana, em dois terços ainda dedicada à agricultura. Além dos trabalhos agrícolas, os vigolanos, depois da anexação do Trentino à Áustria, criaram algumas indústrias, a das cerâmicas pela presença de argila no lugar e a da seda com a criação dos bichos da seda, que davam vida a quatro *filande* (fábricas de seda) com um total de 243 *bacinelle*.⁹

Apesar do investimento na indústria da cerâmica e da seda e na plantação de cereais e frutas, em especial da uva para a produção do vinho, o vale dispunha de escassos recursos econômicos na segunda metade de oitocentos. Acontece que as pragas atingiram as amoreiras e os bichos-de-seda, reduzindo para um terço a produção de casulos. Então, tiveram que

⁸ Cf. TAMANINI, Enrico. *Vigolo Vattaro nella storia*. Trento, 1966; VV.AA. *Vigolo Vattaro: la storia dentro una fotografia*. Trento: Via della Terra, 2005.

⁹ CONGREGAÇÃO, *Madre Paulina*, p.20.

importá-los para incrementar novamente esse setor que começou a entrar em crise em 1928 com a introdução da seda artificial – até essa época o cultivo predominante foi de amoreiras para alimentar os bichos-de-seda. As pragas atingiram também a uva e prejudicaram a produção de vinho. Se não bastassem as pragas, o território era impróprio para utilização agrícola, apesar de vasto, e dele não se extraía alimentação suficiente para garantir a sobrevivência da população.

Ademais, após o acordo de paz entre a Áustria e a Itália, assinado em 1866,¹⁰ novas barreiras alfandegárias foram impostas ao Trentino, dificultando a comercialização dos produtos industriais e agrícolas de toda a região, pois o valor das taxas e impostos era muito alto e quem não podia pagar licitava sua colheita e bens. De fato, entre 1860 e 1898, houve 32000 leilões e 50% das terras mudaram de proprietários.¹¹ Deste modo, foi configurando-se uma situação em que, “na maioria dos casos, o lote não pertencia àquele que o cultivava que, além de tirar do mesmo o sustento para a família, ainda pagava aluguel pelo seu uso”, como constata a historiadora catarinense Rosely I.C. dos Santos em pesquisa oral com descendentes de imigrantes trentinos que se estabeleceram em Botuverá – na época da colonização chamava-se núcleo Porto Franco e pertencia à Colônia Brusque, a mesma em que se estabeleceria a família Visintainer. Um dos entrevistados, Alexandre Merico, disse que

‘O sistema continua até hoje. Estive visitando há pouco tempo [década 1970/1980] diversos parentes na Itália. São lavradores, possuem muitas lavouras, grande criação de gado leiteiro. Mas todos eles, sem exceção, não são proprietários. Nenhum deles estabelecidos pode dizer que um metro daquela terra seja sua...’.¹²

Todos esses fatores relacionados às calamidades naturais como doença das amoreiras e das vinhas, topografia, economia e política, somados à cultura de migração que se desenvolveu na região devido à presença de emigrantes ocasionais ou estacionais – pedreiros e carpinteiros perambulavam do Tirol à Suíça e Napoleone Visintainer, futuro pai de Amabile Lucia, era um deles – provavelmente levaram os habitantes a procurar trabalho em outros lugares. É dessa forma que podemos situar o fenômeno da emigração trentina dos anos 1870/75.

---

¹⁰ Trata-se do Tratado de Viena, no qual a Áustria abriu mão do domínio sobre o Vêneto (região de Veneza) que entrou no processo de unificação italiana, mas continuou dominando o Trentino. Sobre o Vêneto após a unificação, sua difícil situação socioeconômica que impeliu a família Bortolozzo e outras do município Zero Branco a emigrar para o Brasil, ver: BORTOLOZZO, Augusto. *As vítimas do reino da Itália*. São Paulo: All Print Editora, 2005, p.437-456. Sobre a batalha pela unificação italiana em Vigolo Vattaro e a dominação austríaca, de 1866 até 1918, ver: BASSI, Corrado. *Sguardo al passato: Vattaro, Vigolo e Bosentino nel corso dei secoli*. Trento: Edizioni 31, 2008.

¹¹ VV.AA., *Vigolo Vattaro*, p.23.

¹² SANTOS, Roselys Izabel Corrêa dos. *A colonização italiana no Vale do Itajaí-Mirim*. Florianópolis: Lunardelli, 1981, p.34-35.

Para além dos trentinos, o fenómeno pode ser explicado a partir da história particular do país que é marcado pelo traço cultural de constantes movimentos migratórios da população nativa e estrangeira que por lá transita. Nesse sentido, conforme Bertonha,

a emigração é um dos fenómenos mais característicos e duradouros da vida dos italianos e não pode ser reduzida a uma simples fuga da fome ou da pobreza em momentos difíceis. Era um mecanismo de sobrevivência económica e um modo de vida que se reproduzia por gerações e implicava viver e trabalhar pelo menos uma parte da vida fora de seu lugar de origem.¹³

Além de cultural, o fenómeno também pode ser compreendido, como a grande emigração dos italianos para a América e para outros países europeus a partir de 1870, dentro do quadro económico de crescimento do capitalismo internacional, advento da Revolução Industrial, fim da escravidão nas Américas e consequentemente demanda de mão de obra estrangeira e europeia para substituição dos escravos negros. Na Itália, os impactos desses processos de

industrialização e a chegada dos métodos capitalistas ao campo deram-se mais tarde em comparação ao norte da Europa, mas com efeitos semelhantes. Milhões de camponeses italianos viram-se incapazes de enfrentar a concorrência dos grandes produtores (...) e pagar os impostos e outras despesas e faliram, tendo de vender suas terras e escolher entre a miséria, o trabalho incessante e mal pago nas fábricas ou a velha conhecida, a emigração.¹⁴

Essa política económica repercutiu e **atingiu** a vida dos municípios. No Trentino, por exemplo, alguns prefeitos, inclusive o de Vigolo Vattaro, colaboraram com os grupos que queriam emigrar e, por isso, foram acusados pelas autoridades policiais de serem recrutadores de emigrantes, pois a legislação austríaca era bem restritiva: controlava rigorosamente a emigração de cidadãos sujeitos à obrigação do serviço militar e proibia desde 1852 a instituição de agências de emigração em seus territórios, explica o sociólogo italiano Renzo Maria Grosselli que fez uma vasta pesquisa sobre os trentinos desde sua terra natal até a instalação nas colónias de Santa Catarina.¹⁵

Em 1875, ano de emigração do grupo abordado em nosso trabalho, o prefeito de Vigolo admitiu às autoridades que havia acompanhado seus munícipes até Verona para pagar-lhes a viagem a Le Havre de onde embarcariam com destino ao Brasil – certamente não se tratava da turma na qual estavam os Visintainer, pois não se tem nenhuma informação sobre a participação do prefeito na viagem de emigração desse grupo. Naquele ano, o município havia deliberado ajudar aqueles que desejavam emigrar, mas em troca da subvenção para viajar eles

---

¹³ BERTONHA, *Os italianos*, p. 82.

¹⁴ *Ibid.*, p.84.

¹⁵ GROSSELLI, *Vencer ou morrer*.

eram obrigados a renunciar às *sortes municipais* (subvenção anual para uso doméstico de cada família conforme previa a lei).¹⁶

A **estratégia**¹⁷ política do prefeito de Vigolo Vattaro e de outros prefeitos, conforme Grosselli, pode ser explicada em função da crescente pobreza do país e da consequente crise das finanças municipais e aumento progressivo de pobres e indigentes. A intenção, sem dúvida, era livrar o município de um ônus insustentável. Mas o sociólogo vê essa ação como um ganho para os emigrantes. Ele afirma que esses prefeitos acabaram prestando um serviço aos emigrantes que, muitas vezes, nunca tinham saído do lugar em que nasceram, não sabiam falar o italiano oficial e comunicavam-se apenas com o dialeto trentino, não entendiam de documentos.

Neste sentido, os Prefeitos foram, junto com algumas estruturas internas do mundo católico, os únicos representantes da comunidade trentina que estiveram do lado dos emigrantes num momento trágico e difícil como foi o da emigração definitiva (ou suposta como tal) para a América.¹⁸

1.1. A família Visintainer

Em meio a esses contextos internacionais e regionais, a situação socioeconômica da família Visintainer é ilustrativa e similar à vivência de outras famílias de sua região. Em geral, eles viviam os dissabores de uma vida pobre e sofrida. Habitavam uma casa na Via Marzola, possuíam também um pequeno campo, mas não conseguiam extrair dele nem o suficiente para sobreviver, pois o progenitor da família, Antonio Napoleone Visintainer, “muitas vezes, era obrigado a afastar-se de Vigolo Vattaro em busca de trabalho, que lhe permitisse o sustento da mulher e dos filhos”, como relata a biografia oficial de madre Paulina.¹⁹

---

¹⁶ A deliberação municipal está registrada nas Atas de 22 de agosto e de 8 de setembro da chancelaria municipal (1867-1889) de Vigolo Vattaro (VV.AA., *Vigolo Vattaro*, p.26-27).

¹⁷ Todas as vezes que utilizamos a palavra *estratégia* adotamos a acepção certeausiana: trata-se de um *cálculo* ou manipulação das *relações de forças* advindas de um *sujeito de querer e poder*. De um *lugar próprio* (de poder), a estratégia serve de base a uma gestão das relações com a exterioridade ou com aqueles que estão num outro lugar (*não lugar*). Cf. CERTEAU, *A invenção do cotidiano*, v.1, p.91-97.

¹⁸ GROSSELLI, *Vencer ou morrer*, p.197.

¹⁹ A “Biografia Documentada” ou **biografia oficial** no nosso entender será largamente utilizada em nosso estudo em razão de sua consistência e também porque faz algumas revisões relevantes dos relatos das crônicas, especialmente, de madre Dorotéia, com base em novas pesquisas documentais. Outro motivo que fundamenta a eleição de fragmentos desta obra é o caráter analítico de algumas ocorrências e ainda sua fluência redacional. Entretanto, utilizaremos também largamente as crônicas de Dorotéia e, principalmente, as crônicas de Matilde para o período de 1875-1895, uma vez que Matilde relata a trajetória de vida de Amabile Visintainer e dela própria em alguns momentos, bem como de outras companheiras.

Figura 2: *Antiga casa dos Visintainer, atual Casa Santa Paulina em Vigolo Vattaro*
(Fonte: VIGOLO VATTARO. Disponível em:
<<http://www.italia.indettaglio.it/eng/trentinoaltoadige/vigolovattaro.html>>)

Uma de nossas cronistas, madre Dorotéia, que se dedicou à escrita da história da congregação da Imaculada com base em relatos orais de freiras imigrantes e da própria Amabile Lucia Visintainer (madre Paulina), conta com mais detalhes o dia a dia dos Visintainer naquele tempo:

Napoleone era pedreiro; mas como nem sempre achava trabalho na pequena aldeia de Vigolo, via-se muitas vezes obrigado a procurá-lo em lugares longínquos, passando assim longos meses sem gozar da companhia da esposa e de seus amados filhinhos. Como era muito dedicado à família, procurava todos os meios de aliviar a pena da separação com frequente correspondência.

Anna, por sua parte, fazia o melhor como mãe de família e dona de casa. Multiplicava-se para atender aos trabalhos da casa e cultivar o pequeno campo [que a família possuía], para que o dinheiro bastasse não apenas para as necessidades mais urgentes, mas permitisse uma margem

de sobra. Nos longos invernos, Anna passava muitas horas fiando e tecendo e fazendo tecido de linho e de algodão para fornecer o vestuário à família.²⁰

Ao todo, Napoleone e Anna tiveram 14 filhos: nove nascidos em Vigolo Vattaro e cinco no Brasil. Em Vigolo Vattaro faleceram quatro filhos: Lucia Maria nasceu em 1869 e morreu logo; Emmanuele nasceu em 1872 e morreu em 1874, aos dois anos de idade; os gêmeos Primo Alessandro e Secondo Giovanni nasceram em 1874, sendo que Alessandro morreu no mesmo ano e Giovanni em 1876. E no Brasil houve um natimorto.²¹

Com efeito, a árvore genealógica dos Visintainer marcada por mortes de recém-nascidos e crianças evidencia a má qualidade de vida, a falta de assistência médica e de recursos materiais, a culinária muito restrita – consumiam diariamente polenta, cereais, hortaliças e algum derivado do leite, raramente comiam peixe ou carne; bebiam água a que se misturava um pouco vinho. Como diz Grosselli:

O ambiente camponês era principalmente identificável com dois adjetivos: pobre e malsão. As vilas eram formadas de casas construídas umas ao lado das outras, com falta de luz e de arejamento suficiente. Os cuidados higiênicos não eram um hábito em voga na época e as ruas eram muitas vezes invadidas pelas imundícies.²²

Por causa de suas dificuldades econômicas, em 1873/74, a família Visintainer colocou sua filha Amabile, de apenas 8 anos de idade, para trabalhar em uma fábrica de tecidos. “Sem forças e sem experiência, não podia ser ocupada senão na escolha e divisão dos casulos bons, daqueles manchados ou imperfeitos”, relata a “escrevente” ou biógrafa, irmã Célia B. Cadorin. Conta também que a menina ia todos os dias para o trabalho e levava uma merenda que sua mãe lhe preparava. Mas com o passar dos dias, a mãe notou que Amabile estava sempre mais magra e pálida; “colocada à prova, confessou envergonhada e arrependida que não tinha nunca provado a merenda que levava consigo, mas sempre a tinha dado às companheiras mais necessitadas que ela”, explica a mesma biógrafa.

Salientamos que esse substrato, enquanto relato oriundo de documentos religiosos, parece carregado na composição exaltatória da menina que um dia se tornaria santa. Mas, como sugere Ginzburg, é uma fonte importante e que se justifica porque nela transparece a

---

²⁰ MADRE DOROTÉIA. *História da Congregação das Irmãs da Imaculada Conceição: 1865-1921*. São Paulo: s.d., p.26 e 29. Manuscrito. Nesta e noutras transcrições de crônicas e de escritos antigos, para preservar a grafia dos documentos da época não se atualizou a ortografia e nem os nomes próprios de pessoas e lugares, os quais estão grafados modernamente em documentação mais recente e no corpo de nosso texto. Cumpre dizer que o segundo parágrafo foi extraído de: CONGREGAÇÃO, *Madre Paulina*, p.26.

²¹ CADORIN, Célia B. *Ser para os outros: perfil biográfico de Madre Paulina do Coração Agonizante de Jesus (Amabile Visintainer) 1865-1942*. São Paulo: Loyola, 2001, p.15.

²² GROSSELLI, *Vencer ou morrer*, p.67.

camada social da época.²³ Assim, vemos a situação de pobreza a qual estava submetida a pequena Amabile e suas colegas de trabalho, inclusive, mostram a necessidade de utilizar o trabalho infantil para o sustento das famílias.

Em suma, os contextos socioeconômicos e políticos externos e regionais, que assolaram a região de Trento e ressoaram em Vigolo Vattaro, atingiram as famílias e muitos, como os Visintainer, buscaram solução por meio da emigração. Por esta razão, 130 pessoas deixaram Vigolo Vattaro em 1875, o que representava mais de 10% da população da aldeia que girava em torno de mil habitantes. Pelo menos é o que registra a ata paroquial da época que documenta a saída dos Visintainer e de muitas outras famílias.

No Arquivo Paroquial de Vigolo Vattaro (APVV) se conserva um documento, estragado pelo tempo, que contém o elenco dos primeiros emigrantes de Vigolo Vatarro.

O documento consta de quatro páginas (34x23) e relaciona três grupos de emigrantes:

1º grupo de 15 pessoas, na data “25 de agosto de 1875”

2º grupo de 6 pessoas, na data “10 de setembro de 1875”

3º grupo de 109 pessoas, na data “25 de setembro de 1875”.

De cada emigrante estão anotados os dados: data de nascimento e país.

O documento é anônimo, mas comparando a grafia se pode afirmar sem medo de errar, que o redator foi o P. Luigi Stenghel, Vice-pároco em 1860 e Pároco de 1861 a 1889, em Vigolo Vattaro.

Os membros da família de Napoleone Visintainer estão elencados no 3º grupo, na segunda página, com os números 45 a 51.²⁴

Os Visintainer inauguraram a emigração de sua família para o Brasil. Partiram com os seguintes membros: Antonio Napoleone Visintainer, sua esposa Anna Domenica Pianezzer e cinco filhos – Ernesto Giovanni, Amabile Lucia, Domenica Teresa, Luigi Napoleone e Giuseppina. E ainda o casal de avós, pais de Anna, Giovanni Battista Pianezzer e Domenica Lucia Zamboni. Outros membros dos Visintainer e dos Pianezzer devem ter emigrado posteriormente, pois na lista genealógica dessas famílias consta que alguns faleceram no Brasil.²⁵ Como se nota, trata-se de uma emigração com membros de três gerações – avós, pais e filhos –, indicando a intenção de partir para refazer a vida, sem olhar para trás e sem pensar em retornar.

O possível imaginário dos emigrantes em geral, que certamente contempla os Visintainer, é analisado por Sérgio Buarque de Holanda em seu prefácio à obra de Davatz.

A aptidão para emigrar envolve, sem dúvida, (...) uma capacidade de idealizar em excesso a terra procurada, ‘terra prometida’, criando imagens falsas e ilusórias. Certa dose de fantasia e credulidade, por pequena que seja, certo definhamento do senso de crítica, existiu sempre à origem de todas as migrações em grande escala.

---

²³ GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p.20.

²⁴ CONGREGAÇÃO, *Madre Paulina*, p.42-43.

²⁵ *Ibid.*, p.21-27.

(...) a emigração aparece em grande parte, mas não exclusivamente, pela expectativa de melhores condições econômicas. Se o traço que domina o indivíduo é o desejo de vantagens econômicas – vantagens essas que um país estrangeiro poderá talvez oferecer mais facilmente do que sua terra de origem – então ele emigrará, a menos que aquele desejo seja corrigido por influências contrárias.²⁶

Diante do contexto cotidiano, da situação socioeconômica e política da Província de Trento e do desejo de melhorar de vida, não é de se admirar que a família Visintainer e muitas outras tenham aderido às propagandas dos agentes de emigração ou de navegação que perambulavam por toda a região trentina à revelia do controle austríaco que, a partir de 1874, assistia à proliferação de recrutadores em seus territórios. De fato, a publicidade do projeto de colonização do sul do Brasil, Argentina e Venezuela foi outro fator que acelerou o processo imigratório dos trentinos, pois os agentes prometiam amplos campos, dispensa do serviço militar para os mais jovens e outros benefícios que criavam a ideia de que eles poderiam reconstruir sua sociedade em terra virgem e desabitada, sem nobres nem patrões. Além disso, ofereciam diversos hectares de terra pagáveis em um longo período mediante prestações de serviço. Enfim, a América era descrita como um perfeito Éden, um paraíso no Novo Mundo.²⁷

Vale ressaltar que o processo de propaganda e recrutamento de emigrantes foi semelhante em toda a Europa conforme atesta a vasta literatura sobre o tema, desde as obras mais clássicas até aquelas que analisam experiência particular de uma família, grupo ou região. Vejamos alguns casos.

Na introdução de seu relato, publicado como *Memórias de um colono no Brasil*, o suíço Davatz diz que a emigração tornou-se um problema vital para as populações pobres dos países europeus. De um lado, tudo atraía: lindas descrições, relatos atraentes dos países, *quadros pintados de modo parcial e inexato*, em que a realidade era *por vezes deliberadamente falseada*, cartas ou informes sedutores de amigos ou parentes, folhetos de propaganda eficazes, sem contar os agentes de emigração que estavam *mais empenhados em recheiar os próprios bolsos do que em suavizar a existência do pobre*. Assim, a emigração tornou-se uma febre e, por causa dessa ânsia de emigrar a fim de chegar à *terra prometida*, os povos europeus não escutavam as advertências e depois se arrependiam da decisão tomada, mas não podiam voltar atrás, lamenta Davatz.²⁸

No município de Zero Branco, região do Vêneto próxima dos Visintainer, no final de década de 1880 intensificou-se a propaganda emigracionista. O país vislumbrado era o Brasil, cujo imperador pagava a viagem, oferecia terras no Sul para trabalhar ou engajamento nas

²⁶ DAVATZ, *Memórias de um colono no Brasil*, p.19-20.

²⁷ VV.AA., *Vigolo Vattaro*.

²⁸ DAVATZ, *op. cit.*, p.47-48.

fazendas de café de São Paulo. É o que divulgavam os agentes de navegação nas reuniões com a comunidade para recrutar famílias. Numa dessas reuniões, para se ter um exemplo, Martinho da Silva Prado²⁹ participou representando o governo da Província de São Paulo e articulou a emigração dos vênnetos. Conforme Bortolozzo, o povo saiu eufórico da reunião, animado para partir em direção à *terra prometida* e sem perceber que, na verdade, haviam sido escolhidos pelo governo brasileiro que aproveitou de sua situação caótica, pois sabia que eles eram cidadãos trabalhadores, de boa índole e experientes no uso do solo.

No Trentino em geral, os agentes de companhias navais mandavam cartas aos municípios incentivando a emigrar por meio de uma proposta muito conveniente: cada emigrante tinha direito de transportar 100 kg de bagagem, parte da viagem era paga pela companhia, o emigrante tinha direito de alojamento enquanto aguardava o dia da partida do navio, as viagens eram gratuitas para os lactantes e para um componente de cada família.³⁰

Em toda a Itália, conforme constatou Emilio Franzina, pioneiro no estudo das cartas de emigrantes italianos que se estabeleceram na *Mérica*, o processo de emigração foi favorecido ou dificultado pela correspondência entre a população. Franzina aponta a função que as correspondências americanas exerceram na multiplicação ou na recusa do êxodo, funcionando como fator de atração ou repulsão. Disso sabiam os parlamentares e agentes de emigração oficiais:

‘(...) os Governos não têm influência sobre as correntes emigratórias, porque a experiência mostra [que] o mais forte agente da emigração é o selo, é a carta, que chega da América do Norte e do Sul, aquelas que os nossos emigrantes acreditam. (...) Os nossos camponeses, no domingo, quando saem da igreja nas vilas, especialmente da Itália meridional (eu vi esta cena característica) se aglomeram em torno ao companheiro, que recebeu uma carta da América, e a lêem como o Evangelho. E se esta carta diz: não venham, porque aqui se está mal, não há ação governamental que possa mandar uma corrente emigratória naquele país. Se, ao contrário, a carta diz: venham, porque aqui se ganha bem, não há proibição nem decreto *Prinetti* que possa impedir a emigração neste país.’³¹

As cartas camponesas, salienta Franzina,

oferecem contemporaneamente a ideia de convocação, a prova do fato que a emigração foi o fruto de um processo de expulsão amadurecido no final do século [XIX] e tornado na Itália função permanente de um certo modelo de desenvolvimento capitalista. Ao mesmo tempo as correspondências americanas, de fato, assim extraordinariamente densas e *intersecate*, ajudam não poucas vezes a compreender as razões e as características de alguns deslocamentos

---

²⁹ Martinho da Silva Prado (1843-1906) trabalhou para trazer vênnetos às fazendas paulistas de 1886 a 1890. Esteve várias vezes em Vêneto e aprendeu o dialeto do povo. Publicava anúncio em vários jornais italianos convidando os interessados a emigrar e oferecendo viagem gratuita. Fundou a Cia Prado Chaves Exportadora que tratava do plantio e exportação do café. A exemplo de outros cafeicultores, residia em São Paulo – sua chácara ocupava terras dos bairros de Bela Vista, Vila Buarque e Consolação. Cf. BORTOLOZZO, *As vítimas do reino da Itália*, p.31-32; 38; 61-62.

³⁰ VV.AA., *Vigolo Vattaro*, p.27-28.

³¹ FRANZINA, Emilio. *Mérica! Mérica! Emigrazione e colonizzazione nelle lettere dei contadini veneti in America Latina: 1876-1902*. Milano: Giangiacomo Feltrinelli Editore, 1979, p.67.

internos ao subcontinente de chegada, especialmente Brasil e Argentina ou entre uma e outra região deles.³²

Apesar de as cartas representarem um forte agente de emigração, devemos considerar a existência de um **trabalho planejado** por empresários e companhias que contratavam agentes para atuarem na divulgação, convencimento e recrutamento do povo.³³ Por sua vez, esses empresários e contratantes estavam prestando serviço aos governos interessados na mão de obra estrangeira, sinal de que havia um interesse político e econômico por parte dos países que desejavam receber os europeus para colonizar suas terras ou trabalhar na lavoura. Trata-se, então, de uma verdadeira **rede de caça ao emigrante**, parafraseando Grosselli,³⁴ que encontrou campo aberto nas regiões onde assolava pobreza e fome, de um lado, resistência e ânsia de progredir, de outro. Para além da *caça*, conforme a acepção de Zuleika Alvim e nela se inclui os Visintainer, deixar a Itália representava resistir às duras condições de vida, recusar viver sob a exploração, opor-se à pobreza.³⁵ Nesse sentido, com Certeau dizemos: os emigrantes transformaram o *acontecimento* – **emigração** – em **ocasião de prosperar** e reinventar sua vida.³⁶ É o que se vê no itinerário dos Visintainer que deixaram a pequena Vigolo em busca de um futuro melhor.

1.2. De Vigolo Vattaro à Colônia Brusque

Para empreender tamanha façanha, Visintainer e vigolanos dirigiram-se a Trento, trilharam quilômetros pela ferrovia até chegar à França e depois atravessaram o Atlântico. O projeto só foi possível porque eles aderiram ao contrato do comentador Joaquim Caetano

---

³² FRANZINA, *Mérica! Mérica!*, p.68.

³³ A família Visintainer foi recrutada pela Companhia Caetano Pinto que tinha sua sede operativa (a maior delas) em Gênova (noroeste da Itália). De lá partiam os agentes de emigração que percorriam toda a região de Trento com a função de convencer as famílias a emigrar. A tarefa posterior deles era liquidar, por meio da especulação, o parco patrimônio das famílias que aderissem ao contrato. Cf. TRENTINI nel Mondo: la storia leggendaria dei trentini in Brasile (1875-1975). Trento: 1975; GROSSELLI, *Vencer ou morrer*, p.169-199.

³⁴ GROSSELLI, *op. cit.*, p.103.

³⁵ Alvim recuperou os passos dos imigrantes italianos que chegaram a São Paulo nos anos 1870-1920 a fim de recompor suas feições, as marcas da opressão a qual foram submetidos e, apesar disso, sua coragem. Com outras palavras, debruçou-se sobre os dois momentos da história do imigrante, antes e depois de emigrar, ligando a história social à econômica, e constatou que *manifestações clássicas do proletariado organizado realmente não existiram*, mas os italianos fizeram oposição constante à pobreza e à exploração desde a Itália e resistiram às más condições de vida em terras paulistas. Cf. ALVIM, Zuleika M.F. *Brava gente! Os italianos em São Paulo: 1870-1920*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

³⁶ Diz Certeau que a tática *não dispõe de base para capitalizar seus proveitos, preparar suas expansões e assegurar uma independência em face das circunstâncias*. Justamente pelo fato de estar num *não lugar*, a tática *depende do tempo*. Por esta razão, ela *joga com os acontecimentos* a fim de transformá-los em “*ocasiões*”. É assim que *o fraco deve tirar partido de forças que lhe são estranhas* (Certeau, *A invenção do cotidiano*, v.1, p.45-46).

Pinto Júnior,³⁷ autorizado pelo decreto imperial nº 5.663, de 17 de junho de 1874.³⁸ Dada a importância desse contrato e sua implicação na vida dos Visintainer, é preciso situá-lo no contexto da política de imigração brasileira e analisar seu processo de execução.

O contrato Caetano Pinto, como é chamado pelos estudiosos, é avaliado pelo historiador catarinense Walter Piazza talvez como *o maior contrato havido na História do Brasil, em termos de política imigratória*. Mais: foi considerado na época, o *único meio eficaz de resolver o intrincado problema da colonização no Império*.

Efetivamente, foi o maior contrato para introdução de imigrantes, porquanto o compromisso de Caetano Pinto era o de introduzir, em dez anos cem mil imigrantes ‘agricultores, sadios, laboriosos e moralizados’³⁹ e para este contrato o imigrante chegava ao Brasil sem dívidas e sem haver despendido nada com a passagem que era paga pelo Governo Imperial e sem obrigação de se estabelecer em determinado ponto do território brasileiro e, portanto, tinha liberdade de escolha, dando-lhes como propriedade um lote de terras, com condições de pagamento a prazo.⁴⁰

De fato, o contrato Caetano Pinto representou um grande **avanço** considerando os progressos e reveses da política de imigração brasileira que desde a década de 1840, quando o jovem Pedro II assumiu o Império, estava cercada de tendências que interferiam em sua elaboração e execução. Uma rápida incursão nesses processos faz-se necessária para situar melhor este contrato no quadro político do projeto de imigração que se desenvolveu no Brasil.

Para começar, podemos dizer que uma das tendências era a da oligarquia rural que defendia a vinda de imigrantes para substituir a mão de obra negra, que se tornava cada vez mais cara e escassa, justamente no momento em que o café despontava como principal produto e impunha-se como grande lavoura voltada para a exportação, especialmente, nos estados de São Paulo e Minas Gerais. Como examina Bosi,⁴¹ o que parecia, à primeira vista, *antiescravidão*, era, *a rigor*, *imigrantismo*. Pelo menos é o que davam a entender os fazendeiros de linha conservadora e também os liberais agroexportadores dos anos 1822-1860 – liberais históricos ou da primeira geração – que apoiavam a promulgação de leis fundiárias em seu favor, tal como a Lei Geral de Terras n. 601 de 1850 que lhes permitiu *adquirir novas*

---

³⁷ Do comendador e contratante de emigrantes europeus, temos poucas informações. Segundo o historiador Piazza, que se fundamentou em noticiários franceses, Caetano Pinto residia em Paris e de lá administrava sua organização que agia especialmente no Norte da Itália. O empresário movimentava grande contingente de população e arrecadava grandes somas em dinheiro (PIAZZA, Walter F. *Santa Catarina: sua história*. Florianópolis: UFSC/Lunardelli, 1983).

³⁸ PIAZZA, Walter F. *A colonização de Santa Catarina*. Obra premiada pelo Banco Regional de Desenvolvimento do Extremo Sul no concurso regional de história. Florianópolis, 1982, p.159-161.

³⁹ Nunca menores de dois anos, nem maiores de 45, salvo se fossem chefes de família. Desses imigrantes, 20% poderiam ter outras profissões. Cf. CONGREGAÇÃO, *Madre Paulina*, p.40.

⁴⁰ PIAZZA, *Santa Catarina*, p.369.

⁴¹ BOSI, Alfredo. A escravidão entre dois liberalismos. In: *A dialética da colonização*. 4ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p.224.

terras em regime de livre concorrência. Também subjacente a essa atitude imigrantista, a ideia de que a entrada de europeus no país representava uma possibilidade de promover o branqueamento da raça, perspectiva que se alongou até o Brasil republicano.⁴² Nos anos 1860 em diante, ideias mais progressistas começaram a circular entre os liberais mais radicais – da segunda geração – e outros segmentos da sociedade, dando acento para o trabalho livre/assalariado e gradual emancipação dos escravos. Nessa fase, o projeto imigrantista ainda não estava amadurecido, mas era idealizado frente à possível escassez de mão de obra. Com o tempo, o projeto ganharia expressão com as leis que favoreceriam a imigração e com o advento da abolição e da proclamação da República.⁴³

Outra tendência já assinalada, inclusive, abraçada pelo contrato Caetano Pinto e usufruída pela família Visintainer, era a de promover a imigração europeia para colonizar o Sul do Brasil por meio da organização de pequenas propriedades. Esta perspectiva era defendida, principalmente, pelo governo imperial que almejava à defesa e ocupação dos territórios, especialmente aqueles situados nas fronteiras da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul (hoje, Estado do Rio Grande do Sul).

Deste modo, podemos afirmar que houve basicamente duas tendências, duas realidades ou **dois modelos** de colonização: a de São Paulo, via organização de colônias nas fazendas de café dos grandes proprietários e a do Sul, via organização de pequenas propriedades. Essa distinção aparece bem nítida no estudo de Lúcio Kreutz que descreve o contexto de imigração alemã no Rio Grande do Sul para analisar o *fenômeno* de surgimento do *professor paroquial* nas *comunidades rurais teuto-brasileiras* (alemães-brasileiras) de linha católica. Assevera o autor que *a colonização do Sul* viabilizada pelas pequenas propriedades *se diferenciou essencialmente* da de São Paulo, que foi *promovida como suprimento de mão de obra nas grandes lavouras cafeeiras*.⁴⁴

Em síntese, tanto a tendência de empregar os imigrantes no trabalho da grande lavoura, caso de São Paulo, como a de aproveitá-los para colonizar o interior de um país grande como o Brasil, caso do Sul, suscitaram iniciativas particulares e políticas. Das iniciativas particulares para o caso de São Paulo, chama atenção a do senador Nicolau Vergueiro que foi pioneiro na organização de contratos de parceria com os imigrantes, modelo inaugurado na fazenda Ibicaba (SP), em 1847, que se tornou muito conhecida pelo sistema de opressão e pela resistência de colonos, como aparecem no relato citado de Davatz,

---

⁴² DREHER, Martin N. Protestantismo de Imigração no Brasil. In: *Imigrações e história da igreja no Brasil*. Aparecida: Santuário, 1993.

⁴³ BOSI, A escravidão entre dois liberalismos, p.194-245.

⁴⁴ KREUTZ, Lúcio. *Professor paroquial: magistério e imigração alemã*. Pelotas: Seiva, 2004, p.75-85.

cujos clamores chegaram até suas pátrias e deixou o Brasil mal visto por toda a Europa. Apesar disso, o modelo Vergueiro, ainda que talvez menos severo, se expandiu para vários lugares.⁴⁵ Das iniciativas particulares para o caso do Sul, a de Caetano Pinto é ímpar e, por esta razão, está sendo analisada com mais vagar neste tópico.

Quanto às iniciativas políticas, segundo Piazza, o governo imperial empreendeu uma atitude normatizadora em relação à colonização a partir da Lei de Terras que determinava a medição, demarcação e utilização das terras devolutas para colonização.⁴⁶ Concomitantemente, aceitava a oferta de companhias, sociedades ou empreendedores particulares, nacionais ou estrangeiros, de trazer imigrantes para povoar as terras brasileiras. É nesse contexto que Nicolau Vergueiro e outros fazendeiros foram beneficiados, bem como Caetano Pinto e outros empresários. Assim, o governo realizou vários contratos com empreendedores para introdução de imigrantes, determinou pactos e condições, com ou sem a obrigação de fundar colônias, pois os imigrantes também podiam ser destinados às grandes fazendas. Dentro dessa política, de 1850 a 1875, foram firmados 25 contratos, entre os quais o de Caetano Pinto que recebeu enormes extensões de terras no sul do país, com a condição de introduzir no Brasil, exceto na Província do Rio Grande do Sul, cem mil europeus ao longo de dez anos: italianos do norte, alemães, austríacos, suíços, bascos, belgas, suecos, dinamarqueses e franceses. A exclusão da província gaúcha se deve ao fato de Caetano Pinto ter estipulado um contrato análogo, em sociedade com outros empresários, de imigração de vinte mil europeus para lá.

Em geral, as promessas de vantagens do contrato Caetano Pinto pareciam irresistíveis aos olhos dos Visintainer e de outros emigrantes:

VI

Nem o Governo nem o empresário poderá haver dos imigrantes, a título algum, as quantias despendidas com subsídios, socorros, transportes e alojamento dos mesmos imigrantes.

VII

O Governo concederá gratuitamente aos imigrantes hospedagem e alimentação durante os primeiros oito dias de sua chegada, e transporte até as colônias do Estado a que se destinarem.

---

⁴⁵ O **sistema Vergueiro** é criticado em análises como a dos autores: DE BONI, Luís; COSTA, Rovílio. *Os italianos do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre/Caxias do Sul: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/Universidade de Caxias do Sul, 1979, p. 31-38. Mas o sistema serviu de base para implantação de colônias em outras fazendas paulistas. Cf. ALVIM, *Brava gente!* LEME, Maria Luísa de Almeida. *Dio, che brut estudá...: um estudo linguístico da comunidade tirol-trentina da cidade de Piracicaba*. Campinas: UNICAMP, 2001. BORTOLOZZO, *As vítimas do reino da Itália*.

⁴⁶ Seriam desdobramentos efetuados a partir da Lei de Terras: em 1854, o Decreto n. 1.318 criou a Repartição Geral das Terras Públicas; em 1858, o de n. 2.168 aprovou o regulamento para o transporte de imigrantes; em 1864, o de n. 3.254 criou o cargo de agentes de imigração; em **1867**, o Decreto n. 3.784 aprovou o regulamento para as Colônias do Estado, estabelecendo as condições de fundação, distribuição de terras, condições de propriedades e administração das colônias, recepção e estabelecimento dos colonos; em fevereiro de 1879, o Decreto n. 619 organizou a Inspetoria Geral de Terras e Colonização, instituindo a hospedaria dos imigrantes e o escritório de locação de serviços. Mas em dezembro do mesmo ano o Decreto n. 7.570 revogou o Decreto das Colônias do Estado devido à insuficiência de verbas. Cf. PIAZZA, *A colonização de Santa Catarina*, p.107-143.

VIII

Igualmente garantirá aos imigrantes que se queiram estabelecer nas colônias do Estado a plena propriedade de um lote de terras, (...) e obrigar-se-á além disso a não elevar o preço das terras de suas colônias, sem avisar o empresário com doze meses de antecedência.

IX

Os imigrantes terão plena e completa liberdade de se estabelecerem como agricultores nas colônias ou em terras do Estado, que escolherem para sua residência, em colônias ou terras das províncias, ou particulares; assim como de se empregarem nas cidades, vilas ou povoações.

XI

O Governo designará com precisa antecedência, as Províncias, onde já tem ou vier formar colônias, a fim de que os imigrantes conheçam desde a Europa os pontos onde poderão estabelecer-se.⁴⁷

Como era de se esperar, a aplicação prática das cláusulas do contrato Caetano Pinto não foi nada fácil uma vez que vários entraves surgiram no decorrer de sua execução. Vejamos alguns, em especial, os que envolvem ou estão relacionados à família Visintainer desde sua saída de Vigolo Vattaro no dia 25 de setembro de 1875.

A princípio, parece que tudo transcorreu conforme os combinados e a expectativa dos recrutados. Mas será que a memória de todo o itinerário percorrido foi resgatada pelas fontes consultadas – crônicas de Matilde, primeira cronista da congregação da Imaculada, emigrante de Aldeno, mesma região dos Visintainer; crônicas de Dorotéia, segunda cronista que reescreveu a história narrada por Matilde e a ampliou com depoimentos. Imaginamos que não, pois os escritos biográficos de Paulina, que fizeram uma revisão das crônicas, dizem apenas que: “Concluídas as práticas legais, dirigiram-se para Le Havre, porto norte-ocidental da França. Esperaram um mês antes do embarque na nave ‘*San Martino*’ que os transportou até ao porto de Itajaí, na Província de Santa Catarina, ao sul do Brasil.”

Mas é possível imaginar os primeiros passos do grupo integrado pelos Visintainer com base na análise de Grosselli para os trentinos em geral: saindo de Vigolo Vattaro, teriam partido em direção à estação ferroviária de Trento para viajar talvez até Verona a fim de juntar-se às outras comitivas, depois continuar viajando de trem com destino a Modena. De lá partiram para Paris e embarcaram no porto de Le Havre.

Também não temos notícia do que aconteceu com os Visintainer em Paris, mas a literatura aponta uma série de problemas vivenciados nesses lugares de espera de embarque para a América. Vejam-se duas experiências que mostram como se desenvolvia a viagem até o porto de embarque e como era a parada nesse porto.

A primeira é de Francesco Sartori em Marselha, distante 780 km de Paris. De lá ele enviou uma carta para sua esposa e filhos, em 18/11/1877.⁴⁸ Relata que ficou junto com outros viajantes aproximadamente 14 dias naquela cidade, provavelmente, abrigado num

⁴⁷ CONGREGAÇÃO, *Madre Paulina*, p.40-41.

⁴⁸ FRANZINA, *Mérica! Mérica!*, p.86-88.

navio. A certa altura, já eram cerca de 300 pessoas quando chegou uma expedição de Genova com mais 300 pessoas para embarcar no mesmo navio no qual só cabiam 350 – era um navio para levar mercadorias, e não passageiros. Havia aglomeração de pessoas até para dormir, formando a imagem de uma colmeia. Nesse ínterim, um menino de 5 anos adoeceu e faleceu; mães com filhos nos braços lamentavam-se e queriam lançar-se na água dizendo que se partissem morreriam todos antes de chegar a América, visto o que estava acontecendo ali. Eis o cardápio deles: de manhã, o café era uma água fervida sem gosto, o pão era duro como ferro e sem manteiga. Ao meio dia, um pouco de sopa de batata com pouca massa, em suma, uma água cozida com um pouco de toucinho, sem gosto. À noite, um pouco de caldo de bacalhau com batata, mas não havia nem meia noz de bacalhau, conta Sartori que acabou ganhando um pedaço de pão, comprado na cidade, de um companheiro e assim pode alimentar-se melhor. Em meio a essa situação precária em todos os sentidos, havia ainda a ameaça de viajar num navio de vela e não a vapor, mais rápido e mais cômodo, conforme previa o contrato de emigração. Frente a isso, relata Sartori, 103 chefes de família foram até o comissário de emigração e cônsul reclamar e dizer que eles queriam navio a vapor ou o dinheiro de volta. Por toda essa situação, Sartori maldisse sua decisão de emigrar; pois sentia-se *prisioneiro de mercadores de carne humana*.

A segunda experiência é dos emigrantes de Zero Branco, região de Vêneto, a mesma dos Visintainer. As cenas do procedimento de embarque ficaram gravadas na memória deles: às cinco horas da manhã quase 200 pessoas que desejavam emigrar já estavam na praça da igreja com malas e sacos de pano com seus pertences, na companhia de alguns agentes de emigração. Depois se dirigiram à Gênova de trem. A cada parada novos retirantes juntavam-se. Chegando à Gênova eram distribuídos em várias pensões pelos agentes. Passados dois ou três dias, os agentes sumiam e eles eram expulsos da pensão. Os mais espertos iam procurar informações junto à Companhia de Navegação onde eram instruídos a apresentar-se com toda sua família no prédio do governo a fim de solicitar a emissão de passaportes. Mas muitos ficavam no pátio do cais do porto, ao relento e sem alimentação, e também sem comprovante de abono das passagens, o que lhes impossibilitava o embarque. Contudo, os emigrantes de Zero Branco e outras seiscentas pessoas que estavam em Gênova, contaram com a ajuda de Martinho da Silva Prado – aquele que recrutava pessoal do Vêneto para as fazendas de café de São Paulo. Prado mandou distribuir pão e leite, pagou os bilhetes da viagem e prometeu-lhes que não passariam mais fome. O que inferimos é que os emigrantes de Zero Branco, assim

como muitos outros, conheceram os logros dos agentes de emigração. Casos como esse eram recorrentes nas regiões de embarcação dos camponeses trentinos, afirma Grosselli.⁴⁹

É provável que a comitiva na qual estavam os Visintainer teve um destino um pouco melhor a começar pelo local do embarque, o porto de Le Havre, já que a legislação francesa previa assistência médica e remédios a bordo dos navios. Além disso, pelo que pesquisou Grosselli nas crônicas e jornais italianos da época, a organização montada por Caetano Pinto tinha um *bom funcionamento* se comparada às outras companhias que eram alvo de constantes críticas e denúncias.

Ademais, quicá por um ato de **patriotismo** ou **pragmatismo**, segundo Piazza, Caetano Pinto financiava a viagem desde o Havre até o Império – para os tirolezes e italianos do Norte custeava a passagem ferroviária desde a fronteira francesa até o local de embarque – apesar de o *espírito do contrato* não ser de tomar para si ‘*a obrigação de dar transporte grátis aos emigrantes*’, escreve Caetano Pinto ao ministro da Agricultura, Tomás José Coelho de Almeida, em 19 de novembro de 1875. Por outro lado, Caetano Pinto também não queria ressarcimento das despesas conforme estaria interpretando o governo brasileiro e, por esta razão, esclarece: ‘*se isso tenho feito, tem sido espontaneamente, por encarar esta questão largamente, como o interesse que nosso país exige.*’ Quer dizer: o governo temia ter mais gastos, porém, o contratante não estava exigindo nenhum reembolso; em outra correspondência Caetano Pinto salienta a necessidade de regularização dos pagamentos, certamente atrasados, sinal de que o governo não estava cumprindo sua parte no contrato.⁵⁰

Do ponto de vista dos emigrantes, as opiniões variam sobre a organização da viagem da Companhia Caetano Pinto. Uma carta de uma mulher de Calliano, Adami Amalia, que estava no porto de Lavre em setembro de 1875, na mesma época dos Visintainer, retrata a viagem até o porto de embarque para a *Mérica* organizada pelos agentes da companhia.

‘(...) esta manhã chegamos ao porto e com a ajuda de Deus bastante sadios e tivemos uma viagem feliz até aqui e amanhã às 8 horas se embarcaremos (...). Digo-lhes que tivemos sorte tendo junto o Senhor Pacifico (Rella, ndr) que fez todo o possível (...) para poder conduzir-nos ao porto com rapidez (...)’.⁵¹

Uma crônica publicada no jornal *Voce Cattolica* em novembro de 1875, escrita pelo padre Bartolomeo Tiecher, que também fazia parte da comitiva de emigrantes, narra episódios vividos em Modena e depois no porto de Havre.

‘Modena, 27 de outubro. Tendo saído da estação de Verona à noite de 24, fomos alojados menos mal na hospedaria da Chitarra a nossas expensas. Surgiram de imediato várias

⁴⁹ A experiência foi narrada por Bortolozzo em *As vítimas do reino da Itália*, p.37; 41-46. As observações de Grosselli estão em: *Vencer ou morrer*, p.223-225; 234.

⁵⁰ PIAZZA, *A colonização de Santa Catarina*, p.163-164.

⁵¹ GROSSELLI, *Vencer ou morrer*, p.224.

dificuldades por causa de nossas moedas, porque para a viagem são necessários francos em ouro ou em prata. Partimos no dia 25 de Verona em número de 700 pessoas, e talvez mais, todos trentinos, seguindo a mesma meta. No raiar do dia 26 chegamos a Modena, onde nos alojamos em várias pensões; o tratamento, por quanto as circunstâncias o podem permitir, bom. O Sr. Nardelli, nosso condutor, mostrou em tudo muita solicitude e bom coração. Nós partimos daqui hoje às 2 da tarde para Paris, onde nos precedeu o Sr. Nardelli. Nossos passaportes a ele entregues em Verona estão aqui na Agência de emigração. Muita exatidão na revisão. Pelo que me parece o perigo maior de cair nas mãos de intermediários agiotas, não é aqui mas no Tirol'. [Três dias depois, escreve o padre] 'Breve e com pressa porque às 9 horas zarparamos. À noite passada os nossos dormiram a bordo; eu no hotel da companhia a expensas dela. Ontem à noite os oficiais do navio levantaram um brinde em minha honra. Quanto ao tratamento no mar, esperamos que seja melhor do que em terra. Partindo de Modena, chegamos ao escurecer do dia seguinte em Paris. Aqui paramos até às 11 e no dia 29 às 6 e meia da manhã chegamos em Le Havre. Inconvenientes graves, nenhum; porém foi causa de queixume o não ter-nos Nardelli acompanhado até aqui e sim um outro. A dificuldade é real e grande para as crianças'.⁵²

Talvez o desafio maior da comitiva que conduzia a família Visintainer, vigolanos e outros, foi o longo tempo passado em Paris, porém nada semelhante ao que enfrentariam no mar, uma vez que a viagem marítima era desconfortável, a começar pelo precário meio de transporte que era reservado aos pobres: muitas vezes o navio era uma carcaça destinada ao transporte de cargas e não de humanos. Podemos imaginar o que significou permanecer num navio de emigração, provavelmente à vela, quase dois meses conforme aconteceu com eles, que partiram em final de outubro e só chegaram ao Brasil em dezembro de 1875.

Um padre da mesma região deles, Arcangelo Ganarini, fez trajeto semelhante, se dirigindo para a Província de Santa Catarina e estabelecendo-se na Colônia Brusque. Numa crônica publicada no jornal *Voce Cattolica*, em agosto de 1877, dá uma ideia desse tipo de viagem:

'Uma viagem tão longa, feita num navio em que os pobres emigrantes são estivados debaixo da cobertura, como sardinhas em lata, em número extraordinário, muitas vezes mal nutridos, pouco cuidados se enfermos, tratados quase sempre com pouca humanidade, é por causa disso que chegam ao Brasil extenuados e doentios (...). Estes sofrimentos, que provam especialmente os que vêm em navios à vela, trazem consigo fatais consequências para a saúde, e especialmente para os rapazes, dos quais muitíssimos morrem nos primeiros meses depois do desembarque'.⁵³

Angelo Cipriani, morador de Nova Trento entrevistado por Grosselli em 1984, conta que

'O avô voltou à Itália duas vezes para comprar tachas para sapatos [era sapateiro] e também para fazer tratamento dos olhos. A segunda viagem foi feia para ele. Estourou no navio a febre amarela. Os homens doentes eram atirados ao mar quando estavam urinando na água, de costas para o toldo'.⁵⁴

---

⁵² *Ibid.*, p.224-225.

⁵³ *Ibid.*, p.194.

⁵⁴ *Ibid.*, p.233.

Nessas viagens também ocorriam graves acidentes, a exemplo do que aconteceu com a menina Francisca Darosecki que ficou com sequelas para o resto de sua vida. Ela viajava com sua mãe da Polônia para Santa Catarina, narra nossa cronista Dorotéia, que se encarregou de registrar os dados biográficos de Francisca porque ela se tornou freira de sua congregação.

Dormindo no vapor, á proximidade de uma escada, Francisca caiu e destroncou uma coxa. Quando a criança começou a gritar, Petronilha que não se incomodava muito com a filha, accordou-se e correu vel-a; encontrou-a debaixo da escada; imediatamente chamou o medico, que, não achando nenhuma machucadura, não descobriu o caso. Mas a pequena não socegava; a mãe, de caracter enérgico, pensando ser manha, castigava-a com severidade. Depois de muitos soffrimentos, começou a levantar-se; então viram que o osso fêmur estava fora de logar.⁵⁵

Mais um exemplo de acomodação desconfortável é da família Bortolozzo que rumava para São Paulo. Composta de um casal, uma *nona* e um menino, dividiu sua cabine com mais seis pessoas de outra família. Dessa forma, tinham que revezar-se para ocupar as quatro camas da cabine ou dormir no corredor do navio. A idosa passou mal, sentiu tontura e vomitou, quadro que agravou com a alimentação servida que não contribuía com a sua recuperação – era uma mistura de arroz, farinha de milho e legumes preparada em caldeirões de cem litros. Nessa viagem houve quatro funerais, deixando mulheres viúvas e crianças órfãs.⁵⁶

Outro caso é do imigrante Paulo Rossato que, sediado no Rio Grande do Sul, parece preocupar-se com a futura viagem marítima de seus pais, provavelmente idosos. Em 1884, enviou-lhes uma carta com uma lista de coisas que deveriam trazer da Itália quando emigrassem. Entre utensílios domésticos, instrumentos de trabalho agrícola, semente e mudas, sugeriu: “tragam penas e façam dois colchões pequenos, do tamanho de um saco, porque no navio a gente precisa muito disso”, escreve Rossato.⁵⁷

Em suma, a viagem transoceânica foi uma experiência aterrorizadora para os emigrantes em geral.

A verdadeira odisséia do emigrante começava durante a viagem, cuja duração, de dois meses de veleiro na metade do século (mas, de fato, até o fim dos anos 70), é reduzida para 21-30 dias com a navegação a vapor. As descrições da travessia são sempre terríveis, mas não deformam uma realidade que, muitas vezes é mais dramática ainda. Apinhados em navios habilitados para transportar um número de passageiros inferior em até um terço, pessimamente alimentados, quando não o eram com comida deteriorada, deitados no convés inferior em beliches empilhados ou diretamente no assoalho, sujeitos a epidemias, principalmente de varíola, os emigrantes conheciam um índice de mortalidade elevado, em particular infantil. Quando não

---

⁵⁵ M. DOROTÉIA, *História da Congregação*, p.220-221.

⁵⁶ BORTOLOZZO, *As vítimas do reino da Itália*, p.49-55.

⁵⁷ BATTISTEL, Arlindo I.; COSTA, Rovílio. *Assim vivem os italianos: vida, história, cantos, comidas e estórias*. 2ª ed. Porto Alegre/Caxias do Sul: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/Universidade de Caxias do Sul, 1990, p.23.

ocorriam epidemias, ou somando-se a estas, outros fatores de que as companhias eram tanto ou até mais culpadas, faziam vítimas durante a travessia.⁵⁸

Os que resistiram chegaram ao porto de destino, provavelmente, abatidos e exaustos. No caso dos Visintainer e de seus compatriotas, contam as crônicas de Matilde e de Dorotéia que, chegando ao porto de Itajaí (SC) – desde 1865 estava autorizado a receber imigrantes e suas bagagens, em navios nacionais ou estrangeiros –, ainda a bordo, receberam uma visita consoladora do padre Giovanni Maria Cybeo que residia em Florianópolis junto com outros jesuítas italianos. Ele havia chegado ao Brasil em 1868 para fazer apostolado no colégio dos jesuítas do Desterro de Florianópolis. Mas como esse colégio fora fechado em 1870, devido a interferências políticas, Cybeo e alguns jesuítas continuaram lá pregando missões.⁵⁹

Cybeo, provavelmente, ficou sabendo da chegada dos trentinos e resolveu saudá-los e aconselhá-los a se estabelecer na Colônia Brusque⁶⁰ (SC) e escolher um povoado conhecido como Alferes, iniciado em 1874, pois era uma área favorável para o trabalho agrícola e os terrenos estavam localizados nas nascentes da torrente Alferes, no vale do rio Tijucas. Escutando o conselho do jesuíta, para lá se dirigiram as famílias trentinas, pois conforme

---

⁵⁸ TRENTO, Ângelo. *Do outro lado do Atlântico: um século de imigração italiana no Brasil*. Tradução de Mariarosaria Fabris e Luiz Eduardo de Lima Brandão. São Paulo: Nobel – Instituto Italiano di Cultura di San Paolo/Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro, 1988, p.44-45.

⁵⁹ Durante o Segundo Reinado (1840-1889), os jesuítas voltaram paulatinamente ao Brasil, instalando-se no Rio Grande do Sul em 1842 (jesuítas alemães) e em Santa Catarina em 1843 (jesuítas espanhóis). Estabeleceram-se na ilha do Desterro – hoje, Florianópolis – onde desenvolveram um *programa de evangelização e de moralização de costumes em boa parte do litoral catarinense*. Posteriormente, foram procurados pelos políticos para fundar um colégio a fim de suprir a falta de professores na província o que ocorreu em setembro de 1845 quando foi fundado o “Colégio do Desterro”, o primeiro de ensino secundário da província. Em 1847, como o Partido Conservador dominou a política na província e era contra os jesuítas, direcionou os ataques ao colégio, inclusive, retirou subvenção, inspeção escolar e contratação de professor pelo Estado. Apesar das controvérsias, o colégio progredia até que, em 1853, assolou uma epidemia de febre amarela na ilha atingindo quatro padres, o que desfalcou a equipe do colégio. Por este motivo, foram interrompidas as atividades e o colégio foi fechado em 1853/1854. Três padres e dois irmãos restantes foram removidos em 1854/1855. Em 1865, foram enviados jesuítas italianos que abriram o Collegio do Santíssimo Salvador, mas este seria extinto em 1870. Cf. DALLABRIDA, Norberto. *A fabricação escolar das elites: o Ginásio Catarinense na Primeira República*. Florianópolis: Cidade Futura, 2001, p.41; 75-76; DIAS, Thiago Cancelier. *Questão religiosa catarinense: as disputas pelo direito de instruir (1843-1864)*. Dissertação (Mestrado em História). Florianópolis: Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, 2008.

⁶⁰ O nome inicial era Colônia Itajaí, criada por decreto imperial em 1860. Sua sede ficava à margem esquerda do rio Itajaí-Mirim, 38 km distante da vila de Itajaí. Nesse ano, chegaram as primeiras famílias alemãs. Nas proximidades da Colônia Itajaí, foi criada a Colônia Príncipe Dom Pedro em 1867, também nas margens do rio Itajaí-Mirim, a 4 km do Ribeirão de Águas Claras. Seus colonizadores eram irlandeses e americanos, alguns franceses, alemães, suecos e dinamarqueses. Teve duração efêmera; os colonos foram deserdando de seus lotes. Por esta razão, em 1869, a diretoria da Colônia Príncipe Dom Pedro foi anexada à diretoria da Colônia Itajaí. A partir daí, na correspondência oficial dirigida à Colônia Itajaí foi acrescido o nome de Colônia Príncipe Dom Pedro. O nome Brusque surgiu pelo desejo popular de homenagear o presidente da Província de Santa Catarina, Francisco Carlos de Araújo Brusque. Alguns diretores nomeavam-na, apenas, Colônia Itajaí e outros, Colônia Brusque. Optou-se pela nomenclatura Colônia Brusque na mesma acepção de Santos: este título deu nome ao atual município de Brusque (SC). Cf. SANTOS, *A colonização italiana no Vale do Itajaí-Mirim*, p.14-15.

regia a 9ª cláusula do contrato Caetano Pinto, os imigrantes tinham liberdade de escolher a colônia e o lote de terra para se fixarem.

É preciso dizer que essa cláusula do contrato acarretava grandes problemas, tanto para os imigrantes quanto para a Colônia Brusque, pois gerava uma concentração maciça de italianos que atingiu seu ápice nos anos 1875-1877.⁶¹ Talvez fossem movidos pela divulgação de como era administrada a Colônia Brusque: a ajuda de custo para comprar sementes e ferramentas era entregue quando o colono ainda esperava a demarcação de lotes o que, de um lado, facilitava a permanência no alojamento, mas, de outro lado, gerava abusos por parte de alguns que às vezes gastavam todo o dinheiro com bebidas. Para evitar este tipo de problema, a aplicação da cláusula, sem dúvida,

requeria um prévio conhecimento das áreas para onde seriam canalizados os imigrantes, e suas reais capacidades de estabelecimento dentro do espaço físico. Tendo-se este conhecimento prévio, uma triagem seria o próximo passo, para que não houvesse sobrecarga de imigrantes em determinadas colônias, enquanto que em outras, por razões várias, ficassem com lotes ociosos à espera de seus ocupantes.⁶²

Mas como isso não ocorria, ao contrário, sem triagem e nem planejamento, 254 imigrantes entraram na Colônia Brusque naquele mês de dezembro de 1875 e entre eles a família Visintainer. Foram abrigados no alojamento provisório – barracões de pau a pique, construídos com barro e cobertos de palmitos como a maioria das habitações construídas na Colônia Brusque. Lá ficaram meses esperando a medição e liberação dos lotes.

O alojamento da Colônia Brusque ficou ainda mais superlotado no início de 1876 com a chegada de 328 imigrantes em fevereiro e 565 em março.⁶³ Segundo a cronista Matilde, que chegaria a Brusque em novembro de 1876, junto com sua família:

Quando os nossos paes chegaram da Europa ficaram durante três mezes no lugar chamado Brusque, ocupando-se em fazer estradas nessas terras desertas, onde até então tinham tido livre domicílio os animaes silvestres. Estes trabalhos de estradas eram pagos pelo Governo: hiam pois os chefes de famílias uma vez por mez receber o dinheiro na Colletoria.⁶⁴

---

⁶¹ Segundo Santos, é difícil afirmar com exatidão o número de imigrantes que entraram na Colônia Brusque por força do contrato Caetano Pinto, dada a inexistência de listas de entradas nos arquivos da cidade e do Estado. Mas é possível fazer um cálculo aproximado com base em relatórios, ofícios e correspondência entre engenheiros, diretores da colônia e presidente da província. Com base nesses documentos, Santos diz que oito meses após a celebração do contrato Caetano Pinto, ou seja, em fevereiro de 1875, chegaram 620 emigrantes à Colônia Brusque; 150 em maio do mesmo ano; 108 em junho, 254 em dezembro. Em 1876, quase quatro mil imigrantes estabeleceram-se lá. Em 1877, quase dez mil. Em 1878, apenas 844 imigrantes, mas não se sabe quantos foram destinados a Brusque e quantos se dirigiram a Blumenau - a queda é compreensível, pois nesse ano o governo brasileiro suspendeu provisoriamente o contrato Caetano Pinto. Cf. SANTOS, *A colonização italiana no Vale do Itajaí-Mirim*, p.43-47.

⁶² *Ibid.*, p.36.

⁶³ *Ibid.*, p.46.

⁶⁴ MADRE MATILDE. *História da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição: 1875-1895*. Tradução de padre Luigi Maria Rossi. São Paulo, 1919, p. 12-13. Manuscrito.

Foi um tempo que ficou para sempre na memória de Amabile Visintainer, conforme inferimos com base na entrevista realizada com irmã Cristal, que conviveu com ela nos anos 1940, em São Paulo:

a gente conversava com a madre Paulina [Amabile]; ela tinha seu quartinho lá perto do refeitório, era um lugar onde ela tinha um ateliê de flores. Antes disso foi no porão, mas em 34 ela trabalhava aí, então eu a conheci aí; ela com a irmã Inês [Teresa Anna Maule, segunda companheira de Amabile] confeccionavam as flores e eu muitas vezes fui trabalhar com ela [voz enfática!]. De modo que conheci a Paulina como uma pessoa; muita gente diz que ela era brava, para mim eu nunca achei na vida que fosse brava; ela era exigente, queria coisas direitas, ela chamava a atenção quando a gente não procedia bem, mas ela era muito humana, pessoa muita querida, *gostava de conversar*, de rezar junto, *contar da sua vida de quando ela era pequena, de quando ela estava com os pais, que migrou para o Brasil [e] as dificuldades que passaram* (grifo nosso).⁶⁵

Por sua vez, nossa cronista Dorotéia acrescenta:

Muitos foram os sofrimentos, as privações e as dificuldades que, no decorrer desse tempo, tiveram de suportar: eram obrigados a dormir sobre um punhado de palhas; alimentavam-se de cereais de pouca substância e, além disso, com escassez. A diferença do clima e as picadas de certos insectos que povoam as mattas virgens fizeram com que as jovens esposas e os filhinhos ficassem uns doentes e outros entumecidos; os que gozavam saúde ajudavam os enfermos, de outro modo, teriam perecido na miséria.⁶⁶

De fato, segundo Santos, o número de funcionários para a demarcação de lotes da Colônia Brusque foi sempre inferior ao número necessário para atender os recém-chegados. Além disso, o trabalho de medição era demorado e interrompido constantemente pelo alto índice pluviométrico da região, acarretando um grande tempo de espera nos alojamentos e um acúmulo de emigrantes vulneráveis a doenças e epidemias. Mas não era bem isso o que previa a sétima cláusula do contrato Caetano Pinto: os colonos deveriam receber hospedagem e alimentação durante apenas oito dias, o que supunha que os lotes já estivessem demarcados e prontos para receber seus moradores.

Outro problema dizia respeito justamente à escolha do lote. Pelas oitava e nona cláusulas do contrato Caetano Pinto, cada colono tinha direito de escolher seu lote, inclusive, rejeitá-lo se não fosse do seu agrado.

Destas cláusulas resulta uma situação bastante difícil para o Governo: o fato de não aceitar o lote, fazia com que o trabalho de agrimensura se perdesse em parte – por outro lado, enquanto não estivesse devidamente estabelecido, caberia aos Cofres Públicos seu sustento. Mesmo vivendo em barracões, em condições precárias, não havia muito interesse em aceitar o primeiro lote, que nem sempre seria o melhor, preferindo a ocupação de ‘jornaleiros’. [diaristas de estrada]⁶⁷

---

⁶⁵ A partir desse momento, utilizaremos fragmentos de entrevistas realizadas junto às irmãs mais antigas da congregação da Imaculada que, em sua maioria, conheceram as primeiras irmãs de seu instituto. A entrevista com irmã Cristal foi realizada em 06/07/2007, no Centro de Formação Sagrada Família, em São Paulo.

⁶⁶ M. DOROTÉIA, *História da Congregação*, p.13-14.

⁶⁷ SANTOS, *A colonização italiana no Vale do Itajaí-Mirim*, p.39-40.

Em resumo, as dificuldades eram decorrentes do grande número de imigrantes que deveriam ser introduzidos no Brasil, milhares deles contratados por Caetano Pinto e sediados na Colônia Brusque, sem que, no entanto, houvesse uma infraestrutura para que os objetivos fossem alcançados. Com outras palavras, o governo brasileiro e os locais destinados à colonização não estavam preparados física e financeiramente para atender as massas imigrantes que chegaram ao Brasil por meio desse contrato e de outros – a Colônia Brusque é testemunho disso. Por esta razão, o governo reviu os contratos com particulares. Suspendeu provisoriamente o contrato Caetano Pinto no final de 1876 e em 1878 o extinguiu, além de suspender outros em curso.⁶⁸

Diga-se ainda que, antes de o governo cancelar o contrato Caetano Pinto, o próprio contratante havia apontado as dificuldades de execução do contrato: aliciamento quase absoluto de homens casados e recusa de solteiros, dificuldades de transporte e situação aduaneira da bagagem dos imigrantes, falta de pagamento ao contratante e necessidade de planificar a distribuição dos colonos. Sem contar o descompasso que havia entre a recomendação do Ministério da Agricultura e as necessidades dos italianos: a ordem era para chegar durante o inverno a fim de evitar a disseminação de epidemias típicas do verão, mas eles queriam viajar no inverno italiano, que corresponde ao verão brasileiro, para escapar da falta de trabalho, alimentação mais cara, necessidade de mais roupas e fogo para se aquecer. E ainda: Caetano Pinto assinalou a impraticabilidade de continuar transportando imigrantes em navios à vela e a falta de linhas de vapores para fazer escalas nos portos das Províncias de: Santa Catarina, Paraná, Espírito Santo e São Paulo. Para encerrar, analisa Piazza, ocorreu um desencontro entre o contrato e a burocracia-administrativa do governo imperial que emperrou o processo emigratório.⁶⁹

De qualquer forma, é importante **reconhecer** a colaboração do comendador Caetano Pinto com a imigração de italianos no momento em que a política imigratória vivia processos ora de avanços e ora de recuos. Ele contribuiu também para que políticos, funcionários e técnicos das colônias, fazendeiros e outros segmentos da sociedade brasileira comesçassem a mudar seu olhar em relação aos italianos, pois até então os preferidos eram os alemães.

---

⁶⁸ Se não bastasse a suspensão dos contratos, em 1879, suspendeu também os benefícios outrora oferecidos aos imigrantes, “restando apenas a possibilidade de aquisição de um terreno a prazo e a oferta de 15 dias por mês de trabalho nas obras de construção de estradas.” Em 1882, passou a vender terras devolutas a particulares que as revendiam aos imigrantes a preços exorbitantes. Somente em 1885, com a iminência da abolição da escravatura, o governo imperial retomou a propaganda de colonização e reorganizou o serviço de cadastramento e venda de lotes. A política de imigração prosseguiu durante a República com outras nuances. Cf. DE BONI; COSTA, *Os italianos do Rio Grande do Sul*, p.37-38.

⁶⁹ PIAZZA, Walter F. *A colonização italiana em Santa Catarina*. Florianópolis, 1976; PIAZZA, *A colonização de Santa Catarina*, p.162-164.

Assim, os imigrantes italianos passaram a ser vistos como trabalhadores laboriosos e aptos para o trabalho agrícola e outros mais, ainda que o processo tenha sido difícil e permeado de julgamentos e preconceitos nesses primeiros tempos de imigração, como ocorreu na Colônia Brusque e em outros lugares tal como São Paulo.⁷⁰ Uma das ruas do Brás, bairro central da capital paulista, recebeu o nome Caetano Pinto justamente para homenagear o comendador por esta mudança de ótica em relação ao povo italiano.

Em síntese, parece que o contrato Caetano Pinto funcionou de forma positiva na emigração dos Visintainer, desde sua saída de Vigolo Vattaro até sua chegada na Colônia Brusque – nenhuma das fontes examinadas menciona engodos e infortúnios durante os processos de recrutamento, locomoção, acomodação no alojamento provisório e ida para os lotes de terras. Sendo assim, o itinerário de viagem dos Visintainer e dos demais integrantes da comitiva que chegou a Itajaí transcorreu de acordo com as normas previstas pelo contrato, ainda que as condições de viagem e hospedagem não tenham sido nem um pouco confortáveis. Mas esta é apenas uma parte da trajetória de itinerância dos Visintainer. O trajeto continuou, talvez ainda mais difícil porque totalmente novo na vida deles e de muitos outros: tratava-se, agora, de desbravar as florestas para chegar aos lotes de terra e construir aí uma nova comunidade.

1.3. A chegada à nova Vigolo

Em geral, os estudos históricos sobre a colonização de Santa Catarina abordam as colônias em seus variados aspectos – criação, recepção de imigrantes, administração, problemas sociais, controvérsias da política local e nacional, crescimento demográfico, desenvolvimento econômico e emancipação; há estudos de vários núcleos de colonização e análises de conjunto. No caso de Nova Trento, o estudo da trajetória da família Visintainer enriquece o conhecimento do quadro de imigração italiana daquela região. Por esta razão, as informações encontradas em nossas fontes a respeito do cotidiano vivido por ela, imbricada com outras famílias do povoado de Vigolo, ainda que sejam apenas *vestígios*, são muito relevantes uma vez que ajudam a recompor o cenário de imigração no micro-organismo social da colônia e **descortinam** as peculiaridades de uma determinada *linha colonial* – eram lotes de terras próximos uns dos outros e que evoluíram para bairros, distritos e até municípios.

---

⁷⁰ No caso de São Paulo, ver: ALVIM, *Brava gente!* E no caso de Brusque, ver: GROSSELLI, *Vencer ou morrer*.

Figura 3: *Vista de Vigolo – Nova Trento (SC) - início do século XX*
(Fonte: M. DOROTÉIA, *História da Congregação*, v.2, p. 40)

As crônicas de nossas freiras-escritoras (Matilde e Dorotéia) dizem que, malgrado todo o tempo de espera nos barracões da Colônia Brusque, os Visintainer e demais famílias finalmente chegaram aos seus lotes. Vários deles instalaram-se em Alferes e substituíram esse nome pelo de Nova Trento, que se tornou um distrito da Colônia Brusque. Outro grupo de trentinos, entre os quais a família Visintainer, escolheu lotes a 6 km de Nova Trento, onde se formou uma *linha colonial* chamada Vigolo,⁷¹ em homenagem à terra natal de seus primeiros moradores, Vigolo Vattaro. Cumpre esclarecer que houve supremacia de italianos na colonização de Nova Trento, mas o território também foi ocupado por alemães, franceses, poloneses, nacionais etc. em menor proporção.

Nessa etapa, os imigrantes enfrentaram novos desafios. Narra Matilde a respeito de seus conterrâneos trentinos:

depois de três meses de trabalho conseguiram os pobres tyrolezes enterrar-se nos bosques numa distância de mais de 40 kilometros [Brusque dista 28 km de Nova Trento], levantando choupanas feitas com ramos de árvores cobertas de palhas.

Parecia mesmo coisa misteriosa ver este povo perdido nas virgens florestas como os selvagens sem a menor assistência espiritual e sem esperança de obtel-a.⁷²

⁷¹ Hoje, a antiga linha de Vigolo é um bairro do município de Nova Trento. É considerado pólo de turismo religioso, pois abriga o Santuário Santa Paulina.

⁷² M. MATILDE, *História da Congregação*, p.13.

A cronista Dorotéia explica um pouco mais o processo de adentramento na mata:

Alguns homens foram adiante abrir a picada [estrada]; as famílias viajavam a pé e em pequenas jornadas; ao anoitecer armavam barracas para se abrigarem contra as intempéries do tempo. No fim de oito dias, chegaram ao lugar designado, onde levantaram choupanas com ramos de árvores e cobriram-nas com sapé; para se animarem e defenderem-se dos indígenas e animais silvestres, que até então ali tiveram livre domicílio, fizeram suas habitações quase unidas. Mais tarde, os colonos serraram madeira a mão para construir novas casas.⁷³

Aberta a picada, construída a casa, feita a derrubada ou queimada da mata e iniciada a lavoura, era preciso trabalhar muito para pagar o lote de terra adquirido a crédito – aqueles que tinham dinheiro compravam o lote à vista, mas certamente eram poucos – e outras despesas contraídas no comércio local que, a exemplo de outras colônias, também vivia de especulação e exploração dos colonos. Todavia, os vigolanos e a maioria dos neotrentinos foram mais favorecidos do que os de outros povoados da Colônia Brusque, uma vez que podiam comercializar alguns produtos agrícolas na região, pois as linhas coloniais de Nova Trento

formavam um contínuo bastante compacto, cujo centro natural era a confluência do riacho Alferes do rio Braço, onde se estabeleceu exatamente criar o centro urbano de Nova Trento. Num raio de 20 km estendiam-se as Linhas coloniais. As ligações entre estas e a sede do Distrito não eram certamente fáceis (...), mas certamente menos difícil do que para outros núcleos italianos, onde as distâncias maiores isolavam cada Linha das outras.⁷⁴

Com essa localização privilegiada, Nova Trento foi o núcleo colonial mais desenvolvido naqueles primeiros anos de colonização e sua topografia permitiu também a construção de moinhos, outro bom negócio para os colonos. Nesse sentido, com a finalidade de melhorar suas condições econômicas, Napoleone Visintainer propôs sociedade com Francesco Nicolodi, seu vizinho, para construção de um moinho de fubá.⁷⁵

---

⁷³ M. DOROTÉIA, *História da Congregação*, p.14-15.

⁷⁴ GROSSELLI, *Vencer ou morrer*, p.484.

⁷⁵ M. DOROTÉIA, *op. cit.*, p.45-46.

Figura 4: Nova Trento (SC) - início do século XX
(Fonte: M. DOROTÉIA, *História da Congregação*, v.1, p. 4)

Conforme se observa, a família Nicolodi entra em cena nesta investigação. Trata-se de uma família relevante, pois dela aflora outra personagem que se tornará uma liderança feminina na comunidade de Vígolo: Virginia Rosa Nicolodi, filha de Francesco Nicolodi e Angela Dallago, que depois será a *madre Matilde*, companheira fiel de Amabile Visintainer e, como já dissemos, primeira cronista da congregação da Imaculada Conceição. A pequena Virginia, quando freira, embora tenha se tornado uma hábil escritora, de si mesma falou muito pouco, colocando-se sempre na posição secundária e reservando a Amabile o papel de protagonista de suas crônicas. Dessa forma, o que sabemos de Virginia é que ela nasceu num lugarejo chamado Gomida, em Aldeno, Província de Trento - Itália. Tinha apenas 12 anos quando chegou ao Brasil junto com seus pais, em novembro de 1876, um ano após a família Visintainer.⁷⁶ Percorreram um itinerário semelhante ao dos Visintainer: dirigiram-se à Colônia Brusque e adquiriram lote de terra na linha colonial de Vígolo. Coincidência ou não, as duas famílias se tornaram amigas e formaram seus pares de convivência e companheirismo, em

---

⁷⁶ NEGRI, Terezinha Santa, IIC. *Madre Matilde: co-fundadora da Congregação das Irmãs da Imaculada Conceição*. São Paulo: Congregação das Irmãs da Imaculada Conceição, 1993.

duas gerações: Napoleone e Francesco, Amabile e Virginia – as crônicas só mencionam Francesco Nicolodi nesse episódio de sociedade com Napoleone.

Retornando ao tema do moinho de fubá, Napoleone e Francesco certamente perceberam que era um bom negócio em virtude das condições geográficas nas quais estavam residindo, pois a região era bem servida com cursos d'água, cascatas e cachoeirinhas que garantiam energia à vontade – de 1877 a 1881 houve proliferação dos moinhos na maior parte das linhas coloniais de Nova Trento que concentrava 37,8% de todos os moinhos da Colônia Brusque apesar de ser um núcleo pequeno que comportava apenas 29,5% dos habitantes da colônia.⁷⁷

Aproveitando esses recursos naturais e suas experiências anteriores, Napoleone e Francesco investiram no moinho e provavelmente tiveram que compartilhar as dívidas decorrentes desse empreendimento, pois na época o governo brasileiro concedia empréstimos aos colonos para construção de engenhos. Mas o negócio deu certo e eles passaram a ter muitos fregueses, considerando que as famílias desse povoado eram majoritariamente provenientes do Norte da Itália e estavam habituadas a cultivar cereais e cozinhar polenta, e também queriam vender os produtos da terra e seus derivados (fubá, farinha de milho, de mandioca) para os comerciantes da região. Sendo assim, o movimento aumentou e fez com que Napoleone e Francesco encarregassem suas filhas de trabalhar no moinho. Como havia muito trabalho, Amabile e Virginia passavam quase todo o dia lá; nessa circunstância fortaleciam sua amizade.

Um aspecto a considerar que transparece no cotidiano das famílias Visintainer e Nicolodi, na linha colonial de Vígolo, diz respeito à manutenção da prática do *trabalho familiar* para fazer prosperar a pequena propriedade. Para os italianos e, em geral, europeus do século XVIII e XIX, a família era a unidade fundamental da organização do trabalho agrícola nas pequenas propriedades ou áreas arrendadas. Era comum dividir tarefas agrícolas entre os componentes da família, respeitando a tradicional divisão sexual do trabalho, mas reservando às mulheres tarefas que lhes eram atribuídas social e historicamente: manter a família alimentada e vestida – Anna Domenica desde Vigolo Vattaro cuidava da casa, dos filhos e da fiação de roupas para toda a família. Os mais velhos cuidavam dos animais pequenos e as crianças ajudavam na colheita e vigiavam o acesso das aves à plantação.

---

⁷⁷ PIAZZA, Walter F. *Nova Trento*. Edição comemorativa do 75º aniversário da colonização italiana: 1875-1950. Florianópolis, 1950; GROSSELLI, *Vencer ou morrer*, p.386; 400; 485.

Enfim, esse traço cultural, tão bem captado por Alvim⁷⁸ em relação às famílias vênetas que se instalaram nas fazendas paulistas, de *valorizar a família para sobrevivência do grupo*, foi mantido também pelas famílias Visintainer e Nicolodi que empregavam suas filhas para os trabalhos do moinho de fubá e da lavoura; Virginia aprendeu ainda a costurar, outro atributo feminino. Portanto, pelo que apreendemos da leitura das crônicas, a economia das famílias Visintainer e Nicolodi prosperou graças aos esforços de todos – homens, mulheres, jovens e crianças – e assim puderam viver de forma modesta e não miserável como na Itália.

Deste modo, podemos dizer que as famílias Visintainer e Nicolodi assemelharam-se aos imigrantes das grandes fazendas de São Paulo que utilizaram a mesma prática, a do trabalho familiar como um recurso de enfrentamento da pobreza, segundo interpreta Alvim e segundo mostrou Davatz no seu relato sobre o dia a dia na Colônia Ibicaba (SP). Por outro lado, no caso de São Paulo, a prática de trabalho familiar foi utilizada pelos fazendeiros como um recurso de exploração para manutenção de mão de obra barata. No caso de Vígolo, não podemos esquecer de que o governo brasileiro também utilizou a mão de obra imigrante para povoar e cultivar as terras do Sul do Brasil.

Todavia, a vida no pequeno lote de Vígolo, bem como nas demais linhas coloniais de Nova Trento, deixava várias necessidades descobertas como a da assistência à saúde dos colonos. Somente depois de 14 anos de existência de Vígolo, seus moradores conheceriam uma pequena enfermaria chamada de *Ospedaletto di San Vigilio* – “Hospitalzinho de São Virgílio” – que seria justamente criada por Amabile Visintainer e Virginia Nicolodi em 1890, local onde elas sediariam sua congregação religiosa e também receberiam meninas para ensinar as primeiras letras do dialeto trentino, catecismo e trabalhos manuais.

Não podemos esquecer de que as famílias imigrantes eram muito vulneráveis às doenças, epidemias e fatalidades devido a sua trajetória de vida e condições socioeconômicas – Amabile e Virginia adoeceriam constantemente na idade adulta; Anna Domenica, mãe de

---

⁷⁸ Discorrendo sobre o cotidiano de trabalho dos imigrantes nas fazendas de café de São Paulo, Zuleika M.F. Alvim chama atenção para suas raízes culturais que acabaram favorecendo seu processo de adaptação na realidade paulista. Ela está referindo-se à *importância da família para a sobrevivência do grupo*, uma vez que eles repartiam tarefas e trabalhos entre todos os membros desde a Itália, na região do Vêneto, próxima dos Visintainer. Por causa dessa cultura familiar o trabalho das lavouras cafeeiras atraía os imigrantes, alimentados pelo sonho de trabalhar em vista de juntar dinheiro e comprar um pedaço de terra. Por outro lado, a autora também reconhece que: “Sob o aspecto econômico, o trabalho familiar representa, para o fazendeiro, o limite da exploração e, para o camponês, o limite de sua sobrevivência.” Assim, a forma de pagamento do trabalho familiar nas fazendas – liberação de parcela por cada serviço executado e permissão de plantação familiar – era tanto uma maneira de o *fazendeiro baratear o custo da mão de obra* como uma *alavanca de poupança para as famílias*. Mas é preciso considerar, sobretudo, o ponto de vista do imigrante: o trabalho familiar é relevante para sua sobrevivência. Nessa linha, *a poupança da família era conseguida por meio da venda dos produtos plantados, enquanto o trabalho no cafezal garantia apenas a sobrevivência*. Especialmente numa família numerosa as economias vinham das culturas intercaladas, ou seja, produção própria e cafezal, *subtraindo as despesas com médicos e remédios* (ALVIM, *Brava gente!*, p.75-93).

Amabile, faleceria durante trabalho de parto. Sem contar as intempéries da natureza, como a de agosto/setembro de 1880 quando chuvas torrenciais, transbordamento dos rios e grandes enchentes assolaram toda a Província de Santa Catarina, resultando em 41 vítimas fatais, da qual uma era do distrito de Nova Trento. Em toda a colônia, muitas famílias perderam suas casas e pertences, toda a colheita ficou prejudicada e as estradas foram destruídas, escreve Grosselli.⁷⁹

Em 1881, ainda conforme este autor, a Colônia Brusque tentava reerguer-se e os colonos reivindicavam providências das autoridades, pois não havia mais remédios e as condições sanitárias eram deploráveis. O próprio diretor da colônia reconhecia a necessidade de atendê-los, para evitar epidemias e doenças. Então, solicitou medicação durante três vezes consecutivas, mas não foi atendido. No final de março desse ano, comprou a medicação e avisou as autoridades.

Se a situação na Colônia Brusque estava caótica sob o comando de um diretor e a tutela do Estado, agravou-se mais ainda com sua emancipação, em março de 1881, pois desse dia em diante, estava entregue à sua própria sorte. Hospitais, postos de saúde, escolas e estradas deveriam ser construídas pelas autoridades municipais ou provinciais. Em Nova Trento haveria uma farmácia apenas em 1888. A primeira pequena enfermaria conhecida por seus moradores seria o mencionado “Hospitalzinho de São Virgílio”.

Na área da educação, desde quando fora criado o distrito de Nova Trento, constatava-se a necessidade de fundar duas escolas no centro do povoado, uma para italianos e uma para alemães que, em menor número, também moravam no distrito. Os colonos se dispunham a pagar alguma quantia por aluno, pois queriam garantir aos filhos um mínimo de instrução formal a qual estavam habituados na sua pátria – Grosselli aponta esta tendência entre os trentinos e Kreutz aponta similar tendência entre os alemães católicos do Rio Grande do Sul que foram incentivados a valorizar a educação desde seu país de origem. O que Kreutz aponta para o caso alemão, vale para as *escolas paroquiais* que, mais tarde, seriam instaladas pelos jesuítas italianos em Nova Trento: estavam sintonizadas com o movimento de restauração católica de Pio IX.

Antecipando uma questão que será abordada no próximo capítulo, lembramos que as referidas escolas paroquiais de Nova Trento faziam parte das estratégias dos jesuítas, sintonizadas com a Igreja romana, que *tinham bem presente a importância da escola como instrumento não só do crescimento cultural dos jovens, mas também de sua convicção*

---

⁷⁹ Para este parágrafo e os abaixo, ver: GROSSELLI, *Vencer ou morrer*, p.396-399; 483-486.

religiosa, ou seja, era um *instrumento* de preservação e veiculação do catolicismo. Para tanto, *previam o ensino de matérias como religião*, sendo os livros adotados de cunho ou de autores católicos: *História Sagrada da Religião*, de Schuster; *Catecismo da Religião Católica*, de Bertamini; livro de leitura; leituras escolhidas, *quem sabe História de Santos*, diz Grosselli.⁸⁰

No caso dos alemães, conforme Kreutz, uma das iniciativas da restauração católica naquele país foi a de abrir colégios e marcar presença no ensino, opondo-se ao movimento de laicização da sociedade, liberalismo, protestantismo etc. Residiria aí a origem da tradição escolar alemã católica. Nesse sentido, esclarece o autor:

Hans Joerg demonstra em pesquisa o quanto o desenvolvimento inicial da questão escolar na região predominantemente católica do Hunsrueck tem a ver com o protestantismo que promovia a alfabetização por motivos religiosos em Kreuznach, uma região vizinha do Hunsrueck. Diversas iniciativas quanto à escola e ao professor paroquial entre os católicos se inspiraram no seu congênere protestante que o precedeu historicamente em sua configuração e funções. [Daí não é difícil entender porque a] Igreja Católica fez da escola e do professor paroquial um dos principais instrumentos de articulação com a colonização alemã. A orientação do Projeto Católico Regional [do Rio Grande do Sul, a cargo dos jesuítas alemães] quanto à questão escolar correspondia a uma diretriz mais ampla da Igreja Romana que considerou a escola e o professor católico como um dos meios privilegiados para o fortalecimento da Restauração Católica.⁸¹

Entre os Visintainer e seus vizinhos de Vígolo, percebemos ainda outro componente interessante e que poderá ser entendido melhor a partir do próximo capítulo: eles e a maioria das famílias do povoado almejavam à alfabetização dos filhos e filhas para que estes pudessem ter acesso à **instrução católica**, leitura de hagiografia etc.⁸² Ademais, Grosselli dá a entender e nossas fontes confirmam que *a escola de italianos*, assim chamada por Jonas Cadorin,⁸³ era privilégio daqueles que podiam pagar algum valor pela escolarização dos filhos. Os mais pobres, e a família Visintainer é um exemplo, acabavam encontrando outras saídas menos dispendiosas como a de Vígolo onde as crianças aprendiam as primeiras letras com a jovem Marina Dallabrida⁸⁴ e também com as próprias mães como foi o caso de Amabile Visintainer. Mais tarde, famílias mais pobres enviariam suas filhas para serem educadas por Amabile e Virginia Rosa Nicolodi no “Hospitalzinho de São Virgílio”, muito antes de serem criadas as *escolas paroquiais* dos jesuítas.

⁸⁰ GROSSELLI, *op. cit.*, p.457-458.

⁸¹ KREUTZ, *Professor paroquial*, p.61 e 129.

⁸² Na Colônia Brusque houve supremacia dos católicos sobre os protestantes, que se afirmou a partir de 1875 com a chegada de franceses e italianos do Norte, alguns denominados “austriacos” (é o caso dos Visintainer), pois viviam na região dominada pela Áustria. Em 1876, havia 6646 católicos e 1464 protestantes de acordo com relatório dos diretores da colônia conforme sistematiza Piazza (*A colonização de Santa Catarina*, p.134).

⁸³ CADORIN, Jonas. *A incômoda escola dos italianos de Nova Trento*. Disponível em: www.rizoma.ufsc.br/pdfs/849-of6-st1.pdf. Acesso em: 09/03/2010.

⁸⁴ Marina Dallabrida emigrou de Vígolo Vattaro no dia 25 de agosto de 1875, conforme a ata paroquial da Igreja de San Giorgio (*Partirono per l'America*). Cf. CONGREGAÇÃO, *Madre Paulina*, p.43 e 74.

Por outro lado, afirma Grosselli, as escolas – leia-se: *de italianos* – sofreram um refluxo quando o governo emancipou a Colônia Brusque em 1881, pois retirou grande parte das subvenções que garantiam uma arrecadação para os colonos que trabalhavam na construção de estradas e outros serviços e assim podiam custear as despesas escolares de seus filhos. Grosselli chega a dizer que quase todas as escolas instaladas nas várias linhas coloniais e distritos da antiga colônia foram fechadas. No entanto, segundo Jonas Cadorin, em Nova Trento havia uma escola mista de ensino primário, uma escola de meninos seria criada em 1887 e outras escolas seriam abertas nas diversas localidades do município, funcionando em casas ou barracões alugados, pois a prefeitura não dispunha de prédio próprio. Mas, como já foi dito, em Vígolo, as iniciativas de um trabalho de alfabetização, ainda que para um número bem restrito de meninas e funcionando de forma precária, seriam tomadas exclusivamente por Amabile e Virginia; em Nova Trento, os jesuítas se encarregariam de criar duas escolas paroquiais.

Apesar de todo esse contexto socioeconômico e político, os imigrantes trentinos conseguiram refazer suas vidas e preservar sua cultura e tradições, ainda que adaptadas às condições oferecidas pela nova realidade; a religião é exemplo disso e será analisada no próximo capítulo. Nesse sentido, a conclusão a que chegamos é de que, naqueles primeiros anos de imigração, seja em Vígolo, seja em outra linha colonial, as práticas cotidianas de seus moradores eram marcadas pela *microrresistência*:⁸⁵ um movimento quase invisível ou imperceptível de apropriação de um sistema instituído – a colonização –, cuja lógica nada favorável ao desenvolvimento dos mais pobres é invertida por seus usuários que transformam o *acontecimento* – imigração – em *oportunidade de inventar ou fabricar* sua vida.

É assim que Certeau constrói a ideia da *inversão e subversão pelos mais fracos*, ou seja, inversão da ordem estabelecida pelo *mais forte*. Ele não elenca as categorias sociais, mas cita os indígenas da América do Sul que, apesar de submetidos à colonização e cristianização europeias, inventaram seu cotidiano cultural e religioso de maneira peculiar.⁸⁶ Dá a

---

⁸⁵ A expressão *microrresistência* é emprestada de Luce Giard, pesquisadora do grupo de Certeau e coautora do volume 2 de *A invenção do cotidiano*, que ao apresentar o pensamento de Certeau lança essa perspectiva: “Em Michel de Certeau são sempre perceptíveis um elã otimista, uma generosidade da inteligência e uma confiança depositada no outro, de sorte que nenhuma situação lhe parece *a priori* fixa ou desesperadora. Dir-se-ia que, sob a realidade maciça dos poderes e das instituições e sem alimentar ilusões quanto a seu funcionamento, Certeau sempre discerne um movimento browniano [no sentido de movimento aleatório, isto é, eventual ou ocasional] de microrresistências, as quais fundam por sua vez microliberdades, mobilizam recursos insuspeitos, e assim deslocam as fronteiras verdadeiras da dominação dos poderes sobre a multidão anônima.” (CERTEAU, *A invenção do cotidiano*, v.1, p.17).

⁸⁶ Quando se refere ao *uso* ou *consumo* dos bens culturais, Certeau quer chamar atenção para a prática de reapropriação ou invenção daquele que *faz uso* desses produtos. Perseguindo essa lógica, cita o caso da colonização espanhola na América: “Há bastante tempo que se tem estudado que equívoco rachava, por dentro, o

compreender que há resistências ou microrresistências frente às imposições de qualquer poder – Certeau fala que *o mais 'forte' são os poderosos, a doença, a violência das coisas ou de uma ordem etc.* Nessa linha, acrescentamos que o mais forte na realidade dos Visintainer e de outras famílias de Vígolo era: a política econômica internacional e regional que praticamente impelia à emigração; a política de imigração que não favorecia o sistema de colonização, quase nada prevendo de assistência médica e escolar aos colonos, entre outras coisas; a exploração dos comerciantes.

Para combater o mais forte, os mecanismos de resistência são os mesmos em qualquer época, garantindo *pequenos sucessos* no dia a dia e nas *maneiras de fazer* das pessoas comuns. Em nossa pesquisa, podemos dizer que houve inversão e subversão pelos Visintainer, Nicolodi e outros que enfrentaram pequenas e grandes labutas, e fizeram muitas peripécias para vencer o mais forte de seu contexto social, geográfico, econômico e político. *Atividade de formigas*, nomeia Certeau, no sentido de procedimentos minúsculos, cotidianos e ocasionais, típicos de quem tira proveito e emprega a oportunidade – imigração – para reconstruir a vida na nova Vigolo. Outro aspecto relevante é a forma pela qual essas famílias inventaram seu cotidiano religioso, criando uma comunidade que, certamente, dava sustentação para suas batalhas cotidianas. Esse ponto de vista inspira temas do próximo capítulo.

‘sucesso’ dos colonizadores espanhóis entre as etnias indígenas: submetidos e mesmo consentindo na dominação, muitas vezes esses indígenas *faziam* das ações rituais, representações ou leis que lhes eram impostas outra coisa que não aquela que o conquistador julgava obter por elas. Os indígenas as subvertiam, não rejeitando-as diretamente ou modificando-as, mas pela sua maneira de usá-las para fins e em função de referências estranhas ao sistema do qual não podiam fugir.” (CERTEAU, *op. cit.*, p.39).

Capítulo 2

Inventando a religião: o catolicismo em Vígolo

*Como poderemos narrar o que se passou nos corações dos pobres imigrantes, e,
especialmente, no das jovens esposas?
Tendo deixado o belo Tirol, os parentes, os amigos,
e, sobretudo, uma sólida instrução religiosa,
suas casas, que, embora pobres, tinham todo o conforto de uma família honesta?
Viam-se agora submergidos em privações,
sem arrimo, numa ampla solidão,
ouvindo somente o rugir das feras e perdidos nas virgens florestas como selvagens,
sem a menor assistência espiritual e sem esperança de obtê-la?
Madre Dorotéia*

Parece que a súplica das colônias de Vígolo – Nova Trento (SC) foi escutada e suas famílias acabaram construindo uma capela e sendo tuteladas pela Igreja Católica. Mas, esse evento único assumiu vários significados na medida em que, a partir daí, pela trajetória das duas famílias, Visintainer e Nicolodi, vemos várias **tendências** permeando o catolicismo de Vígolo nos primeiros anos de colonização. A assistência foi oferecida por padres diocesanos, houve a fase dos jesuítas que implantaram um catolicismo romanizado e ultramontano e ainda, ocorreu a prática popular do povo. É de se perguntar: estas tendências diversas seriam **compatíveis** ou **excludentes**? Haveria dicotomia entre religião oficial e religião popular?

No bojo dessas considerações, o capítulo retrata os processos históricos de organização e desenvolvimento do(s) catolicismo(s) de Vígolo, e as *artes de fazer*¹ religião das famílias em foco. Começa pela análise da tutela da Igreja Católica para com os imigrantes italianos, atingindo toda a região de Vígolo, no contexto da reforma do catolicismo e da preocupação episcopal para com a grande imigração, em escala mundial, que teve início na segunda metade do XIX. Analisa seus desdobramentos: instalação de padres na Colônia Brusque e depois em Nova Trento. Examina a religião cotidiana dos Visintainer e Nicolodi, princípio regulador de sua vida.

---

¹ As *artes de fazer* correspondem às *operações dos usuários* ou às “*combinatórias de operações* que compõem também (sem ser exclusivamente) uma cultura”; são *modos de proceder da criatividade cotidiana* (ler, conversar, habitar, cozinhar etc.) que *se inventa com mil maneiras de caça não autorizada*. Cf. CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*, v.1. 16ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009, p.37-41.

2.1. Tutela da Igreja

É sabido que a Igreja Católica desde seus tempos mais antigos até os dias de hoje investe no acompanhamento de seus fieis a fim de manter sua adesão ao catolicismo, evitando que suas crenças **migrem** para outras religiões, instituições sociais ou políticas. Os fieis podem se deslocar dos muros e fronteiras católicas dos lugares onde nasceram como ocorreu por ocasião das imigrações em massa do XIX e XX, mas jamais abandonar a adesão à Igreja. Para isso é necessário fomentar suas *convicções*, pois *constituem sua adesão*,² por meio de uma assistência sistemática e cotidiana que, historicamente, se intensificou na Idade Moderna quando a Igreja procurou evitar que europeus católicos emigrassem para áreas dominadas pelos protestantes. A preocupação aumentou na era da *grande emigração* do século XIX,

pois, ao mesmo tempo em que a dispersão dos povos católicos (italianos, espanhóis, portugueses, irlandeses, entre outros) pelo mundo abria imensas possibilidades de evangelização para a Igreja, também gerava o risco de perda de almas para os protestantes e para os movimentos anticlericais. Razão, pois, para a Igreja acompanhar com atenção esses fluxos e procurar criar mecanismos para diminuir o risco de perda de fé dos imigrantes.³

Por esta razão, houve uma série de ações voltadas para o acompanhamento dos emigrantes, em especial pelas ordens religiosas. Sendo assim, entre o final do século XIX e início do XX surgiram grupos de missionários italianos direcionados para os emigrantes italianos: Congregação dos Padres Escabrinianos ou Carlistas, como são mais conhecidos, Congregação das Irmãs Carlistas, Opera Bonomelli, Italica Gens. Essas e outras organizações atuaram em missões, paróquias, escolas, associações e hospitais, sobretudo no continente americano.⁴

Cumprе salientar que o investimento na assistência aos imigrantes pode ser entendido como uma **ação estratégica**⁵ que emana de um lugar de poder que, na época, articulava o

---

² Este conceito nos é dado por Certeau em outros de seus textos, *As revoluções do 'crível'*. Diz ele: “As instituições produzem hoje mais emigrados do que meios-soldos; os que partem são mais numerosos do que os nostálgicos.” Por que emigram? Podemos perguntar. Ao que indica Certeau, parece ocorrer uma *recusa da não significação*, ou seja, *as instituições e as representações* teriam tornado-se ‘*não críveis*’. Assim, a *adesão* emigra. Nascem outras *credibilidades* que *produzem deslocamentos na adesão* (CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. 6ª ed. Campinas: Papirus, 2010, p.23-40).

³ BERTONHA, João Fábio. *Os italianos*. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2005, p.108.

⁴ Segundo Bertonha, o trabalho dessas organizações religiosas foi mais intenso no período pré-Primeira Guerra Mundial, mas foram retomados pós 1945 por causa da nova onda de emigração italiana. No período entre as guerras mundiais, enfraqueceram suas atividades devido a uma série de fatores: assimilação dos italianos em seu novo país, diminuição dos fluxos de italianos para fora da Itália e problemas internos das próprias organizações. Sobre a congregação dos Carlistas, ver: AZZI, Rioldo. *A Igreja e os migrantes: a imigração italiana e os primórdios da obra escalabriniana no Brasil (1884-1904)*, v.1. São Paulo: Paulinas, 1987.

⁵ Certeau chama de *estratégia* “o cálculo das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder é isolável de um ‘ambiente’”. Ela postula um lugar capaz de ser circunscrito como um próprio e portanto capaz de servir de base a uma gestão de suas relações com uma exterioridade distinta.” (CERTEAU, *A invenção do cotidiano*, v.1, p.45). Aplicando esse conceito, podemos dizer que a Igreja (*sujeito de querer e poder*), de seu ‘*lugar*’ próprio (centro de poder: Vaticano) planeja (*calcula*) as estratégias de

movimento de *restauração católica* ou *reforma interna da Igreja*.⁶ A estratégia consistia em implantar um catolicismo centralizado em Roma – romanizado – e subordinado ao papa e aos seus representantes – ultramontano –, em todos os espaços onde a Igreja estivesse presente ou viesse a ser organizada, como o caso da colônia de imigrantes.

Uma figura saliente desse período é Pio IX, cujo papado (1846-1878) se esmerou para implantar esse catolicismo *romanizado* e *ultramontano*,⁷ fundamentado nos principais preceitos do antigo Concílio de Trento (1545-1563): a ênfase aos sacramentos como mediação para a salvação eterna dos fieis e a crença de que a palavra da Igreja/autoridade é a verdade, perspectiva contrária à da Reforma Protestante, a qual foi combatida por aquele concílio.

A reforma vinha ao encontro da necessidade de a Igreja combater uma série de princípios, ideias e políticas da modernidade. Para tanto, Pio IX deliberou reunir numa síntese os erros mais difundidos e perigosos, os chamados *erros modernos*, que foram publicados no *Silabo*, anexo da encíclica *Quanta cura*, publicada em 1864. Em síntese, os principais erros da modernidade seriam: o liberalismo, o positivismo, o socialismo, o protestantismo e a maçonaria. Os documentos condenam também a liberdade de culto, de pensamento e de imprensa. Outros acentos do *Silabo* os quais suscitaram mais reação da opinião pública: a Igreja era plenamente independente, por sua própria natureza; logo, o Estado deveria se subordinar à sua lei moral e reconhecer seus direitos naturais, anteriores a ele e dele

---

restauração do catolicismo (leis, dogmas, diretrizes etc.) que devem atingir todos aqueles que estão num *não lugar* e, portanto, não participam desse poder e desse querer, mas devem acolher suas determinações (no caso, nossos imigrantes).

⁶ A *reforma interna* da Igreja Católica ou *reforma da Igreja* é uma terminologia utilizada pelos bispos do século XIX, inspirados na reforma tridentina (século XVI). A expressão era utilizada na sua acepção comum, significando basicamente a substituição de elementos considerados deficientes – clero liberal e catolicismo devocional – por novas formas que permitissem à fé católica apresentar-se com nova face. Cf. AZZI, Riolando. *O altar unido ao trono: um projeto conservador*. São Paulo: Paulinas, 1992, p.29-30. (Coleção História do Pensamento Católico no Brasil, 3).

⁷ Em termos gerais, a **romanização** de Pio IX constituiu-se em uma tentativa de uniformização de ritos e crenças católicas, unificação de formação e linha de ação do clero. Pretendia-se que todas as igrejas católicas com seus bispos, padres e laicato seguissem os mesmos parâmetros e dogmas utilizados em Roma. Desejava-se a menor variação possível, apesar das características díspares de cada país e região, analisa Azzi (*ibid.*). O **ultramontanismo**, por sua vez, estabelecia a centralização do poder religioso, isto é, a subordinação de todos os segmentos da Igreja àquele que residia *além dos montes*, o papa. Com outras palavras, os padres deveriam estar sob o comando direto dos bispos e do papa e não das autoridades civis conforme se fazia no sistema do padroado; os leigos e, em especial, as irmandades e ordens terceiras também deveriam ser subordinados aos seus padres e bispos, acatando as diretrizes centrais de Roma. A linha ultramontana foi corroborada pelo Concílio Vaticano I, em 1870, que decretou o Dogma da Infabilidade Papal, vigente até hoje: o Papa, assistido pelo Espírito Santo que o preserva de todo o erro, está sempre correto quando delibera e define algo em matéria de fé, doutrina ou moral – está acima das decisões dos bispos e de quaisquer outras autoridades, segundo O NÓVO catecismo. Obra redigida pelo Instituto Catequético Superior de Nijmegen (Holanda). Traduzida da edição original do catecismo holandês. São Paulo: Herder, 1969, p.423-427. Cf. OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. *Religião e dominação de classe*. Petrópolis: Vozes, 1985; WERNET, Augustin. *A Igreja Paulista no século XIX: a reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861)*. São Paulo: Ática, 1987; NUNES, Maria José Rosado. *Freiras no Brasil*. In: DEL PRIORE, Mary. *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1997.

independentes. Portanto, a religião católica deveria ser considerada religião de Estado.⁸ De fato, a intenção era limitar o controle do Estado sobre a Igreja, isto é, romper com o regalismo e, ao mesmo tempo, manter a cristandade – Estado subordinado à Igreja – contrariando o princípio liberal em curso de uma Igreja livre num Estado livre.

Para cumprir o programa da reforma de Pio IX no Brasil, era preciso reformar o clero e catolicismo, reconheceram os bispos que seguiram a risca as estratégias pontifícias (chamados *bispos reformadores*).⁹ Evidentemente que a tarefa seria mais fácil de ser executada em novas áreas de evangelização, tais como as colônias de imigração italiana que eram integradas por colonos supostamente, e não necessariamente conforme veremos, praticantes de um catolicismo tridentino. Mas para os lugares onde o catolicismo tradicional já funcionava há muito tempo, a reforma não era fácil e exigia combatê-lo nas suas duas vertentes: erudita e popular.¹⁰ Exigia mais: investir na vinda de congregações religiosas para o Brasil, masculinas e femininas, especialmente para atuar na instrução da juventude, pois os bispos estavam preocupados com a educação laica e com o avanço do protestantismo desde a segunda metade do XIX, conforme mostrou M. Lucia S. Hilsdorf em sua pesquisa sobre as

---

⁸ Cf. MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero a nossos dias. A era do liberalismo*, v.3. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 1996.

⁹ D. Antônio Ferreira Viçoso (bispo de Mariana) e d. Antônio Joaquim de Melo (bispo de São Paulo) foram os principais líderes do grupo dos bispos reformadores nas décadas de 40 a 60 do século XIX. Deixaram discípulos: d. Macedo Costa (bispo do Pará) e d. Vital de Oliveira (bispo de Pernambuco) prosseguiram a obra reformadora nos anos 70. Cf. AZZI, *O altar unido ao trono*.

¹⁰ A **vertente popular** do catolicismo, malgrado a ação dos bispos reformadores, permaneceria na mentalidade e nas práticas religiosas do povo, “ao menos fragmentariamente, nas regiões onde a presença clerical foi ou ainda é reduzida, e onde os próprios leigos são os agentes promotores de suas festas e práticas religiosas.” (OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Rio de Janeiro, v.36, n.141, mar. 1976, p.141). A **vertente erudita** ou ilustrada do catolicismo brasileiro, fundamentada em princípios iluministas, aglutinava leigos e padres-políticos e/ou intelectuais (padres ilustrados) que criticavam o caráter reacionário e conservador do catolicismo oficial tridentino, a infabilidade papal e a lista de erros da sociedade moderna contida no *Silabo*. Cf. HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro: 1550-1800*. Petrópolis: Vozes, 1991. Estes padres estavam inseridos na sociedade civil, conviviam com maçons e liberais, participavam da política e da vida pública, defendiam um projeto de igreja nacional, anticlerical e com celibato opcional – Antonio Diogo Feijó, o *padre-político* por excelência, é expoente desse grupo. Quanto aos *leigos ilustrados* – geralmente homens brancos, de elite e (alguns) maçons – atuavam nas irmandades católicas e ordens terceiras que tinham seu próprio estatuto e vida institucional independente do clero que era acionado apenas para celebrar missa. Cf. HOORNAERT, Eduardo. A cristandade durante a primeira época colonial. In: VV.AA. *História da Igreja no Brasil*. Primeira época. Petrópolis: Vozes, 1977, p.234-242. Então, os bispos reformadores planejaram uma nova formação teológica para os futuros padres, na linha moralizante e essencialmente espiritual, centralizada e ministrada por sacerdotes de preferência europeus ou brasileiros da linha reformadora. Doravante os padres deveriam focar sua ação pastoral na administração dos sacramentos, catequese e homilias, ficando longe de cargos públicos e políticos. Leigos ilustrados, por sua vez, deveriam ajustar-se à nova organização das irmandades, agora atreladas ao bispo e sob seu comando Cf. FRAGOSO, Hugo. A igreja na formação do Estado Liberal. In: VV.AA. *História da Igreja no Brasil*. Segunda época. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

Escolas Americanas de confissão protestante em seus contextos de surgimento na província paulista.¹¹

Em suma, foram essas as estratégias eclesiais que influenciaram a linha de ação junto aos imigrantes desde o final do Império (XIX): haveria de ser implantado um catolicismo para preservá-los do contato com os principais adversários do momento: liberais, maçons, protestantes e anticlericais. No caso dos fieis que emigrassem para o Brasil, era necessário preservá-los também do contato com o catolicismo popular luso-brasileiro, concebido como uma deturpação da religião oficial. E ainda garantir-lhes assistência de padres de linha romanizada e ultramontana, o que era bem difícil nesse momento, pois a grande maioria do clero brasileiro, infiel ao celibato ou dedicando-se à bancada política, não era considerada apta para promover este tipo de catolicismo.

Para além de críticas e controvérsias em torno desse projeto eclesial, Bertonha reconhece que a Igreja Católica foi uma das organizações que preencheu o espaço deixado pelo Estado italiano na tutela de seus compatriotas nos países de imigração, atuando para preservar sua cultura e manter sua fé.¹² Esse pensamento aplica-se a Vígolo, Nova Trento e região, e talvez a muitas outras realidades brasileiras.¹³ Mas vejamos com mais pormenores o caso de Vígolo.

2.2. Assistência de padres diocesanos

Contam nossas cronistas Matilde e Dorotéia, cujas informações foram ampliadas pela “escrevente” da biografia oficial de madre Paulina – sua biógrafa, irmã Célia B. Cadorin –, que colonos de Vígolo e de Nova Trento foram assistidos inicialmente pelo padre diocesano,

---

¹¹ As Escolas Americanas de confissão protestante marcaram presença e influenciaram os quadros do ensino paulista nas últimas décadas do século XIX: *Escola Americana de São Paulo*, criada pelos presbiterianos do norte estado-unidense, em 1870; *Colégio Internacional de Campinas*, também criado pelos presbiterianos, mas estado-unidenses do sul, em 1873; *Colégio Piracicabano*, criado pelos metodistas em 1881. A relevância desses três *centros* pode ser explicada pelas representações de modernidade da época: a presença de igrejas protestantes e escolas, enfim, da *cultura protestante americana*, se somaria com as *vanguardas liberais e democráticas da província* para realizar a modernidade almejada: capitalismo, baseado no trabalho livre, na cultura escrita, na liberdade religiosa etc. Nessa ótica, era preciso superar a tradição cultural portuguesa e o catolicismo ultramontano e romanizado. Cf. HILSDORF BARBANTI, Maria Lúcia Spedo. *Escolas Americanas de confissão protestante na Província de São Paulo: um estudo de suas origens*. Dissertação (Mestrado em Educação). São Paulo: Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, 1977.

¹² Cf. BERTONHA, *Os italianos*, p.107.

¹³ Para citar apenas um exemplo de outra região: as colônias de Alfredo Chaves (Espírito Santo) foram atendidas pelos padres escalabrinianos ao longo de dois quinquênios (1888-1893; 1903-1908). Graças à pressão popular das famílias católicas, lideradas pela leiga Maria Zanoló, iniciaram-se uma série de contatos entre o cônsul italiano Rizzo Rizzetto e os colonos em prol da vinda dos escalabrinianos àquela região. O cônsul verificou *in loco* a situação caótica dos italianos e, além de apoiar o pedido de padres escalabrinianos, articulou o financiamento de escolas e dispensários farmacêuticos que foram administrados por aqueles missionários. Cf. AZZI, *A Igreja e os migrantes*, p.102-106.

Alberto Gattone e depois pelo padre Arcangelo Ganarini, também diocesano. Talvez isso tenha acontecido a partir de meados do segundo semestre de 1876 quando os colonos já estavam estabelecidos nos lotes, isto é, com casa pronta, cultivo da terra em andamento etc. Quando eles chegaram à Colônia Brusque e alojaram-se nos barracões até a demarcação dos lotes, penetração nas matas e construção de sua casa, não há notícias de que algum padre estivesse por lá. É provável que o padre capelão da Colônia Brusque na época, Alberto Gattone, estivesse envolvido com missões em outros povoados, levando em consideração o grande número de fieis para atender – em 1876 havia 6646 católicos nesta colônia,¹⁴ distribuídos entre 28 linhas coloniais, sendo algumas de 40 a 50 quilômetros de extensão.¹⁵ Ademais, esses povoados ficavam distantes uns dos outros e em locais de difícil acesso; as estradas eram precárias, quando existiam; a locomoção era feita geralmente a cavalo ou, muitas vezes, a pé. Tudo isso certamente fazia com que o padre demorasse tanto para chegar até seus fieis, como para retornar à sua residência, que ficava nas proximidades da sede da colônia, em Brusque. Logo, provavelmente, Gattone não deu conta de atender os Visintainer e outras famílias durante o tempo de permanência no alojamento e de construção das casas.

Dizem também nossas cronistas e estudos de Piazza e Grosselli que os padres foram enviados por suas dioceses europeias para trabalhar com imigrantes, certamente seguindo a estratégia da Igreja já salientada acima. Primeiro Gattone e depois Ganarini, atenderam a toda a Colônia Brusque na função de capelães remunerados pela diretoria da colônia. A iniciativa da igreja europeia estava de comum acordo com o governo imperial, Pedro II, e com a Diocese do Rio de Janeiro, a qual regia canonicamente as igrejas e capelas localizadas na Província de Santa Catarina no período.¹⁶

O trabalho dos padres era basicamente administrar sacramentos, se bem que Ganarini excedeu a regra, conforme se verá. Batizavam, casavam e davam exéquias, mas a principal atividade era rezar missa e confessar. Isto porque a confissão e a missa eram atos de devoção

---

¹⁴ Cf. PIAZZA, *A colonização de Santa Catarina*. Obra premiada pelo Banco Regional de Desenvolvimento do Extremo Sul no concurso regional de história. Florianópolis, 1982, p.134.

¹⁵ Cf. GROSSELLI, Renzo Maria. *Vencer ou morrer: camponeses trentinos (vênetos e lombardos) nas florestas brasileiras*. Santa Catarina (1875-1900), v.1. Tradução de Ciro Mioranza e Solange Ugo Luques. Florianópolis: UFSC, 1987, p.334.

¹⁶ Em 1893, o papa Leão XIII criou a Diocese de Curitiba que abrangia o bispado do Paraná, desmembrado de São Paulo, e o bispado de Santa Catarina, desmembrado do Rio de Janeiro. Em 1908, Pio X criou a Diocese de Florianópolis, com jurisdição sobre todo o território de Santa Catarina. Em 1927, Pio XI elevou-a a Arquidiocese e criou simultaneamente as dioceses de Joinville e Lages. Atualmente, a paróquia de Nova Trento pertence à Arquidiocese de Florianópolis. Cf. PIAZZA, Walter F. *Igreja em Santa Catarina: notas para sua história*. Edição do Governo do Estado de Santa Catarina. Florianópolis, 1977.

dos católicos desde o período medieval e os padres precisavam fazer a *desobriga*,¹⁷ ou seja: fazer com que os fieis cumprissem sua obrigação, pois os sacramentos eram obrigatórios e representavam o caminho para a salvação individual. Como a Colônia Brusque era muito grande, eles deram uma assistência esporádica aos imigrantes nos anos de 1876-1879, o que provavelmente contribuiu com a formação de uma liderança leiga para coordenar as atividades religiosas dos povoados.

Alberto Gattone era conhecido na Diocese italiana de Trento, pois fora mencionado pelo anuário eclesiástico de 1876, conforme detectou a biógrafa da madre Paulina. Na verdade, seus pais eram de Trento, mas emigraram para a Alemanha e lá tiveram Gattone. Portanto, suas raízes culturais são de uma família emigrante, algo comum no Norte da Itália. Enviado para o Brasil, dedicou-se inicialmente à assistência dos imigrantes alemães de Santa Catarina. Quando os Visintainer e outros imigrantes trentinos estabeleceram-se nos lotes, Gattone começou a visitá-los, especialmente aqueles que se fixaram ao longo da estrada entre Brusque e Nova Trento, lugar de melhor acesso. Mas rezou a primeira missa para todos os trentinos na linha colonial de Nova Aliança, pois lá havia uma casa construída para ser usada como escola e podia acomodar o povo (fica a 12 km de Nova Trento). Com o tempo, visitou Vígolo e outras linhas coloniais formadas ao redor de Nova Trento. Ele não falava o dialeto trentino, mas esforçou-se para aprendê-lo por ocasião do contato com os trentinos, contam nossas cronistas.

Já Arcangelo Ganarini era italiano, natural de Torcegno (Tirol), região de Trento. Portanto, era um padre tirolês e de família camponesa. Pertencente à Diocese de Trento, foi ordenado sacerdote em 1869 e enviado para a Colônia Brusque em 1877, conforme irmã Célia B. Cadorin pesquisou junto a Don Livio Dallabrida, da Cúria Arquiepiscopal de Trento e estudioso da história do povo trentino. A nosso ver, Ganarini seria um daqueles padres que Grosselli chama de intelectuais a serviço da classe camponesa, utilizando o sentido conceitual de Gramsci,¹⁸ diferindo dos padres oriundos da extração nobre da sociedade que ocupavam

---

¹⁷ As práticas de piedade pessoal e de penitência, confissão por excelência, somadas às devoções comunitárias, missa por excelência, cujo comparecimento era obrigatório e fiscalizado pelos padres, caracterizou a participação dos católicos em geral na Igreja Católica, sobretudo a partir do Concílio de Trento (século XVI), no contexto de combate à Reforma Protestante que apresentava novas mediações para se chegar a Deus e conquistar a salvação. Cf. LEBRUN, François. As reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal. In: ARIÈS, Philippe & DUBY, Georges (orgs.). *História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes*, v.3. Tradução de Hildegard Feist. 10ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p.71-111. No caso brasileiro, ver: HOORNAERT, A. cristandade durante a primeira época colonial, p.296-312.

¹⁸ Em sentido amplo todos os homens e mulheres são considerados *intelectuais orgânicos*, pois podem fazer o vínculo entre os setores econômico e político para uma determinada classe social. Dentro dessa perspectiva, há intelectuais que defendem as classes dominantes e há intelectuais que defendem os interesses dos trabalhadores e querem a transformação da sociedade isto é: querem mudar a história, as classes sociais e a distribuição do poder

altos graus da hierarquia da Igreja.¹⁹ É dentro dessa perspectiva que compreendemos a trajetória de Ganarini na Colônia Brusque. Além de colocar-se a serviço dos trentinos e do povo em geral, ele inseriu-se nas linhas indo morar com seu primo em Aliança, não muito longe de Vígolo, segundo nossa cronista Dorotéia. A escolha do local de residência deve-se a dois fatores. O primeiro é de ordem **financeira** e é salientado por Grosselli: Ganarini chegou à colônia dia 1º de abril de 1877 e desde essa data deveria receber uma verba da diretoria colonial para custear suas despesas. Mas, como a verba demorou em ser liberada, acabou resolvendo a questão por conta própria.

O segundo ponto a destacar no processo de instalação de Ganarini na Colônia Brusque é de ordem **cultural**, indicando o grau de comunicação e de vínculo entre ele e seu primo (quem cita esse primo é nossa cronista Dorotéia, mas ela não revela seu nome), o que remete a uma proposição de Bertonha, a de que o sistema emigratório dos italianos funcionava também segundo estratégias,²⁰ baseadas, por exemplo, no relacionamento familiar, laços de amizade e de vizinhança de pessoas da mesma aldeia ou região que deviam se comunicar por meio de cartas e mensagens, comprovadas pelo pesquisador E. Franzina como fonte de informações entre os imigrantes. Essa dinâmica envolvia também os jesuítas, pois certamente circulavam informações entre eles e seus parentes, amigos e conhecidos. Se não fosse assim, como explicar a visita do padre Cybeo ao navio onde estavam os trentinos? Quem teria lhe falado ou escrito sobre a chegada deles?

---

na sociedade e nas instituições. Dentre esses intelectuais, há aqueles que passam doutrinas e teorias e formam opinião pública, tais como os padres. Em sentido restrito, há intelectuais que exercem a profissão de intelectual: cientistas, pesquisadores etc. Cf. GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p.3-23.

¹⁹ GROSSELLI, *Vencer ou morrer*, p.451.

²⁰ BERTONHA, *Os italianos*, p.95.

Figura 5: *Padre A. Ganarini (1844-1920)*
(Fonte: M. DOROTÉIA, *História da Congregação*, v.1, p. 8)

Nesse contexto de relacionamento amistoso com os trentinos, os padres Gattone e Ganarini incentivaram as famílias a construir capelas próximas de suas residências a fim de assegurar visita mais frequente deles e celebração da missa, narram nossas cronistas. Para casar e batizar os colonos iam à paróquia de Brusque porque lá se encontravam os livros de registro de batismo e casamento, e a igreja era maior, explica melhor a biógrafa de Paulina.

Não durou muito tempo a presença de Gattone naquela região, pois em 1878 ele mudou-se para Niterói-RJ. Ganarini deu continuidade às atividades, investindo – sobretudo – nas visitas domiciliares, já que falava a mesma língua dos trentinos, mas passados alguns meses também foi embora. É provável que Ganarini tenha ficado na região de Brusque, pois seu nome está no *Livro de Crismados nas colônias Itajahy e Príncipe Dom Pedro/Brusque* de 1881, onde ele assinou na função de *cura* (vigário). Parece que Ganarini viveu sempre no Estado de Santa Catarina, falecendo em 1920 na cidade de Florianópolis.

Durante sua estadia nas terras catarinenses, ele se preocupou com os imigrantes trentinos espalhados pelas colônias, que não recebiam assistência de nenhum sacerdote. Mais do que isso, sendo ele da mesma região dos imigrantes e conhecedor de sua cultura, desejava que padres tirolezes viessem atender o povo do Tirol, ou seja: sacerdotes filhos de camponeses, conterrâneos desse povo. Assim, ele teria escrito na coluna do jornal “Você”, da colônia de Blumenau, datada de 30 de agosto de 1885:

‘Entre os males e as murmurações que continuamente passam de boca em boca está a que todos dizem que a desgraça maior é a de não ter um Sacerdote Tirolês, diocesano nosso, e se isso pudéssemos ter a esperança de consegui-lo, nos consideraríamos todos bem-aventurados e afortunados... Se V.S.a. quisesse, quando empacotar os objetos acima citados, solicitamos de colocar no pacote também um pequeno Padre porque temos enorme necessidade dele’.²¹

Na realidade, Ganarini defendia os interesses dos colonos trentinos e publicizava isso, inclusive, em 1901, publicou *Impressioni di viaggio*²² (Impressões de viagem), obra que relata o trabalho dos imigrantes em Nova Trento e sua luta para reinventar a vida na colônia em meio a uma série de dificuldades e de necessidades já assinaladas. Nesse sentido, não é de se admirar que Ganarini viesse a contribuir com o desenvolvimento de uma congregação religiosa que seria criada em 1890 por jovens tirolezas: Amabile Visintainer e suas companheiras, nosso objeto de pesquisa. Conforme nossas cronistas, Ganarini enviaria 50 mil réis anualmente para as futuras irmãs, auxiliá-las-ia a criar uma fábrica de seda, manteria correspondência e algumas vezes as visitaria. Antes de falecer teria deixado um donativo de quatro contos de réis para elas. Por estes motivos, ele é considerado “benfeitor” da congregação²³ e certamente ficou na memória dos vigolanos e de toda a região de Nova Trento. Após sua saída dos povoados de Nova Trento, lá pelo ano 1879, conforme as crônicas de Matilde e Dorotéia, os vigolanos e todo o povo trentino ficaram desolados, pensando em deixar a colônia. Contudo, desistiram da ideia, pois reanimaram-se com a notícia da vinda de jesuítas.

2.3. Instalação de jesuítas

Era dezembro de 1879 quando os jesuítas chegaram à Nova Trento. A ida deles para lá, além das questões já discutidas em termos mais amplos de estratégia eclesial, deu-se, provavelmente, por **razões** que dizem respeito às escolhas, oportunidades, conjunturas e estratégias que a própria Companhia de Jesus traçou nesta fase de inserção no interior de

---

²¹ GROSSELLI, *Vencer ou morrer*, p.452.

²² GANARINI, Pe. Arcangelo. *Nuova Trento: impressioni di viaggio*. Trento: Stab. Tip. G. B. Monauni, 1901.

²³ Cf. MADRE DOROTÉIA. *História da Congregação das Irmãs da Imaculada Conceição: 1865-1921*. São Paulo: s.d., p.22-23. Manuscrito; CONGREGAÇÃO DAS IRMÃZINHAS DA IMACULADA CONCEIÇÃO. *Coletânea Histórica*. São Paulo: Bentivegna, 1990, p.474.

Santa Catarina. Nossa hipótese é que esses movimentos dos inicianos foram, por sua vez, favorecidos pelos processos históricos de contato dos missionários com os imigrantes trentinos.

Graças aos relatos de nossas cronistas Matilde e Dorotéia sabemos que o primeiro contato no Brasil entre os emigrantes de Vigolo Vattaro e um jesuíta ocorreu no porto de Itajaí, em 1875, na figura do padre Cybeo. Graças a elas e à pesquisa documental da biógrafa de madre Paulina sabemos os próximos passos do jesuíta em direção a Nova Trento: em 1876, foi pregar missões e pensou em fundar lá uma residência de jesuítas. Em 1878, voltou à Nova Trento para realizar mais uma missão e depois disso escreveu uma longa carta ao superior geral dos jesuítas, padre Pietro Beckx, relatando a situação dos “pobres imigrantes italianos”. A carta foi transcrita na biografia oficial da madre e revela alguns aspectos interessantes.²⁴

Para começar, Cybeo lembrou seu superior da “numerosa emigração de camponeses italianos para a América, particularmente para o Brasil”, o que ilustra a preocupação da Igreja com seus fieis e a tendência de promover a sua tutela. Na Província de Santa Catarina, escreveu o padre, cada vez mais aumentava o número de tirolezes, lombardos e vênnetos que lá formaram lugarejos em torno de Nova Trento, a qual despontou como sua “capital”,²⁵ um lugar onde os colonos “não podiam lamentar” quanto aos recursos temporais – estava se referindo às condições climáticas, geográficas e topográficas de Nova Trento.

No entanto, continuou o padre, faltava Igreja, sacerdotes e instrução aos colonos, em especial para crianças e jovens. Assim, ficavam dispersos entre matos e montanhas, longe da Igreja e com raríssimos sacerdotes (e estes ocupados também com brasileiros e alemães – referia-se aos padres Gattone e Ganarini). Enfim, concluiu o padre, “os pobrezinhos se encontram desesperados, arrependidos de ter vindo e pedem ajuda”, ou seja: desejam que “se estabeleça uma casa de missionários no meio daquela Colônia”. E o lugar mais apropriado, na visão de Cybeo, “parece ser Nova Trento”, por ser o núcleo dos lugarejos.

---

²⁴ Cf. CONGREGAÇÃO PARA AS CAUSAS DOS SANTOS, *Madre Paulina: positio sobre a vida e as virtudes*. Biografia documentada, v.1. São Paulo, 1987, p.70-71.

²⁵ Segundo Grosselli, na época, Nova Trento contava com aproximadamente 29,5% dos habitantes da Colônia Brusque, número expressivo considerando a extensão da colônia. Na realidade, Nova Trento desenvolveu-se às margens do rio Braço, afluente do rio Tijucas; rio pequeno, mas navegável com balsas e canoas, o que atraía os colonos. Sendo assim, em torno dela ergueram-se várias linhas coloniais (cf. fig.4). Cf. GROSSELLI, *Vencer ou morrer*, p.483-485.

Figura 6: *Padre Cybeo (1837-1925)*
(Fonte: M. DOROTÉIA, *História da Congregação*, v.1, p.5)

A preocupação de Cybeo era evitar que crianças e jovens seguissem o caminho de tantos imigrantes que se tornaram “cristãos indiferentes, ignorantes, dados aos vícios” como bailes, jogos e bebedeiras. O padre geral dos jesuítas parecia compartilhar da mesma preocupação, pois autorizou a abertura da comunidade religiosa um ano depois de ter recebido a carta do padre. Essa mentalidade acompanhará os jesuítas italianos de Nova Trento; por ocasião da construção de uma nova igreja, por exemplo, segundo as crônicas de Matilde e Dorotéia, viriam homens de fora para trabalhar nas obras. Até então, reinaria “a piedade, a

pureza e os bons costumes”, porém, com a chegada desse pessoal, haveria bailes, embriaguez e jogos que seriam extirpados pelos jesuítas somente após a saída deles, no final da obra.

Outro motivo que deve ter contribuído para que o superior dos jesuítas atendesse logo a reivindicação de Cybeo foi o fato de que, nesse tempo, havia jesuítas em Florianópolis, remanescentes do antigo Colégio do Desterro fechado em 1870.²⁶ Sendo assim, alguns deles estavam disponíveis para serem enviados a Nova Trento. Foram, então, naquele ano de 1879: padre Augusto Servanzi (1840-1891), padre Pietro Iraci (1829-1892) e irmão Pietro Purgatório (1850-1925). No ano seguinte, Cybeo foi para lá e permaneceu até 1925. Ao longo de mais de seis décadas, de 1879 a 1942, vinte e sete jesuítas passaram por Nova Trento, alguns ficaram mais tempo e outros retornaram.²⁷

A ação/presença dos jesuítas em Nova Trento estava inserida no quadro de reforma da Igreja Católica no Brasil. Portanto, eles deveriam implantar lá um catolicismo *romanizado* e *ultramontano*. Para estabelecer este tipo de catolicismo encontraram várias dificuldades a começar pela mata virgem e sem estradas, o que impedia o trânsito missionário, se bem que contaram com o trabalho dos colonos que transformaram as matas em estradas, o que facilitou as viagens missionárias, conforme relatam nossas cronistas Matilde e Dorotéia. Ainda com a ajuda dos colonos, localizaram um lugar central para construir sua residência e uma igreja mais conveniente que a pequena capela de São Virgílio, construída em 1876 pelos colonos. Todavia, os colonos só podiam oferecer mão de obra, pois eram pobres “e o Governo já lhes tinha retirado a pequena subvenção, restando-lhes somente a paga dos trabalhos de estrada”. Restava aos padres fazer missões junto aos povos vizinhos – Florianópolis, Itajaí, Joinville, Brusque – para angariar recursos financeiros e construir suas obras, que se iniciaram somente em 1883, explicam as mesmas cronistas.

Mas enfim, a nova igreja de Nova Trento foi inaugurada em 1885 e consagrada ao Sagrado Coração de Jesus, que substituiu o antigo padroeiro, São Virgílio – em 1940, o santo voltaria a ser padroeiro dessa igreja. A troca de nome da igreja não aconteceu por acaso uma vez que o culto ao Sagrado Coração de Jesus estava sintonizado com as **novas práticas devocionais** promovidas pela romanização do catolicismo. Afinal, o Sagrado Coração de Jesus haveria de *conceder vitória à Igreja no meio dos assaltos do mundo liberal ímpio*,

---

²⁶ Cf. DALLABRIDA, Norberto. *A fabricação escolar das elites: o Ginásio Catarinense na Primeira República*. Florianópolis: Cidade Futura, 2001.

²⁷ Cf. CONGREGAÇÃO, *Madre Paulina*, p.38; 66; 68.

analisa o teólogo José Comblin.²⁸ Com outras palavras, os católicos estariam fortalecidos, no plano simbólico, para os embates com liberais, maçons, protestantes e outros participantes dos *erros modernos* apregoados por Pio IX.

Dessa maneira, a devoção ao Sagrado Coração de Jesus se expandiu em várias outras práticas – consagrações, ladainhas, novenas, igrejas e santuários dedicados aos seus mistérios – e em organismos como o Apostolado de Oração, fundado na França em 1844 e existente até hoje, inclusive, na mesma Nova Trento. Assumiu primazia e foi incentivada pelas congregações religiosas que se estabeleceram no Brasil a partir do Segundo Reinado, especialmente, os jesuítas. Estes se tornaram seus principais propagadores, sobretudo, a partir de 1896, quando os estatutos do Apostolado da Oração foram aprovados pela Santa Sé e o superior geral da Companhia de Jesus foi instituído diretor geral da associação.²⁹ Doravante, os “filhos de Santo Inácio” seriam os primeiros a expandir a devoção e organizar os apostolados em todos os lugares por onde passariam.

Além da devoção ao Sagrado Coração de Jesus, os jesuítas de Nova Trento criaram outras devoções e associações, é claro, alinhadas com a política de reforma da Igreja Católica, com destaque para as práticas devocionais vinculadas com a figura de Maria. Assim, eles fundaram a Pia União das Filhas de Maria e propagaram a devoção mariana em suas várias vertentes: Nossa Senhora do Carmo, do Bom Conselho, da Imaculada Conceição, de Lourdes, das Dores – evidentemente, o principal público e agente das devoções e associações marianas eram as mulheres, “instruídas” para identificar-se com o modelo dócil e submisso de Maria, de acordo com a perspectiva de feminização do catolicismo, a qual marcará também o catolicismo romanizado da época.

De olho nas mulheres, mas também nos homens, conforme lemos nas crônicas de nossa Dorotéia, os jesuítas criaram estratégias para agregar a ala masculina da comunidade: organizaram um coral e posteriormente uma banda musical. O maestro era o padre Angelo Sabbatini (1834-1907) que entendia de música e atuou em Nova Trento de 1880-1882 e de 1887-1896. Segundo Dorotéia, ele

---

²⁸ Comblin chama a devoção ao Sagrado Coração de Jesus e outras da restauração católica do século XIX de *devoção italiana*, “porque se originou na Itália e foi divulgada sistematicamente pela Santa Sé. Esta espiritualidade está concentrada em torno a duas devoções fundamentais: a devoção ao Sagrado Coração e a devoção aos novos dogmas marianos. O que se espera sobretudo da Virgem ou do Sagrado Coração é a vitória da Igreja no meio dos assaltos do mundo liberal ímpio. As aparições constituem o objeto e o centro fundamental da devoção popular. Maria é aquela que apareceu em Lourdes ou Fátima. O Sagrado Coração é aquele que apareceu a S. Margarida Maria e fez as famosas promessas.” (COMBLIN, José. Situação histórica do catolicismo no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Rio de Janeiro, v.37, n.142, set. 1976, p.597).

²⁹ Cf. AZZI, Rioldo. A participação da mulher na vida da igreja do Brasil (1870-1920). In: MARCÍLIO, Maria Luíza (org.). *A mulher pobre na história da Igreja Latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1984.

Reuniu um grupo de homens e ensinou-lhes a cantar a missa e muitos cantos sacros; também às Filhas de Maria ensinava melodiosos cânticos ao Santíssimo Sacramento, ao Coração de Jesus, à Santíssima Virgem, a S. José, etc. Quando o povo tinha mais recursos arranhou uma comissão, afim de organizar uma banda de música, que devia servir somente para os actos religiosos; a proposta foi immediatamente aceita; todos prometteram trabalhar e, em pouco tempo, tinham a importância para effectuar a compra do necessário. O bom Padre pensou logo em mandar vir os instrumentos, que em breve chegaram.

Causava encanto ver o entusiasmo do servo de Deus e dos aprendizes; de todos os lados ouvia-se tocar para os ensaios; o bom Padre, semanalmente, reunia-os para as lições. Applicaram-se tanto que, contra a expectativa do bom Maestro, podiam tocar em público. Os cantos, a música e as solennidades que os RR.PP. faziam nas festas principaes, excediam as festividades de outros logares e, nessas circunstâncias, Nova Trento era concorrida por muita gente que vinha de Brusque, Itajahy, Tijucas e até de Florianópolis.³⁰

Um olhar mais agudo fotografa a “Banda Padre Sabbatini” como um organismo masculino protagonista dos eventos mais importantes e, por esta razão, reconhecido, aplaudido e eternizado na história da comunidade. As mulheres da comunidade certamente os apoiavam e os aplaudiam, como faz a cronista com suas palavras de elogio e admiração registradas acima. Quanto às Filhas de Maria, estas aprendiam cantos para honrar seus santos e devoções, em espaços mais reservados e menos notórios. Ora, era exatamente esse espaço recatado, condizente com uma vida modesta e piedosa, que a Igreja Católica do período reservava para as mulheres. Cabia aos jesuítas e aos pais de família zelar para que isso se cumprisse.

Os jesuítas de Nova Trento criaram também a Associação da Boa Morte e a Ordem Terceira de São Francisco – o pai de Amabile, Napoleone Visintainer, seria um membro da ordem franciscana.³¹ Ademais, conta nossa cronista Matilde, e Dorotéia confirma, os jesuítas distribuíam água benta, água de Santo Inácio, pílulas de papel do Sagrado Coração de Jesus aos doentes, na falta de médico, farmácia e remédios, e outros objetos de devoção: terços, medalhas e imagens. Com certeza, a ênfase maior era da prática sacramental, em especial, a missa. Nos dias de semana, era celebrada às quatro e meia da manhã antes de os colonos irem para a lavoura. Mas para chegar à Nova Trento, os Visintainer e outros vigolanos andavam quilômetros a pé guiados por um relógio natural, conta nossa cronista Dorotéia.

Como não possuíam relógio, regulavam-se pelo canto do gallo, que lhes servia de despertador; as pessoas que moravam mais longe se levantavam antes e iam, de casa em casa, chamar as outras. Às vezes acontecia que, enganados pelos gallos, se punham a caminho à meia noite e chegavam à Igreja às 3 horas da madrugada; achavam a porta fechada; quando os Padres percebiam o agrupamento, abriam a porta. Isto succedia não só no verão, mas também no rigoroso inverno.³²

³⁰ M. DOROTÉIA, *História da Congregação*, p.42-43.

³¹ Cf. CONGREGAÇÃO, *Madre Paulina*, p.67 e 77.

³² M. DOROTÉIA, *op. cit.*, p.38-40.

Fizeram mais: implantaram a espiritualidade de sua companhia por meio de os chamados *exercícios espirituais*³³ (retiros). Nessa direção, adaptaram os exercícios para a realidade dos colonos, o que significa que eles podiam escutar duas pregações: uma de manhã e outra no final da tarde; durante o dia faziam a meditação em sua própria casa ou trabalho. No tempo do padre Servanzi (1879-1888), quando alguém não participava do retiro por algum motivo, podia emprestar livros da “biblioteca circulante”, assim chamada pelo próprio Servanzi, e fazer sua meditação em casa. Vejamos como nossa cronista Matilde relata aquilo que, com certeza, ela mesma observara quando era jovem e vivia com sua família em Vígolo:

Desde esses primeiros tempos começou o santo retiro anno [anual] na quaresma pregado na Igreja do Coração de Jesus em Nova Trento, como depois de tantos annos se pratica, e ao qual tomam parte os colonos de toda parte: oh se todos comprehendessem o *valor da leitura de livros bons!*

Além disto, o R.P. Servanzi dava ao povo excellentes *livros de santas leituras*, e desta maneira quando alguém não podia servir-se das praticas por qualquer motivo, por meio de *boas leituras* tivesse incitamento forte para viver bem (grifo nosso).³⁴

Atuando sob esta perspectiva romanizada e ultramontana, os jesuítas de Nova Trento quiseram também instalar uma congregação feminina para educar as crianças e os jovens. Nossas cronistas Matilde e Dorotéia relatam que, não podendo “trazer religiosas” – italianas – por conta da pobreza dos colonos, alguns jesuítas acabaram apoiando a criação de uma incipiente congregação, objeto de nossa pesquisa. Por este motivo, Grosselli³⁵ tem razão quando afirma que os jesuítas *transformaram os territórios de Nova Trento num único convento*, fazendo surgir uma ordem religiosa que, no futuro, atrairia muitas filhas de colonos, conforme veremos.

Em suma, mais do que os padres diocesanos, os jesuítas atenderam ao quesito romano, estruturando um catolicismo romanizado e ultramontano em Nova Trento, uma vez que eles próprios colocaram-se num *lugar* – de *poder* e de *querer* – de onde podiam elaborar e executar suas *estratégias* junto aos colonos. Para aprofundar essa ação na perspectiva de

---

³³ Criação de Inácio de Loyola, os exercícios espirituais inicianos partem do seguinte princípio: “qualquer modo de examinar a consciência, de meditar, de contemplar, de orar vocal e mentalmente, e outras operações espirituais (...). Pois, assim como passear, caminhar e correr são exercícios corporais, da mesma forma se dá o nome de exercícios espirituais a todo e qualquer modo de preparar e dispor a alma, para tirar de si todas as afeições desordenadas e, afastando-as, procurar e encontrar a vontade divina (...) para a salvação da alma” (EXERCÍCIOS espirituais. Santo Inácio de Loyola. Porto Alegre, 1966).

³⁴ MADRE MATILDE. *História da Congregação das Irmãs da Imaculada Conceição: 1875-1895*. Tradução de padre Luigi Maria Rossi. São Paulo, 1919, p. 32. Manuscrito. A expressão “biblioteca circulante” está registrada numa carta de Servanzi ao outro padre, Venturini, cujo fragmento encontramos na biografia oficial de Paulina. Escreve ele: ‘Temos também uma pequena biblioteca circulante, a qual faz muito bem nas famílias’ (CONGREGAÇÃO, *Madre Paulina*, p.67).

³⁵ GROSSELLI, *Vencer ou morrer*, p.459.

nossa abordagem, podemos dizer que os jesuítas *instauraram* um *corte* entre o **seu** lugar – apropriado – e do *outro* – colonos –, *acompanhado de efeitos consideráveis*:

1. O ‘próprio’ é *uma vitória do lugar sobre o tempo*. Permite capitalizar vantagens conquistadas, preparar expansões futuras e obter assim para si uma independência em relação à variabilidade das circunstâncias. E um domínio do tempo pela fundação de um lugar autônomo.
2. É também um domínio dos lugares pela vista. A divisão do espaço permite uma *prática panóptica* a partir de um lugar de onde a vista transforma as forças estranhas em objetos que se podem observar e medir, controlar, portanto, e ‘incluir’ na sua visão. Ver (longe) será igualmente prever, antecipar-se ao tempo pela leitura de um espaço.
3. Seria legítimo definir o *poder do saber* por essa capacidade de transformar as incertezas da história em espaços legíveis. Mas é mais exato reconhecer nessas ‘estratégias’ um tipo específico de saber, aquele que sustenta e determina o poder de conquistar para si um lugar próprio.³⁶

Destas considerações ceriteausianas, podemos concluir: os jesuítas conquistaram seu *lugar próprio* em Nova Trento ao instituir um catolicismo romanizado e ultramontano com todas as características analisadas acima. Entretanto, é preciso verificar a forma pela qual o povo tutelado *inventou* o **seu** catolicismo, isto é, como se apropriou das novas devoções, padroeiros, associações, pregações, retiros, objetos espirituais, banda musical e “biblioteca circulante” dos jesuítas. Enfim, como se apropriou dos *bens culturais* **impostos** pelos jesuítas, ou seja, como procedeu taticamente, sabendo que:

A tática não tem por lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha. Não tem meios para se manter em si mesma, à distância, numa posição recuada, de previsão e de convocação própria: a tática é movimento ‘dentro do campo de visão do inimigo’, (...) e no espaço por ele controlado. Ela não tem, portanto, a possibilidade de dar a si mesma um projeto global nem de totalizar o adversário num espaço distinto, visível e objetivável. Ela opera golpe por golpe, lance por lance.³⁷

Esses *golpe por golpe, lance por lance* nos são dados pelo relato de nossas cronistas que nos fornecem muitos sinais e vestígios sobre a invenção do catolicismo em Vígolo.

2.4. *Catolicismo dos vigolanos*

Para começar, vejamos como algumas pesquisas tocam na religião praticada pelos imigrantes italianos e católicos que se estabeleceram em várias regiões do Brasil. Em geral, estas pesquisas apresentam interpretações diferenciadas do fenômeno. Uma das linhas compreende que o episcopado brasileiro via com bons olhos a chegada de imigrantes italianos em suas dioceses embora se preocupasse com sua assistência porque nem sempre tinha padre suficiente ou adequado para atendê-los. Já foi visto que esse era um dos entraves para se operar a tutela aos imigrantes. Contudo, tentava-se fazer uma boa recepção aos imigrantes em

³⁶ CERTEAU, *A invenção do cotidiano*, v.1, p.94.

³⁷ *Ibid.*, p.94-95.

função da **expectativa** de que eles traziam consigo um catolicismo tridentino. Para o caso de São Paulo, o padre-historiador Ney de Souza afirma:

A imigração italiana, católica e ultramontana, contribuiu com o desenvolvimento da vida eclesial. Modificou, também, o conceito de salvação. O imigrante italiano, sobretudo a maioria veneta que entrou na província de São Paulo, tinha uma compreensão religiosa diferente daquela do brasileiro. A presença do padre na vida cotidiana, para o imigrante italiano, era essencial. (...) a prática frequente da confissão e da comunhão eram essenciais para a conservação da graça de Deus em sua vida.

Substancialmente, diferenciado do catolicismo luso-brasileiro, o catolicismo vivenciado pelos imigrantes, o qual estrutura suas bases na reforma tridentina do século XVI e no qual a vida sacramental ocupava parte significativa da ação pastoral, foi basilar para a vida eclesial da diocese de São Paulo após a imigração.³⁸

O autor está referindo-se ao episcopado de dom Lino Deodato em São Paulo (1873-1894), utilizando parcialmente os resultados da pesquisa de M. Aparecida J.V. Gaeta³⁹ que examinou a gestão deste prelado em sua tese de doutorado. No que diz respeito ao tema em questão, Gaeta diz que uma *pastoral para o imigrante* foi um dos eixos de atuação do bispado de Lino Deodato, em sintonia com as preocupações da Santa Sé em relação aos imigrantes e de acordo com as deliberações do bispado do Brasil: são as referidas estratégias da Igreja para com os imigrantes. A expectativa também era de que os imigrantes contribuiriam com a reforma do catolicismo brasileiro, uma vez que *traziam introjetados os princípios católicos ultramontanos adquiridos em suas paróquias de origem*. Deste modo, estas e outras pesquisas⁴⁰ inferem que os imigrantes italianos eram vistos como um grupo que dava muita importância à assistência religiosa e possuía uma religião ancorada na missa e no padre, o que tornava seu catolicismo sintonizado com a linha romana e ultramontana, mas diferente daquele praticado pelos brasileiros, o catolicismo luso-brasileiro.

Por outro lado, há estudos que se voltam mais para questões antropológicas e culturais e resgatam crenças, valores, concepções e experiências religiosas dos imigrantes. Vania Merlotti investigou mitos e crenças de uma antiga colônia italiana, hoje Otávio Rocha, distrito de Flores da Cunha (RS), e confirmou sua hipótese inicial de que o *padre* era uma *figura central do sistema socioreligioso e econômico-cultural* dos colonos e representava um fator de coesão da comunidade: dos fieis entre si e da comunidade com a religião. Instituído de poderes religiosos outorgados pela Igreja, o padre podia garantir a salvação da alma e a

---

³⁸ SOUZA, Ney de (org.). *Catolicismo em São Paulo: 450 anos de presença da Igreja Católica em São Paulo*. São Paulo: Paulinas, 2004, p.330.

³⁹ GAETA, M.A.J.V. *Os percursos do ultramontanismo em São Paulo no episcopado de Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho* (1873-1894). Tese (Doutorado em História). São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1991, p.255-279.

⁴⁰ Cf. BEOZZO, José Oscar. As igrejas e a imigração. In: DREHER, Martin N. (org.). *Imigrações e história da igreja no Brasil*. Aparecida: Santuário, 1993.

proteção do corpo por meio de seus serviços religiosos: bênção, missa, confissão. Contudo, essa ordem criada

pode acarretar, simultaneamente, uma certa estagnação econômico-cultural, pois a engrenagem social passa a depender, em todos os sentidos, do seu líder que assume todas as forças sociais da comunidade. Portanto, o padre foi, na antiga colônia de Marcolino Moura, inicialmente, fator de prestígio e de identidade, mas foi, após, motivo de estagnação, porquanto o padre passa a ter os poderes em suas mãos.⁴¹

A pesquisa de Merlotti apontou outra questão que pode ser aplicada ao estudo de Vígolo e generalizada para as áreas de imigração em geral: os imigrantes carregavam consigo uma *convicção religiosa* tão forte que esta os alimentou e defendeu na lide da colonização funcionando como *produtora de sua integração social*. Convicção que se materializava na construção de capelas e nas práticas piedosas de devoção aos santos, reza do terço, bênçãos e missas festivas – podemos incluir a ideia de que a *convicção* dos imigrantes era sua base de **adesão** ao catolicismo.

O estudo de Beneduzi⁴² procurou compreender a vivência cotidiana do imigrante e a forma pela qual reagiu às *ingerências da Igreja* – a nosso ver, estratégias –, desmistificando a *ideia do italiano totalmente dominado pelo ideário da Igreja Católica*. Nesse sentido, o autor problematizou o processo de recepção e controle das normatizações da Igreja pelas comunidades italianas onde *nem todos viram à direita*, ou seja, nem todos aderiram ao comando eclesial, mas houve gente que fugiu da padronização e/ou continuou praticando os supostos *desvios*: bebedeira, sexualidade livre, benzedura e blasfêmia. O autor salienta que os *receptores* (imigrantes), possuidores de experiências de vida e visões de mundo diferenciadas, *respondiam diversamente aos artifícios de controle da Igreja*.

Há estudiosos que analisam o universo cultural dos imigrantes trentinos em suas regiões de origem e afirmam que eles reconstruíram seu *mundo cultural* nas colônias – nossa ideia de invenção do cotidiano religioso se afina bem com esta abordagem. Embora adaptado ao novo contexto de vida, esse *mundo cultural* tinha como referência a sociedade camponesa do Norte da Itália onde a religião era o princípio fundamental da vida.⁴³ Dessa forma, construíram *comunidades espontâneas de relações primárias*, materializadas nas capelas, que se tornam prioridade de todas as comunidades de imigrantes italianos de que temos notícia.

Depois de dias de trabalho massacrante, o povo de Deus se encontrava na igreja. Junto às orações intercambiavam-se opiniões, conselhos, comunicações. Reencontravam-se os velhos

---

⁴¹ MERLOTTI, Vania B.P. *O mito do padre entre descendentes italianos*. 2ª ed. Porto Alegre/Caxias do Sul: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/Universidade de Caxias do Sul, 1979.

⁴² BENEDUZI, Luis Fernando. *Imigração italiana e catolicismo: entrecruzando olhares, discutindo mitos*. Porto Alegre: PUCRS, 2008.

⁴³ Cf. DE BONI, Luís; COSTA, Rovílio. *Os italianos do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre/Caxias do Sul: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/Universidade de Caxias do Sul, 1979, p.129-141.

conterrâneos que habitavam a 3 ou 5 km (uma eternidade na floresta). E a comunidade fortificava sua identidade. Num ambiente de cristandade, privados de participação política, geográfica e culturalmente insulados entre as montanhas, lutando quase até o desespero para sobreviver fisicamente no meio da selva, foi ao redor da religião que surgiram comunidades espontâneas de relações primárias – as capelas – as quais, por um bom período, pareciam cristalizar a seu redor as formas todas de relacionamento religioso e social.⁴⁴

Em suma, o tipo de catolicismo praticado pelos imigrantes dessas regiões identificava-se com as normas e valores da sociedade agrária, pautados em uma cosmovisão religiosa, referência para todos os setores da vida. Em razão disso, segundo esses especialistas, a religião dos imigrantes italianos pode ser considerada uma *religião popular*, de cunho agrário.

A comparação entre os tipos de vivência religiosa do luso-brasileiro e do imigrante italiano e seus descendentes (...), feita geralmente por um clero de formação europeizada – quando não de proveniência europeia – conclui (ou ao menos concluía no passado) por relegar a forma luso-brasileira, considerada como eivada de superstições, e por julgar favoravelmente a vivência religiosa dos imigrantes. Resultado deste juízo valorativo foi a imposição – ou tentativa de imposição – do catolicismo da imigração como paradigma de comportamento religioso ao mundo luso-brasileiro.

Examinando-se a questão do ponto de vista sociológico, evidencia-se, contudo, uma realidade totalmente diferente: *ambas as formas de religião classificam-se como um catolicismo popular de cunho agrário*.⁴⁵

Em perspectiva contrária àquela criticada por estes especialistas, nosso estudo examina alguns aspectos da vivência religiosa cotidiana das famílias Visintainer, Nicolodi e outras de Vígolo e constata que há certa **recorrência** entre o catolicismo vigolano e o luso-brasileiro (tradicional)⁴⁶ apesar da diversidade cultural e histórica que permeia cada um deles. Sendo assim, podemos dizer que alguns elementos constitutivos do catolicismo de Vígolo eram muito parecidos com alguns elementos do catolicismo luso-brasileiro, a saber: 1. Participação das famílias na instrução religiosa dos filhos – no caso vigolano eram as mulheres as principais responsáveis pela transmissão dos ensinamentos de fé aos seus filhos. Podemos citar também a valorização das lideranças leigas masculinas: os *fabriqueiros*, comissão composta de homens que eram responsáveis pela construção e manutenção da capela. 2. Atendimento esporádico do padre que praticamente impelia a comunidade a fazer seus atos de piedade por conta própria, construindo sua própria *agenda do sistema religioso*⁴⁷ – esta prática seria alterada a partir de dezembro de 1879 quando chegariam os jesuítas. 3. Capela

⁴⁴ GROSSELLI, *Vencer ou morrer*, p.449-450.

⁴⁵ DE BONI; COSTA, *Os italianos do Rio Grande do Sul*, p.143.

⁴⁶ Cf. COMBLIN, José. Para uma tipologia do catolicismo no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Rio de Janeiro, v.28, n.1, mar. 1968. AZZI, Rioldo. Elementos para a história do catolicismo popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Rio de Janeiro, v.36, n.141, mar. 1976, p.95-130. OLIVEIRA, Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro, p.141. AZZI, Rioldo. *O catolicismo popular no Brasil: aspectos históricos*. Petrópolis: Vozes, 1978. PALEARI, Giorgio. *Religiões do povo: um estudo sobre a inculturação*. São Paulo: Ave Maria, 1990.

⁴⁷ A expressão é de B. Ribeiro in: *Protestantismo no Brasil Monárquico (1822-1888)*. São Paulo: Pioneira, 1973.

como espaço sagrado relevante e palco de aglutinação social. 4. Relação de intimidade entre devotos e santos, em especial, São Jorge e Nossa Senhora. Todos esses elementos estão imbricados entre si e têm como cenário a casa, onde se dava instrução religiosa para crianças e a família fazia suas rezas, e a Capela de São Jorge, onde os vigolanos praticavam suas devoções, rezavam o terço, assistiam a missa. Podemos afirmar também que, ao contrário do catolicismo luso-brasileiro, anticlerical e antissacramental, o de Vígolo apreciava a doutrina da Igreja, missa e padre, ou seja, a nosso ver era **compatível** com os ritos e crenças da religião oficial.

A vitrine exposta acima exige o exame dos aspectos que compõem o catolicismo vigolono, o que é possível a partir das crônicas de Matilde e Dorotéia e da biografia oficial de madre Paulina que narram o cotidiano das famílias Visintainer e Nicolodi. Ainda que suas narrativas estejam inseridas no quadro de exaltação das duas primeiras freiras de Vígolo, Amabile e Virginia, os fragmentos oferecem os já salientados *vestígios* que permitem flagrar o catolicismo de Vígolo em suas variadas facetas cotidianas.

Vejamos o primeiro elemento constitutivo do catolicismo de Vígolo: a atuação das mulheres. Os relatos das cronistas Matilde e Dorotéia, reescritos na biografia de Paulina, trazem a ação catequizadora da mãe de Amabile e nos fazem induzir que era prática recorrente entre as mães de Vígolo: cuidar da alfabetização de seus filhos e filhas em vista da instrução cristã. Contam as crônicas que, apesar de se aplicar aos estudos, Amabile não era capaz de aprender a ler com a jovem Marina Dallabrida, professora leiga de Vígolo. Sua mãe, vendo o desejo da filha e todos os seus esforços inúteis, aproveitava os momentos livres para ensiná-la e prepará-la para a primeira comunhão, exercendo bem a função de *mãe iniciadora* dos filhos à vida cristã e às primeiras letras, conforme o pensamento cristão do XIX. Disso Anna entendia bem, pois desde Vigolo Vattaro desempenhava essa função.

Napoleone e Anna viveram sempre em Vigolo Vattaro como bons cristãos até a emigração para o Brasil.

Era um homem de fé profunda, um cristão praticante.

Anna era piedosa e virtuosa. Com fé esclarecida soube inculcar nos filhos, desde a mais tenra idade, um amor ardente a Jesus, particularmente a Amabile, (...), que demonstrava grande inclinação ao recolhimento e à piedade.

Anna cuidava para que os filhinhos recitassem as orações da manhã e da noite e, quando cresceram, preocupou-se em lhes ensinar o catecismo. Fazia-lhes um pouco de leitura espiritual sobre as vidas dos santos, procurando infundir naqueles pequenos corações sentimentos bons e nobres.⁴⁸

Se a mãe era exemplar, a filha era uma predestinada ou santa em miniatura.

Ainda pequenina, fazia-se notar pela sua devoção e pelo seu recolhimento. Raramente se via brincar ou abandonar-se ao barulho. O seu maior divertimento era acompanhar a mãe à Igreja e

---

⁴⁸ CONGREGAÇÃO, *Madre Paulina*, p.26 e 29.

aprender dela sempre novas fórmulas de oração, que depois repetia, quando se encontrava sozinha.

A menina, com solicitude e cuidado superior à sua idade, acudia de dia e, às vezes de noite, a todas as necessidades da querida vovó.

Anna preocupada pelas débeis forças da filha, procurou substituí-la por outras pessoas, mas a pobre velhinha não as aceitou, dizendo que não existia assistência melhor que aquela de sua querida netinha.

(...) vendo Amabile tão serviçal e boa, Anna lhe confiava os seus irmãozinhos cada vez que se ausentava, ou para ir à Igreja para as suas devoções ou, quando, por necessidade da família, devia deixar a casa.⁴⁹

Conforme nossas cronistas, em Vígolo, a menina prodígio continuou a demonstração de excepcionalidade: no dia da primeira comunhão levou consigo um livro de Santo Afonso Maria de Ligório – as *Massime eterne* (Máximas eternas)⁵⁰ – o qual funcionou como uma espécie de objeto sagrado, pois após a comunhão ela abriu uma página e leu pela primeira vez. Então, prometeu a Jesus empregar esse “dom” somente em “leituras devotas”. Evidentemente que a primeira a comprovar e aprovar o “milagre” foi a mãe da garota, Anna, relatam nossas cronistas Matilde e Dorotéia. Nesse episódio, podemos antecipar uma questão que ganhará destaque quando Amabile fundar a congregação: a utilização de um livro espiritual de um teólogo influente na vida dos católicos no período, sobretudo, italianos que o carregavam como manual de conduta e de oração desde a terra de origem – aqui e acolá os estudiosos mencionam a existência dessa obra na bagagem dos imigrantes e no dia a dia das capelas, especialmente nas comunidades onde havia pouco ou nenhum padre.

Assim entramos em mais um elemento constitutivo do catolicismo de Vígolo nestes anos 1876-79: atendimento esporádico do padre Alberto Gattone e depois Ganarini, que garantia missa pelo menos uma vez por mês e ia a Vígolo quando era chamado para administrar as exéquias.⁵¹ Ele também organizava as crianças para a primeira comunhão, duas ou três vezes por ano. Seu trabalho era interrogá-las sobre os ensinamentos da fé, confessá-las e prepará-las para a comunhão, pois as mães já tinham ensinado as orações e os mandamentos da lei de Deus.

Em função desse trabalho esporádico do sacerdote, fosse Vígolo ou outra linha da Colônia Brusque, competia às mulheres zelar pela preservação da fé de crianças e jovens. Portanto, educar na religião era extensão do fazer feminino que além de cuidar da casa, da lavoura e da família, cuidava da religião dos filhos. Já assinalado que a mentalidade católica do século XIX atribuía à mãe o papel de *iniciadora da fé* e esse quadro de pensamento

---

⁴⁹ CONGREGAÇÃO, *op. cit.*, p.30.

⁵⁰ SANTO AFONSO Maria de Ligório. *Máximas Eternas*. Tradução de Mons. Manuel Marinho. Porto: Tipografia Fonseca, 1946.

⁵¹ É um ritual destinado a pessoas em fase terminal ou doentes que podem ser revitalizados quando ungidos com óleo benzido e perdoados de seus pecados. Cf. O NÔVO catecismo, p.539-540.

favorecia este tipo de prática. Na ausência da mãe, a filha assumia a casa, a roça, o cuidado e a catequese dos irmãos menores, a exemplo do que aconteceu com a jovem Amabile Visintainer e, provavelmente, com muitas outras, pois não faltavam casos de mortes de jovens senhoras durante trabalho de parto.

É notável que essas mulheres embora marcadas pela tradição cultural e religiosa camponesa do Trentino, confinadas a uma região de imigração atrelada aos seus antigos costumes, mantidas debaixo dos olhos dos maridos e depois dos jesuítas, quando estes se fixam em Nova Trento, tenham se destacado na esfera religiosa uma vez que a sociedade e a Igreja lhe concederam essa **permissão**, ou seja, contavam com elas para a instrução religiosa dos filhos. Mais adiante, veremos que a feminização do catolicismo tocará Vígolo de uma forma mais incisiva. Todavia, desde aí inferimos que as mulheres trançaram seu cotidiano com a religião, estiveram à frente de suas famílias no ensino da fé, tornaram-se modelos de vida para suas filhas e filhos, estimularam seus parceiros a construir uma capela, isto é, contribuíram com a organização dos *fabriqueiros*.⁵²

De fato, não podia faltar uma capela para o povo fazer suas rezas e novenas, recitar terço, decorar orações, esperar o padre para a missa, venerar seus santos e a única imagem de que dispunha, Nossa Senhora da Assunção, promover festas religiosas que eram ocasiões de preservar sua cultura. Enfim, a vida religiosa e social da comunidade de Vígolo construiu-se em torno de uma capela que virou espaço de convergência e de sociabilidade. Nesse sentido, a capela foi outro elemento constitutivo do catolicismo de Vígolo e certamente de outras linhas coloniais, pois houve uma profusão de capelas na região de Nova Trento, cuja construção fora incentivada pelos padres diocesanos ou iniciativa dos próprios colonos conforme se infere dos relatos das crônicas de Matilde e Dorotéia e da biografia oficial de Paulina.

---

⁵² As atribuições de um fabriqueiro variavam de acordo com a realidade da comunidade onde ele estava inserido. Nas colônias de imigração italiana no Rio Grande do Sul, por exemplo, “a direção da capela cabia aos ‘fabriqueiros’ escolhidos pelos sócios – e eram sócios praticamente todos os habitantes da linha – tal a coerção social. Os fabriqueiros, em alguns casos perpetuavam-se no cargo; outras vezes, alguns valiam-se do posto para apropriar-se indevidamente dos bens comuns. Tais fatos, porém, foram relativamente raros, quer pela vigilância exercida pelo grupo, quer pela formação moral dos escolhidos que, muito mais seguido, tiraram dinheiro do próprio bolso para custear os gastos da capela. A autoridade dos fabriqueiros era grande, cabendo-lhes não só a administração financeira da capela, mas também a gerência dos demais negócios do grupo como tal, exercendo de fato uma liderança inquestionável na vida social da comunidade. (...) Se, por exemplo, em alguma família adoecesse uma pessoa, com longa enfermidade, os fabriqueiros escalavam as pessoas que, principalmente durante a noite, deviam permanecer na casa do doente (...). O mesmo era feito em relação ao trabalho. Os fabriqueiros convocavam todas as pessoas disponíveis da comunidade e, em poucos dias, era feito o plantio, ou a limpeza, ou colheita da safra” (DE BONI; COSTA, *Os italianos do Rio Grande do Sul*, p.131-132; 147).

Parece, no entanto, que essa foi uma tendência em todas as áreas de colonização de pequenas propriedades⁵³ e não somente de Nova Trento, cujas capelas foram dedicadas aos santos patronos da Itália ou antigos conhecidos dos trentinos: *São Vigilio*, patrono de Trento e de Nova Trento; *Santa Agata*, padroeira de Catania/Sicília e de Bezenello; *São José*, patrono universal da Igreja e do povoado de Aliança. Coube a *São Jorge*, patrono de Vigolo Vattaro, o patronato da Vigolo brasileira.

Figura 7: *San Giorgio di Vigolo Vattaro (Italia)* – Pintura de Carlo Donati, 1926
(Fonte: VISINTAINER, *Le chiese di Vigolo Vattaro e Vattaro*, p. 29)

Alguns desses santos têm, até os dias atuais, atributos de ordem prática e cotidiana. *São Jorge* é patrono de: cavalaria, cavaleiros, soldados e escoteiros, protetor contra herpes e serpentes; no Brasil é sincretizado com orixás do candomblé e referenciado na umbanda. *Santa Agata* ou *Águeda* é patrona das amas de leite e dos seios, protege o povo das

⁵³ Sobre a difusão das capelas construídas pelos fabriqueiros, ver os autores já citados: De Boni e Costa, Grosselli e os textos de Azzi e Beozzo na obra *Imigrações e História da Igreja no Brasil*, indicando a relevância e abrangência do fenômeno de convergência e sociabilidade dos imigrantes em torno das capelas.

intempéries do fogo e da água. *São José*, além de seus conhecidos patronatos ligados ao trabalho de carpinteiro e à proteção da família, é patrono da boa morte.⁵⁴ A escolha desses padroeiros parece confirmar o imaginário popular de buscar proteção para causas concretas e imediatas do cotidiano, relacionadas às especialidades de cada santo.

Outro ente sagrado que acompanhou os imigrantes vigolanos foi *Santo Antonio*. Desde Vigolo Vattaro foi homenageado por várias famílias que batizaram seus filhos com o nome dele. Assim, Santo Antonio entrou na família dos Visintainer, Pianezzer, Zamboni, Bianchini, Dallabrida Giovanni, Barbeta, di Antonio, di Andrea etc. Em menor proporção, *Giuseppe* (José), *Giovanni* (João) e *Giovanni Battista* (João Batista).⁵⁵

Sem contar a devoção a Nossa Senhora, que não saía da boca deles segundo relatam as crônicas de nossa Dorotéia: era homenageada com hinos, jaculatórias e ladainhas desde o tempo do desmatamento das terras de Vígolo e região. “Trabalhando diariamente em fazer estradas nas proximidades dessas terras desertas eles cantavam, no seu idioma pátrio [dialeto], esperando só no céu, alívio e conforto”. Pelas matas entoavam o refrão: *Deh! La Fede difendi, o Signora, Che d'Italia recamo al Brasil* [Ah! Defende a fé, Senhora, que da Itália para o Brasil...].⁵⁶

Conforme verificamos, a devoção aos santos é mais um elemento constitutivo do catolicismo de Vígolo. Neste ponto, ele parece aproximar-se do catolicismo luso-brasileiro, pois ambos apresentam uma relação muito amistosa entre os devotos e seus santos, conforme se apreende do estudo de G. Freyre,⁵⁷ que investigou a devoção aos santos mais salientes da cultura brasileira desde o período colonial. Inferiu que os santos mais importantes estavam ligados à alimentação e à procriação, ou seja, eram invocados para proteger simultaneamente a agricultura e conceder fertilidade às mulheres, indicando que a ideia de fecundidade humana estava associada à fecundidade da terra. Enfim, Freyre constatou que os devotos mantinham uma *relação carnal e íntima* com seu santo de devoção, chegando a *perverter a ideia de santidade* e até a se vingar caso não fossem atendidos. Esses elementos aparecem nas cantigas de festas, versos populares e rezas pesquisadas por ele.

Outra questão levantada por Freyre e que serve para pensar o catolicismo vigolano diz respeito às origens culturais e históricas do tipo de relação do devoto brasileiro e português com seu santo. Para Freyre, remontam ao período de romanização de Portugal (século III d.C.), quando se ergueram templos aos deuses romanos. Mais tarde, a devoção aos santos

---

⁵⁴ Cf. CERVI, Pe. Henrique E. *Santos e santas, patronos e protetores*. Aparecida: Santuário, 1997.

⁵⁵ Cf. CONGREGAÇÃO, *Madre Paulina*, p.21; 23-25; 43-46; 54.

⁵⁶ M. DOROTÉIA, *História da Congregação*, v.1, p. 6.

⁵⁷ FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & Senzala*. 46ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2002, p.254-463.

católicos teria tomado a semelhança do culto a esses deuses e os santos teriam adquirido muitos dos seus atributos para popularizar-se. Isso explicaria a intimidade entre o devoto e o santo, os costumes de enfeitá-los com teteias, joias, braceletes, brincos, coroas de ouro e diamante, e de tratá-los como se fossem pessoas da família, além de dar-lhes atributos humanos de rei, rainha, pai, mãe, filho, namorado e de ligar cada um deles a um aspecto da vida doméstica e íntima.

Agora poderíamos perguntar pelas origens culturais e históricas do tipo de relação do devoto vigolano com seu santo. A hipótese pode ser semelhante a de Freyre: devem remontar também aos períodos mais antigos da península (Itália). Para analisar esta questão, podemos recorrer a Ginzburg⁵⁸ que tratou da religiosidade dos italianos desde a Idade Média: abordando a evangelização da península italiana nos tempos de Gregório *Magno*, o Grande, no século VI, Ginzburg diz que ele atuou com equilíbrio e criatividade diante da sobrevivência da idolatria nos interiores da Itália. O que Gregório fez, captado por Ginzburg, é muito parecido com aquilo que Freyre apontou em suas teses sobre as origens remotas da religiosidade luso-brasileira e portuguesa: ‘Os templos dedicados aos ídolos – escreve Gregório ao abade Mellito – não vamos destruí-los, mas transformá-los em igrejas cristãs, e provê-los de altares e relíquias’. Os animais que haviam sido sacrificados ao diabo, daí em diante estariam com o pensamento voltado para Deus. Dessa forma, aos poucos, os pagãos conheceriam a verdade cristã.

Conforme vemos, cá e lá antigas crenças populares teriam sido ressignificadas. Só que no estudo de Ginzburg aparece de forma explícita a estratégia da Igreja nesses processos de reconversão das magias, adoração de imagens, cultos profanos etc. Quer dizer: o autor mostra que a Igreja reconverteu de tal forma essas crenças antigas que algumas práticas e rituais antigos considerados supersticiosos foram revestidos de novos sentidos e significados.

Ginzburg apresenta uma pequena história, extraída dos *Diálogos* de Gregório, que ilustra muito bem a forma como a Igreja se impôs no plano cultural: antes de ir à inauguração de um oratório, uma mulher teve relação sexual com seu marido. Então, chegou lá possuída de um demônio. Seus familiares tentaram curá-la através de magia, mas nada conseguiram. Fortunato, bispo do lugar, concorrendo com o mago, curou a mulher. **Moral da história:** o poder dos representantes do cristianismo era superior a qualquer magia. Doravante o povo devia recorrer ao bispo e não aos magos! E assim se fazia a *construção hierárquica* da Igreja

---

⁵⁸ GINZBURG, Carlo. Folklore, magia, religione. In: ROMANO, Ruggiero; VIVANTI, Corrado. *Storia d'Italia: Dalla cadet dell'Impero romano al secolo XVIII*, v.1. Torino: Einaudi, 1972.

por meio dessas narrativas, gênero literário muito apreciado pelas classes populares de todos os tempos.

Em geral, comenta Ginzburg, os membros do clero, monges e bispos, eram os protagonistas dessas narrativas. Leigos, se porventura aparecessem, vinham sem nome ou como grupo indistinto; mulheres nem se fala! O autor considera que essa tendência, que ele chama *bipartição da sociedade cristã e polarização do modelo de santidade* na figura de monges e bispos, é ponto de chegada de um processo longo e cheio de contradições, uma vez que, apesar das estratégias adotadas pela Igreja, há muitos indícios de sobrevivência de *antigas superstições* até o final do século XVII.⁵⁹

Apesar de todas essas evidências de sobrevivência de magias, idolatrias, rituais profanos e outras práticas condenadas pela Igreja, porém, difusas na Itália e em outros lugares, cujos resquícios foram vistos por Freyre no interior do Brasil e até hoje certamente podem ser encontrados, Ginzburg salienta: não devemos **exagerar** a gravidade da dicotomia entre religião oficial e religião popular. Diz ele:

De um lado, é evidente que na consciência dos fieis crenças supersticiosas e práticas mágicas (amorosas e de outro tipo) eram perfeitamente compatíveis com as crenças e ritos da religião cristã. De outro lado, o clero, embora refutando os componentes mágicos e supersticiosos da religião popular, viram isso simplesmente como fruto da rudeza do povo, quase um limite inevitável da obra de evangelização.⁶⁰

Conforme o autor, a *recusa* da cultura popular, da parte do clero, implicava, por sua vez, algumas *concessões à mentalidade das massas camponesas*, tais como a difusão de hagiografias que mostravam intervenções sobrenaturais e milagres, satisfazendo a tradição popular que *a priori* acreditava nestes eventos miraculosos. Assim, as concessões, a nosso ver, estratégias, já que deviam ser elaboradas e deliberadas de um lugar de comando e poder, explicariam o grande número de rituais populares enxertados na prática religiosa oficial, a exemplo da festa de São João que acabou institucionalizando-se, embora combatida pelos sínodos e concílios durante séculos por causa de suas manifestações orgíacas que reinventavam cultos de fertilidade, mais ou menos disfarçados.

Em suma, as considerações feitas por Ginzburg, se extrapolam nossa indagação inicial sobre as origens culturais e históricas do tipo de relação do devoto vigolano com seu santo protetor, enriquecem nossa reflexão sobre o catolicismo de Vígolo, ainda que tenhamos detectado apenas alguns vestígios que, nesse momento, só podem ser problematizados, pois nos limites deste estudo não é possível explorar suficientemente a questão da magia, idolatria

---

⁵⁹ Cf. GINZBURG, *op. cit.*, p.47.

⁶⁰ *Ibid.*, p.8.

e rituais profanos entre os imigrantes trentinos, nem a presença de magos ou benzedeiros naquela realidade.

Todavia, chama atenção o silêncio de nossas cronistas Matilde e Dorotéia, de nossa biógrafa Cadorin e de outros documentos produzidos alhures e arrolados por elas: cartas, registros, fragmentos de diários etc., que nada mencionam a respeito destas práticas em Vígolo e região. Seu silêncio é compreensível. Afinal, principalmente Matilde, seguida por Dorotéia, produziu relatos de um tempo muito antigo no qual as freiras viviam sob o crivo dos jesuítas que exerciam um controle, ou acreditavam exercer, para evitar possíveis magias. Mas não podemos afirmar que não havia este tipo de prática lá, pois diversos estudos mostram que italianos, em especial os camponeses, desde sua terra de origem recorriam a magias, rituais, benzeduras e outras práticas consideradas supersticiosas e proibidas pela Igreja. Nas colônias continuaram buscando cura e outros benefícios junto, especialmente, às benzedoras, até porque faltava médico, remédio, enfermaria.⁶¹ Nesse sentido, Grosselli⁶² confirma que, entre os imigrantes italianos de Santa Catarina, *muito cedo apareceu o costume de substituir os médicos por mulheres e homens que benziam os doentes, recitando fórmulas religiosas e orações*. Sendo assim, esta aparente falta de vestígios já é uma pista de que há muito que descobrir e explorar a respeito da prática de magia entre os vigolanos. Outra questão a considerar são as *concessões* dos jesuítas de Nova Trento à *mentalidade dos camponeses*, ou seja, suas possíveis estratégias para combater ou reconverter *antigas superstições* camponesas.

Por ora, é possível explorar alguns **sinais** de que houve, de um lado, *sobrevivência* de devoções populares de origens muito remotas na Vígolo brasileira, o culto a São Jorge é um exemplo, o que entendemos ser uma invenção do cotidiano religioso; de outro lado, *concessões* dos jesuítas, o que compreendemos ser uma estratégia eclesial. Estes indícios aparecem no dia a dia da prática religiosa vivenciada na Capela de São Jorge e de forma muito nítida na troca de padroeiros da capela – de São Jorge para a Virgem de Lourdes. É um

---

⁶¹ No caso dos vênets que se estabeleceram em São Paulo, Zuleika Alvim diz que: “a ausência de médicos ou o alto preço de seus honorários até incentivava a busca dos cuidados de um curandeiro; no entanto, é bom lembrar que feitiçaria, magia, benzimentos e o uso de amuletos não eram práticas só dos negros no Brasil nem dos meridionais na Itália. Os vênets que aqui chegaram também estavam ligados a esse misticismo, próprio das classes pobres, e à prática de cultos agrários da qual nem os padres escapavam. Já na terra natal existia a crença em feitiçarias, nos sortilégios, nas poções mágicas. Mesmo os padres procuravam cuidar das doenças com benzimentos. Com rezas e bênçãos também se procurava afastar as chuvas de pedras, combater as doenças dos vinhedos, ajudar o desenvolvimento dos casulos da seda, exterminar os ratos, facilitar os partos, nascer dentes nas crianças e mesmo fazer bom tempo ou chover” (ALVIM, Zuleika M.F. *Brava gente! Os italianos em São Paulo: 1870-1920*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p.163). Outros estudos que fazem referência a esta questão: MERLOTTI, *O mito do padre entre descendentes italianos*; DE BONI; COSTA, *Os italianos do Rio Grande do Sul*; BATTISTEL, Arlindo I.; COSTA, Rovílio. *Assim vivem os italianos: vida, história, cantos, comidas e histórias*. 2ª ed. Porto Alegre/Caxias do Sul: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/Universidade de Caxias do Sul, 1990; BENEDUZI, *Imigração italiana e catolicismo*.

⁶² GROSSELLI, *Vencer ou morrer*, p.366.

caso típico de intervenção estratégica do clero numa devoção popular trazida da longínqua Vigolo italiana que resistiu ao tempo e não foi relegada pelo povo. É uma amostra de como os imigrantes compatibilizaram suas crenças com o catolicismo tridentino dos jesuítas, outra questão levantada por Ginzburg. Analisemos seus pormenores.

Capela de São Jorge e sua renomeação

O processo histórico de construção, desenvolvimento, reforma, demolição e reinauguração da antiga Capela de São Jorge – choupana feita de madeira e coberta de palha – traz consigo as marcas de uma **convivência** entre catolicismo popular dos colonos e catolicismo oficial dos jesuítas. Conforme as fontes consultadas, nesse período não houve conflitos e nem resistências por parte do catolicismo popular, contudo, o trabalho dos jesuítas não foi suficiente para eliminar a devoção a um santo muito familiar aos vigolanos, a exemplo do que ocorreu em outras realidades brasileiras.

Não se sabe quando a Capela de São Jorge foi construída em Vigolo, mas a data deve situar-se entre 1876 e 1878, pois nesse período os colonos recebiam visita do padre Alberto Gattone, o que os animou a construir uma capela para celebrar missa e fazer suas rezas. O santo escolhido para ser padroeiro da capela merece **atenção**, pois, afinal, São Jorge é um santo popular até a atualidade, embora não seja canonizado pela Igreja Católica. O santo não foi reconhecido somente pelos italianos: ele é patrono de Gênova, Inglaterra, Portugal, Geórgia, Catalunha, Lituânia e Moscovo. É padroeiro extraoficial do Rio de Janeiro (o oficial é São Sebastião). É também padroeiro dos escoteiros e do S.C. Corinthians Paulista. Conforme explica a pesquisadora Georgina S. Santos,

São Jorge nunca foi banido do rol dos santos católicos. Ao contrário, a história de sua devoção é marcada por um incessante esforço eclesiástico para reconhecer-lhe a santidade. São Jorge não teve somente uma hagiografia, isto é, apenas uma biografia oficialmente reconhecida pela Igreja. A narrativa original de sua vida sofreu várias adaptações desde que seu culto deixou o Oriente Próximo e chegou à Europa no século VI.⁶³

Há pelo menos duas versões de seu martírio, que colocam o santo na posição de um **herói do cristianismo**. Um dos relatos mais antigos tem como base os fragmentos de um texto grego.

Foi escrito por um discípulo do ‘mestre Jorge’ e remonta ao século V. Narra os tormentos sofridos pelo santo após declarar-se cristão perante o imperador dos persas. Segundo a lenda, por recusar-se a oferecer sacrifícios aos ídolos pagãos, São Jorge foi torturado com marteladas no crânio. Para confortá-lo, o Senhor apareceu e revelou-lhe que haveria de morrer e reviver três vezes antes de falecer realmente. O mártir suportou calçados com pregos pontiagudos, os

---

⁶³ SANTOS, Georgina Silva dos. São Jorge, guerreiro de fé. *Nossa História*, Rio de Janeiro, ano 1, n.7, mai. 2004, p.18.

talhos de uma roda com gládios e a voracidade das aves de rapina, exatamente como o Prometeu Acorrentado da mitologia grega. Entre uma ressurreição e outra, restituiu a saúde de um animal de tração de um lavrador, intercedeu por uma viúva aflita, curando seu filho doente, e batizou 400 mortos, após ressuscitá-los.⁶⁴

Conforme relata a pesquisadora, essa versão não foi aceita pela Igreja Católica por causa da indefinição da identidade e pela imprecisão das circunstâncias do martírio do santo. Contudo, ele continuou sendo reverenciado e seu culto estimulou a produção de um novo relato, composto em 916, com base na primeira versão, mas com maior precisão histórica, reunindo elementos que o situavam entre os mártires da perseguição aos cristãos promovida por Diocleciano, em 303.

O relato apresenta-o como um tribuno do exército imperial, natural da Capadócia (hoje parte da Turquia), que se recusou a fazer oblações aos deuses diante do Senado e do exército. Segundo a narrativa, a desobediência provocou a ira do imperador Diocleciano, que ordenou sua prisão. Sendo nobre e rico, São Jorge doou todos os seus bens aos pobres e deixou-se conduzir ao cárcere, onde foi submetido a torturas atrozes. Um anjo do Senhor, no entanto, libertou-o de todos os suplícios. (...) Conta-se que, a cada prova superada, São Jorge operou milagres. (...) Maravilhados com o poder do mártir, os soldados algozes e a própria imperatriz Alexandra aderiram à fé cristã. Inconformado, Diocleciano condenou-o à decapitação.⁶⁵

Todavia, conforme G. Santos, *não foi esta a narrativa que serviu de esteio à construção da imaginária de São Jorge*, mas a versão do enfrentamento do dragão – de fato, as imagens de São Jorge expostas nas igrejas de San Giorgio (Vigolo Vattaro – Itália) e do Santuário de Lourdes (Vígolo - Brasil) mostram o santo combatendo o dragão (cf. figuras 7 e 8).

O principal agente na disseminação desta imagem foi a *Legenda Áurea*, coletânea hagiográfica realizada por Jacopo de Varazze, arcebispo de Gênova (1236-1298). A obra, amplamente utilizada como fonte pelos jograis, descreve o martírio de São Jorge e remete-o ao ano de 287, portanto, ao reinado de Diocleciano. Mas insere no registro do santo o combate em que o guerreiro da Capadócia enfrenta o monstro.

Conta a *Legenda* que, além das muralhas da cidade de Lida, vivia um dragão que aterrorizava a população. Para mantê-lo sob controle, era-lhe oferecido diariamente um animal. Ao fim de um período, os rebanhos esgotaram-se. O rei, então, ordenou que a cada dia um habitante, designado por sorteio, fosse levado à fera. Certo dia, a sorte apontou a filha do rei. Levada aos arrabaldes da vila, a princesa entregou-se às lágrimas. São Jorge cavalgava pelo lugar quando avistou a jovem. (...) dominou-o [dragão] com sua lança, amarrou-o (...) Diante dos moradores, o herói prometeu matar a fera se todos aceitassem o Evangelho.⁶⁶

Foge à alçada desta pesquisa discutir a similaridade entre essa versão de São Jorge e de outros mitos, como o do herói Perseu que salva a princesa Andrômeda de um monstro marinho, mencionado por G. Santos. De qualquer forma, é plausível a ideia do estudioso dos mitos e das culturas, Joseph Campbell (1959-1987), o qual nos serve de referência nesses

---

⁶⁴ SANTOS, *op. cit.*, p.18.

⁶⁵ *Ibid.*, p.18.

⁶⁶ *Ibid.*, p.19.

assuntos: ele diz que os temas míticos são universais⁶⁷ e assumem uma **roupagem** diferente de acordo com as culturas que constroem sua narrativa. Nesta versão de São Jorge, por exemplo, estamos diante do tema do herói, saga narrada por várias culturas, pois a necessidade de espelhar-se em heróis e heroínas está presente em todos os povos. As crônicas de Matilde e de Dorotéia volta e meia tratam nossa Amabile Visintainer, a madre Paulina, como uma **verdadeira heroína**, às vezes cercada de outras heroínas que a seguiram.

O povo de Vígolo parece ter mantido a identificação, que já vinha da Itália, com a versão católica do santo mártir e, portanto, guerreiro do cristianismo, enfim, um **santo-herói**, modelo de enfrentamento de grandes labutas cotidianas e históricas. Esta identificação, sem dúvida, foi fortalecida pela condição de migrantes na colônia do Sul do Brasil. Por esta razão, a devoção ao santo foi transmitida de geração em geração, inclusive, existiu um grupo de meninos chamados “guerreiros de São Jorge”. Nas palavras de nossa cronista Matilde, o povo da capela teve a ideia de “formar uma pequena legião de meninos para chamar a proteção do glorioso Martyr sobre estas crianças” e quis confiar esta tarefa às “meninas” Amabile Visintainer e Virginia Nicolodi, que na época eram jovens.

Esta informação sobre a devoção ao santo-herói dos vigolanos confirma a assertiva de G. Santos: a versão oficial sobre São Jorge fez dele um mártir e a imagem que o consagrou foi a da luta contra o dragão. Portanto, o glorioso mártir e audacioso guerreiro haveria de proteger e servir de exemplo para os meninos – quanto às meninas, deviam se “vestir de branco”, conta Matilde, certamente para cultivar e imitar Nossa Senhora, modelo de virgem obediente a Deus e mãe abnegada, o que no nosso entender legitimava no nível simbólico a naturalização dos atributos masculinos de comando, combate e proteção, e femininos de pureza, obediência e doação.

Não se sabe exatamente se este grupo de “guerreiros de São Jorge” foi formado quando a capela era consagrada ao santo ou quando passou a ter como patrona a Virgem de Lourdes. Seja como for, a iniciativa atesta a importância do santo na vida dos vigolanos, independente da troca de padroeiros. Aliás, podemos adicionar mais um aspecto relevante para analisar a troca de padroeiros da capela ao recorrer à categoria de *espaço*, a qual compõe o *corpus* teórico de nosso estudo.

Quando Certeau analisa o tema das culturas populares, faz referência às análises sobre a língua falada pelos lavradores de Pernambuco, sobre sua situação em 1974 e sobre as gestas

---

⁶⁷ Cf. CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 1992.

de Frei Damião, *herói carismático da região*. Utilizando a categoria de *espaço*, o autor fala da existência de uma *estratificação de espaço* naquela realidade.

De um lado, um espaço sócio-econômico, organizado por uma luta imemorial entre ‘poderosos’ e ‘pobres’, apresentava-se como o campo das perpétuas vitórias dos ricos e da polícia, mas também como o reinado da mentira (ali nunca se diz uma verdade, a não ser em voz baixa e na roda dos lavradores: ‘Agora a gente sabe, mas não pode dizer alto’). Ali, sempre, os fortes ganham e as palavras enganam (...). Por outro lado, distinto desse espaço polemológico e que apresenta à perspicácia dos lavradores uma rede inumerável de conflitos, escondida sob o manto da língua falada, havia um espaço *utópico* onde se afirmava, em relatos religiosos, um possível por definição milagroso: Frei Damião era o seu centro quase imóvel sem cessar qualificado pelas histórias sucessivas dos castigos do céu que atingiam seus inimigos.⁶⁸

Com outras palavras, apesar de o discurso racional impor uma ordem *natural* e não autorizar os lavradores a esperar nenhuma mudança – lembrando dos vigolanos, o que poderiam esperar no meio daquelas matas? – a prática religiosa não legitimava tal discurso. A ideia básica é de que *o vencido da história pode*, na pessoa do santo, seja Damião, seja Jorge, *erguer-se graças aos golpes desferidos pelo céu contra os adversários*. Assim, os relatos de milagres

oferecem ao *possível* um lugar inexpugnável, por ser um não-lugar, uma utopia. Criam um espaço diferente, que coexiste com aquele de uma experiência sem ilusões. Dizem uma verdade (o milagroso), não redutível às crenças particulares que lhe servem de metáforas ou de símbolos.⁶⁹

Certeau conclui que esses lavradores – acrescentamos os vigolanos – desfazem assim a fatalidade da ordem estabelecida, mas utilizam um quadro de referência que vem de um poder externo: a religião imposta pelos missionários que cristianizaram o Novo Mundo:

Reempregam um sistema que, muito longe de lhes ser próprio, foi construído e propagado por outros [lembramos da versão oficial de São Jorge transmitida pela Igreja], e marcam esse reemprego por ‘super-ações’, excrescências do miraculoso que as autoridades civis e religiosas sempre olharam com suspeita, e com razão, de contestar às hierarquias do poder e do saber a sua ‘razão’. Um uso (‘popular’) da religião modifica-lhe o funcionamento. Uma maneira de falar essa linguagem recebida a transforma em um canto de resistência, sem que essa metamorfose interna comprometa a sinceridade com a qual pode ser acreditada, nem a lucidez com a qual, aliás, se veem as lutas e as desigualdades que se ocultam sob a ordem estabelecida.⁷⁰

Quer dizer: *uma maneira de utilizar sistemas impostos constitui a resistência à lei histórica de um estado de fato e à suas legitimações dogmáticas*. Essa maneira ou prática da ordem construída redistribui o espaço criando um jogo por manobras entre forças desiguais e por referências utópicas.

O que aí se chama sabedoria, define-se como *trampolinagem*, palavra que um jogo de palavras associa à acrobacia do saltimbanco e à sua arte de saltar no trampolim, e como *trapaçaria*, astúcia e esperteza no modo de utilizar ou de driblar os termos dos contratos sociais. Mil maneiras de jogar/desfazer o jogo do outro, ou seja, o espaço instituído por outros,

⁶⁸ CERTEAU, *A invenção do cotidiano*, v.1, p.72.

⁶⁹ *Ibid.*, p.73-74.

⁷⁰ *Ibid.*, p.74.

caracterizam a atividade, sutil, tenaz, resistente, de grupos que, por não ter um próprio, devem desembaraçar-se em uma rede de forças e de representações estabelecidas. Tem que ‘fazer com’. Nesses estratagemas de combatentes existe uma arte dos golpes, dos lances, um prazer em alterar as regras de espaço opressor. (grifo nosso)⁷¹

Malgrado as artes de fazer o catolicismo por parte daqueles e daquelas que não estavam no lugar de poder da religião, as estratégias de poder se manifestaram por meio de um episódio aparentemente corriqueiro: uma vez que, segundo Certeau, *todo poder é toponímico e instaura a sua ordem de lugares dando nomes*, os jesuítas quiseram dar outro nome para a Capela de Vígolo.

Tudo começou em março de 1888 quando o capelão de Vígolo, padre Servanzi (1840-1891), foi embora de Nova Trento e para o seu lugar foi designado Marcello Rocchi (1850-1912). Quando assumiu a capela logo notou que lá havia um único quadro da Assunção de Maria. Então demonstrou desejo de colocar uma imagem de Maria – a da Virgem de Lourdes – e pediu colaboração financeira dos colonos. Vale lembrar que na época a devoção mariana era forte e estava endossada pelo pensamento teológico de oferecer às mulheres um modelo materno de conduta. Ademais, a proclamação do dogma da Imaculada Conceição, em 1854, e a aparição da Virgem à pequena Bernadete, em 1858, na França, vinha suscitando uma devoção particular a Maria nos países católicos.

Os colonos, em sua habitual sabedoria, ou *trampolinagem* nas palavras de Certeau transcritas acima, aceitaram a proposta do padre certamente porque tinham devoção a Nossa Senhora, independente dos títulos que lhe fossem atribuídos. O que eles veneravam era a figura de mãe invocada nos trabalhos cotidianos por meio de cânticos e orações, em especial, nos momentos difíceis. Honravam, sim, Nossa Senhora da Assunção seguindo a tradição camponesa de sua região de origem – na Itália, desde o século VIII, se tem notícias da festa da Assunção de Maria, em especial no Norte, onde era relacionada à vida agrícola com bênção das ervas e das primícias da colheita.⁷² Aqui confirmamos, mais uma vez, a importância da devoção aos santos que têm atributo agrícola e cumprem função de proteger os camponeses. Em função de todos esses contextos históricos e culturais, não é difícil entender a adesão da comunidade à ideia de introduzir mais uma imagem mariana na capela, e nem o fato de Amabile e Virginia articularem a mocidade feminina para fazer uma plantação de mandioca a fim de custear a compra da estátua da virgem.

---

⁷¹ CERTEAU, *op. cit.*, p.74.

⁷² No transcorrer da história da devoção mariana, a devoção e festa da Assunção se destacam pela popularidade, a ponto de ser institucionalizadas em 1950 quando Pio XII decretou o dogma da Assunção de Maria. Cf. DICIONÁRIO de Mariologia. São Paulo: Paulus, 1995, p.189.

Nosso Senhor abençoou a plantação; da colheita puderam tirar não só a importância requerida, mas alguma coisa mais.

Decorrido pouco tempo, chegou a bella imagem da Senhora. Vendo-a, a emoção, o regozijo invadiram os corações daquelles bons camponeses, que ficaram fóra de si de contentamento; por enquanto a collocaram na capellinha.⁷³

Mais adiante, na contramão da devoção popular dos colonos, padre Rocchi vai mais além, certamente pensando no redimensionamento da capela para um santuário que daria maior visibilidade e movimentação à devoção mariana e às práticas sacramentais, considerando que ambas ganharam relevância no momento:

O Revdo. Padre Rocchi comunicou aos vigolanos a inspiração que teve de intitular de Nova Lourdes a capela de São Jorge. Todos concordaram e planejaram de começar a gruta desmoronando o presbyterio. E, quando tivessem meios, desmoronariam também as paredes laterais, para construir o Santuário [de Lourdes]. O bom Padre dirigiu o trabalho da gruta com solidez, arte e gosto.⁷⁴

Não se sabe exatamente quando começou a construção da gruta, mas ela foi inaugurada dia 11 de fevereiro de 1889, festa litúrgica de Nossa Senhora de Lourdes. Posteriormente a Capela de São Jorge foi de fato demolida e no seu lugar, construído o Santuário de Lourdes que foi inaugurado dia 11 de fevereiro de 1895. Esta igreja existe até os dias de hoje.

A **chefia** de São Jorge teve curta duração, pois o santo cedeu lugar ao patronato da Virgem de Lourdes, de patrono passou à hóspede, mas sua imagem está no santuário até hoje. Lembrando que a proposta da **troca** de padroeiros foi feita pelo padre, vemos aí um exemplo da estratégia do catolicismo romanizado que, no aspecto devocional, previa a disseminação de novas devoções, sobretudo marianas, no lugar das tradicionais como a de São Jorge. Ademais, de acordo com o modelo devocional em curso, tratava-se de cultuar a Imaculada como modelo de obediência e pureza, uma figura mais condizente com os princípios do catolicismo romanizado, do que referenciar um santo com atributos de guerreiro.

Todavia, a devoção a São Jorge não desapareceu da agenda religiosa do povo vigolano. O santo continuou com seu status garantido, atravessou gerações e chegou até as futuras freiras da Imaculada Conceição: é provável que nossa cronista, Madre Dorotéia, assimilasse a devoção transmitida pelas primeiras irmãs, pois ao relatar episódios conflitivos da história das irmãs ilustrou o texto com a imagem do santo e não da Nossa Senhora de Lourdes!⁷⁵

---

⁷³ M. DOROTÉIA, *História da Congregação*, p.77-78.

⁷⁴ *Ibid.*, p.78-79.

⁷⁵ Cf. MADRE DOROTÉIA. *História da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição: 1895-1903*, v.2. São Paulo: s.d., p. 57. Datilografado.

Chama atenção o fato de uma congregação religiosa venerar um santo que é associado aos orixás e cultivado pelos umbandistas, ainda mais na primeira metade do século XX, quando o candomblé passava pelo crivo policial e a umbanda era apontada pelos bispos como inimiga dos católicos.⁷⁶ Certamente Dorotéia não se deu conta ou não estava preocupada com os conflitos do catolicismo e da sociedade brasileira com os grupos religiosos de inspiração afro-brasileira e nem associava São Jorge a esses cultos. Contudo, legitimou uma figura que acompanhou a trajetória das famílias vigolanas e não aquela associada ao catolicismo eclesial romanizado, mas hoje permanece no altar à sombra da Virgem de Lourdes e de madre Paulina, nova santa de Vígolo, como sinal de uma antiga microrrealidade.

---

⁷⁶ No Brasil, São Jorge foi alvo do sincretismo religioso afro-brasileiro. Dependendo da região, ele é sincretizado com Ogum (orixá da guerra e metalurgia), Oxossi (da caça) e Ossaim (da medicina). Cf. SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ática, 1994. ZACHARIAS, José Jorge de Moraes. *Ori axé: a dimensão arquetípica dos orixás*. São Paulo: Vetor, 1998.

Figura 8: *São Jorge de Vígolo (Brasil) - 2010*
(Fonte: Acervo da autora)

Enfim, as famílias Visintainer, Nicolodi e outras inventaram **seu** cotidiano religioso, ou seja, se apropriaram dos bens culturais impostos pelos jesuítas, não como consumidoras passivas, mas de acordo com suas próprias lógicas ou artes de fazer. Talvez possamos entender um pouco mais o catolicismo de Vígolo a partir da atuação de Amabile Visintainer e Virginia Nicolodi que se destacaram como lideranças do lugar ainda que com a permissão dos jesuítas e de acordo com aquilo que a reforma do catolicismo reservava às mulheres. Apesar disso, elas ampliaram as atividades da capela e depois criaram uma congregação religiosa. Tratamos disso no próximo capítulo.

Capítulo 3

Usando os “azares do tempo”: freiras-leigas

*Aquilo que nos ditava o sentimento da nossa devoção,
era então para nós a suprema regra do nosso operar.
Madre Matilde*

Nem sempre as mulheres católicas de Vígolo - Nova Trento (SC) puderam agir conforme o sentimento de sua devoção, mas seu operar deveria estar sintonizado com o pensar masculino da hierarquia da Igreja, no contexto da *feminização do catolicismo*¹ ocorrida no século XIX. É dentro dessa perspectiva que relemos aqui a trajetória das jovens Amabile Lucia Visintainer e Virginia Rosa Nicolodi, entre os anos 1880-1890, na comunidade de Vígolo. Perguntamos como elas feminizaram o catolicismo em sua realidade, quais brechas aproveitaram para avançar no ideal de dedicar-se à religião, e como foi possível alimentar um sonho, o de ser irmã de caridade, que as levaria a abrir uma pequena enfermaria, o Hospitalzinho de “São Virgílio”.

3.1. Feminização do catolicismo

A nosso ver, a feminização do catolicismo durante o século XIX pode ser vista sob vários ângulos e de acordo com as realidades onde ocorre. Ela caminhou em várias direções, com ênfase para a entrada de mulheres em grande quantidade para a vida religiosa e, em proporção menor, participação feminina das atividades da Igreja e das obras de assistência.

---

¹ Foi Claude Langlois quem denominou assim este processo em seu estudo sobre as congregações francesas com superiora geral no século XIX, isto é, aquelas que possuem casas ou ‘sucursais’ sob a dependência de uma superiora geral, cujas irmãs levam uma vida ativa, sendo professoras ou enfermeiras, embora não se desvirtuem das obrigações conventuais. No século XIX, diz Langlois, “praticamente todas as antigas comunidades de religiosas se organizaram em congregações com superiora geral. Todas as fundações novas adotaram igualmente essa organização. A congregação com superiora geral é bem o modelo de organização dominante na época.” Ele trata, portanto, da entrada maciça de mulheres para a vida religiosa naquele país. Cf. LANGLOIS, Claude. *Le catholicisme au féminin*. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIX siècle. Paris: Cerf, 1984, p.16. No Brasil, Rosado Nunes abriu a discussão, entendendo que a “clericalização do catolicismo brasileiro foi, ao mesmo tempo e necessariamente, o processo de sua ‘feminização’” (NUNES, Maria José Rosado. *Freiras no Brasil*. In: DEL PRIORE, Mary. *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1997, p.491). No estudo de Paula Leonardi, se vê como a feminização do catolicismo permeou os processos de fundação, desenvolvimento e expansão de duas congregações femininas francesas que se estabeleceram no Brasil no início do século XX – Irmãs de Nossa Senhora do Calvário e Irmãs da Sagrada Família. As análises foram feitas a partir da investigação de memórias e imagens que as irmãs construíram de si mesmas, de suas congregações e de seus trabalhos. Cf. LEONARDI, Paula. *Além dos espelhos: memórias, imagens e trabalhos de duas congregações católicas*. São Paulo: Paulinas, 2010.

O fenômeno foi mais enfático na França: de 1796 a 1880 chegou-se a cerca de 400 novas fundações de congregações femininas, congregando quase 200 mil mulheres.² Mas o fenômeno tocou também os demais países católicos com tempos e intensidades diferenciadas, de acordo com seus contextos sociais, políticos e eclesiais.

Aqui e acolá, o que percebemos é certa **sincronicidade** do fenômeno desencadeado em vários lugares e com variadas vertentes. Nesse sentido, o que o grande escritor e intérprete de mitologia de nossos tempos, Joseph Campbell,³ diz a respeito das *imagens míticas homólogas*, criadas em diferentes culturas, épocas e lugares, pode ser aplicado para analisar a feminização do catolicismo: o fenômeno pode expressar plasticidades homólogas, porém com cenários e atores próprios, de acordo com o lugar geográfico, cultural, social e político onde ocorre.

Das conjecturas apontadas por J. Campbell para explicar a ocorrência deste tipo de fenômeno sincrônico, as do prisma migratório e histórico podem elucidar alguns aspectos dos processos de feminização do catolicismo e estão alinhadas com nossa reflexão desde a imigração vigolana. Conforme demos a entender pela trajetória dos Visintainer, Nicolodi e outros trentinos, em sua inserção na Vígolo brasileira e invenção do cotidiano religioso na Capela de São Jorge, os movimentos migratórios podem provocar processos de **interação** entre culturas, ou seja: experiências, pensamentos, especulações, hábitos *são levados de uma região para outra* segundo uma das teses de Campbell. Aplicando essa linha de pensamento à feminização do catolicismo, podemos dizer que a experiência francesa, de entrada maciça de mulheres para a vida religiosa, pode ser a *zona primária*; a experiência de feminização do catolicismo de outros países, *zonas de difusão* ou áreas para as quais a experiência francesa é levada. Embora Campbell fale que, nestes fenômenos, ocorrem processos de aculturação ou assimilação e até ressignificação, preferimos pensar em apropriação na linha certausiana: cada país ou realidade se apropria da feminização do seu jeito. Portanto, a nosso ver, a feminização do catolicismo ocorrida na França, Itália, Brasil, e outras regiões não abordadas por esta pesquisa deve ser entendida à luz de seus contextos específicos, porém, correlacionada aos contextos mais amplos e para além das fronteiras de um país.

---

² Segundo Claude Langlois, o contexto social e político da Revolução Francesa (1789), cujos princípios vigoraram por muito tempo, levou à perseguição de abadias, conventos, mosteiros e ao confisco de bens das ordens tradicionais, inclusive, impediu o recrutamento de noviças. O processo acabou favorecendo a expansão das congregações com superiora geral uma vez que esse novo modelo de vida religiosa se adaptava melhor às exigências do Estado. Eram mais úteis à sociedade, pois qualificavam as mulheres para atuar em escolas, hospitais e obras assistenciais e atendiam à exigências de fazer votos a Deus e usar hábito religioso somente dentro de suas casas, ou seja, no âmbito privado. Cf. LANGLOIS, *Le catholicisme au féminin*.

³ CAMPBELL, Joseph. *Mitologia na vida moderna*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2002.

Vejamos, então, a feminização do catolicismo na Itália. Privilegiamos uma breve incursão neste país por ser a terra de origem das protagonistas deste capítulo. A intenção é de verificar alguns aspectos do modelo de mulher católica da Igreja italiana, supondo que foram, de alguma forma, apropriados por Anna Domenica e Angela Dallago, e transmitidos às suas filhas, Amabile Lucia Visintainer e Virginia Rosa Nicolodi.

Tal como ocorria em outros países europeus, a Igreja italiana, sobretudo as paróquias localizadas em centros urbanos e municípios maiores, era atingida pelas consequências do desenvolvimento industrial e da difusão das ideias liberais e anticlericais.⁴ De modo particular, enfrentava o afastamento do segmento masculino, influenciado, em especial, pela difusão do trabalho dominical. Com outras palavras, os homens começaram a trabalhar no domingo, o que os impedia de participar da missa e ainda observar os principais ritos do ano: confissão e comunhão pascal. Esse comportamento masculino era considerado vicioso, ao passo que as mulheres começaram a ser valorizadas por vários fatores: sua prática religiosa era mais intensa e regular; sua fé não se colocava como posição política, na linha anticlerical, mas na linha comportamental; enfim, representavam um público dócil e suscetível ao comando do clero que apregoava a restauração católica naquele momento; um público receptivo às novas devoções e associações, sob, sobretudo marianas, criadas pela Igreja no período.

Esses contextos socioculturais e outros de ordem política coincidiram com a feminização das práticas religiosas italianas – era um momento em que os princípios separatistas do pensamento liberal permeavam os processos de unificação italiana os quais também entraram em divergência com a Igreja por causa da redistribuição de poder e de territórios pontifícios, explica o historiador Martina.⁵ Em meio a esse contexto difícil de

---

⁴ Neste e nos parágrafos seguintes utilizamos as ideias de Michelle Giorgio para discutir o pensamento católico do século XIX a respeito das mulheres, sua penetração na cultura do período e suas implicações na vida delas. Cf. GIORGIO, Michela. O modelo católico. In: DUBY, Georges e PERROT, Michelle. *História das Mulheres*. O século XIX. Porto: Afrontamento, 1991.

⁵ Na Itália, o fenômeno do *separatismo* (separação Igreja e Estado) foi visível a partir de 1850 no Reino da Sardenha e mais tarde em todas as partes da península, dando ao *Risorgimento* ou Ressurgimento (processo de criação de um Estado independente italiano) um caráter muito distante do de uma simples unificação territorial, mas bem mais próximo do de criação de um Estado laico, ou seja, voltado para um esforço de emancipação de toda tutela da Igreja e sob vários aspectos laicista. No que diz respeito ao confisco de bens da Igreja, Martina pergunta: *não teria sido provocado pelo excessivo tamanho do patrimônio imobiliário eclesiástico? Ou teria ocorrido devido à má administração dos bens? Ou para enfraquecer o poder da Igreja? Ou por todos esses motivos?* Conclui que a iniciativa não trouxe benefícios às finanças estatais já que com a venda de grande quantidade de imóveis o preço caiu, houve erros técnicos e muita especulação. Quem acabou tirando proveito foram os latifundiários da nobreza e da burguesia. Por outro lado, na opinião de Martina houve certa evolução na atitude do Estado que passou a remunerar os padres, mas se houvesse conflito o subsídio poderia ser extinto. Para a Igreja as consequências desse processo foram, de um lado, *miséria do baixo clero em algumas regiões*, mas de outro lado, *perda das vocações interesseiras e maior valorização do apostolado e da graça de Deus* do que dos meios materiais, avalia Martina. Quanto às religiosas e aos religiosos, eram *temidos porque fugiam ao*

construção de uma nacionalidade italiana, bem explicitado no estudo de Bertonha,⁶ os teólogos do catolicismo construíram um modelo de mulher italiana, patriótica e católica, disseminado por todos os territórios urbanos e rurais, alcançando os países católicos em geral, afirma a autora citada anteriormente, Michela Giorgio. Assim, conforme apreendemos das considerações de Giorgio, as mulheres passaram a ser projetadas como poderosas condutoras para o bem e auxiliares valiosas de padres, mas atoras silenciosas do cenário doméstico e espiritual, pois a esfera pública e a palavra pertenciam aos homens. A elas cabia o papel de esposas, mães e beatas dedicadas. Elas até poderiam se sentir soberanas e autogratificadas com esse papel, mas seu poder se restringia à vida doméstica, à orientação dos filhos e às práticas piedosas.

Nessa perspectiva, a Igreja pregava a submissão das mulheres aos maridos e o espírito de abnegação, pois o marido era uma dádiva de Deus e conduzia a mulher à santidade, ainda que pela via do sacrifício, salienta a autora acima. Com outras palavras, a Igreja assegurava a autoridade marital e legislava a seu favor. A encíclica *Arcanum*, de Leão XIII, publicada em 1880, por exemplo, respondeu aos ataques laico-liberais de muitos europeus contra o matrimônio, pregando um refrão bem conhecido: '*O homem é a cabeça da mulher como Cristo é a cabeça da Igreja*'. Portanto, restava às mulheres se submeter aos casamentos forçados por suas famílias e não de acordo com suas opções, as quais pertenciam aos horizontes míticos dos panfletos feministas da época, afirma Giorgio.

A feminização do catolicismo italiano representou também a entrada de mulheres para a vida religiosa embora o processo tenha sido tardio se comparado a outros países, dificultado pelo regionalismo político e cultural dos territórios da península, cujo processo de unificação só foi oficializado em 1860. Mesmo assim, alguns territórios foram anexados ao Estado italiano somente em 1918, caso da Província de Trento, donde provêm os Visintainer, Nicolodi e outros imigrantes que se instalaram em Vígolo e Nova Trento. Em razão desse contexto, o apogeu italiano das fundações de novas congregações religiosas se deu somente nos anos 1830/40. Assim, no século XIX, surgiram 183 novas congregações italianas contra 43 dos três séculos precedentes. Em 1861, conforme o primeiro censo da Itália unificada,

---

controle estatal, suas congregações e ordens tradicionais foram *acusadas de inutilidade*, em especial, dos jesuítas, redentoristas e damas do Sagrado Coração de Jesus. Acuados, *cederam às intimações do Estado sem resistir, limitando-se a um protesto formal*. Cf. MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero a nossos dias. A era do liberalismo*, v.3. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 1996.

⁶ BERTONHA, João Fábio. *Os italianos*. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2005.

havia 42.664 religiosas e 30.632 religiosos, indicando o número superior de mulheres vivendo nas novas congregações e nos conventos tradicionais.⁷

Esse modelo de organização religiosa feminina – chamada *congregação com superiora geral* (Langlois) ou *congregação de vida ativa e apostólica* (Azzi, Beozzo, Martina e outros) – que tanto atraiu as mulheres europeias do século XIX, fora criado entre os séculos XVII e XVIII no contexto da Contrarreforma, mas como foi dito, atingira seu apogeu na França oitocentista. O que chamava atenção nessas congregações era seu novo formato, diverso das ordens tradicionais: havia uma casa-mãe ou casa-geral, espécie de matriz onde morava a fundadora ou a superiora geral da congregação, mas o projeto era se expandir e abrir novas casas (filiais) que deveriam estar sob a jurisdição da superiora geral. Com outras palavras, as *congreganistas* – outra expressão de Langlois – dependiam basicamente da sua fundadora ou superiora geral, embora também estivessem subordinadas ao bispo ou ao padre fundador da congregação. Essa estrutura, vigente até os dias de hoje, teria contribuído para o crescimento e expansão das congregações, pois a organização institucional favorecia a autonomia das congreganistas nos muitos campos onde atuavam, em especial, na educação feminina.

Ademais, as congreganistas podiam ter profissão, atuar em obras criadas por sua congregação ou assumir trabalhos externos. Portanto, as congregações com superiora geral representaram uma alternativa diante das *ordens religiosas tradicionais* (clarissas, carmelitas, ursulinas etc.), dos mosteiros independentes e cada um com sua própria abadessa, com um ritmo de vida marcado pelo recolhimento onde as religiosas não tinham atuação social, pastoral ou profissional fora dos muros de seu casarão. Nesse sentido, os vários campos de atuação das novas congregações devem ter atraído as mulheres em busca de uma profissionalização e de uma formação intelectual. De fato, esse modelo de inserção social além de contribuir com a saída da mulher de seu mundo doméstico se contrapunha a tão criticada ociosidade de monges e monjas. E ainda, na linha da pergunta de Michelle Giorgio: *quantas nelas ingressaram para se educar ou para escapar à tirania paterna?* De qualquer forma, na esteira de Certeau, pode-se dizer que as mulheres se beneficiaram com essa oportunidade, souberam cavar espaços e caminhos diferentes de viver em sociedade, ainda que eles viessem pela via da religião e ainda que estivessem sob o controle da hierarquia da Igreja. Em suma, com Certeau⁸ diríamos: em suas *operações* cotidianas de apropriação do

---

⁷ De 1900 a 1952 foram criadas mais 152 congregações femininas. Cf. MARTINA, *op. cit.*, p.202-203.

⁸ CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*, v.1. 16ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009, p.46.

catolicismo, as mulheres *tiraram partido* daquilo que era instituído pela Igreja, fazendo isso em *momentos oportunos*, ou seja, aproveitando a ocasião.

No contexto brasileiro, dentro da política de reforma da Igreja do Brasil em sintonia com o movimento de restauração católica promovido em todos os países onde se praticava o catolicismo, houve muitas contendas dos *bispos reformadores* com o segmento masculino leigo,⁹ especialmente das irmandades e ordens terceiras, as quais acabaram contribuindo com a feminização do catolicismo. A primeira ação episcopal foi de se apropriar desses organismos que eram dirigidos por homens-leigos – a maioria branca e geralmente da elite –, tirando deles poder e autonomia e subordinando-os às diretrizes episcopais e pontifícias. Com essa medida pretendiam: diminuir o poder do laicato; controlar os congregados das irmandades – maçons deveriam ser excluídos; combater as ideias liberais que permeavam esses organismos e extirpar qualquer indício de anticlericalismo.

Esse contexto acabou estimulando o investimento no segmento feminino por ser considerado um público mais dócil às normas e, portanto, mais favorável às mudanças em curso. Assim, foram criadas várias organizações religiosas específicas para mulheres católicas e elas passaram a ocupar estes espaços, começaram a atuar nas pastorais e nas obras de caridade da igreja. Como diz Rosado Nunes,

Pode-se assim dizer que a ‘clericalização’ do catolicismo brasileiro foi, ao mesmo tempo e necessariamente, o processo de sua ‘feminização’. A incorporação das mulheres pela instituição deu-se em virtude da pretensão de diminuir ou anular o poder do laicato masculino. Dessa forma, a dinâmica através da qual se feminiza o catolicismo no Brasil, longe de significar um investimento das mulheres no exercício do poder sagrado, representa, de fato, a reafirmação de seu estatuto subordinado. Pode-se mesmo afirmar que é justamente porque a Igreja manteve, no período da reforma católica, práticas e discursos restritivos em relação às mulheres, que ela pôde incorporá-las em sua estratégia de reforma institucional.¹⁰

Em outras palavras, a clericalização do catolicismo brasileiro é feminização necessária; é contraposição às irmandades leigas e masculinas. Por este motivo, a feminização do catolicismo brasileiro aparece articulada com o poder masculino. A assertiva serve, em grande medida, ao caso da igreja italiana. Por outro lado, aplicando as teses de Certeau, podemos pensar que as mulheres tentaram aproveitar esse processo em seu favor, ou seja, inventaram o catolicismo do seu jeito, de acordo com suas artes de fazer religião. Ademais, podemos dizer que dar uma catequese, coordenar uma associação, dirigir uma ação de

⁹ Cf. OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Rio de Janeiro, v.36, n.141, mar. 1976; OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. *Religião e dominação de classe*. Petrópolis: Vozes, 1985; WERNET, Augustin. *A Igreja Paulista no século XIX: a reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861)*. São Paulo: Ática, 1987; FRAGOSO, Hugo. A igreja na formação do Estado Liberal. In: VV.AA. *História da Igreja no Brasil*. Segunda época. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1992; AZZI, Rioldo. *O altar unido ao trono: um projeto conservador*. São Paulo: Paulinas, 1992, p.29-30. (Coleção História do Pensamento Católico no Brasil, 3); NUNES, Freiras no Brasil.

¹⁰ NUNES, *op. cit.*, p.491.

caridade e fazer (artisticamente) a ornamentação de uma igreja eram tarefas que *exigiam tanta inteligência, imaginação e memória quanto as atividades tradicionalmente tidas como mais elevadas*,¹¹ como a homilia de um padre, por exemplo.

Além disso, as mulheres se beneficiaram com as escolas católicas e associações de piedade que foram criadas desde o final do XIX. Diga-se mais: tanto as religiosas que dirigiam escolas e associações como as mulheres que frequentavam essas instituições acabaram tendo algum ganho. Para as irmãs estrangeiras e recém-chegadas ao Brasil, conforme mostrou Leonardi, era salutar marcar presença nesses espaços e obter certo reconhecimento, apesar de estarem sempre à sombra do clero. Para as mulheres em geral, participar das associações femininas ou estudar nos colégios de freiras significava uma oportunidade de sair dos muros caseiros e ter acesso à formação escolar. Todavia, como o Brasil de ontem e de hoje é um *país continental*, torna-se cenário de variadas experiências humanas, sociais, culturais, políticas e religiosas. Vejamos, então, o caso de nosso objeto de pesquisa.

Na pequena Vígolo e mesmo em Nova Trento, ao contrário de outros lugares do Brasil, especialmente centros urbanos, não houve contendias de bispos e padres reformadores com leigos dirigentes de irmandades, até porque lá havia jesuítas desde 1879 e, conforme analisamos no capítulo anterior, eles implantaram novas devoções e associações, de linha romanizada e ultramontana, pretendendo não deixar nenhum espaço para outro tipo de organização.

Não podemos esquecer de que os jesuítas eram, na expressão de Azzi, *defensores declarados da implantação do modelo eclesial tridentino no Brasil*. Perseguindo essa meta, vimos que eles difundiram especialmente a devoção do Sagrado Coração de Jesus e as de cunho mariano, e priorizaram a linha sacramentalista em todas as comunidades católicas de Nova Trento. Em Vígolo, eles eram benquistos, sobretudo nas famílias Visintainer e Nicolodi, cujas esposas viviam de acordo com o modelo de mulher católica outrora incutido pela Igreja italiana, o que contribuía com a linha dos padres.

Digamos também que os jesuítas só não puderam contratar uma congregação feminina para fundar um colégio em Nova Trento, de preferência italiana conforme idealizavam,

---

¹¹ Palavras de Luce Giard, coautora de *A invenção do cotidiano*, v.2. Ela chegou a essa consideração depois de extensa pesquisa de campo e bibliográfica a respeito da prática cotidiana de cozinhar, uma arte que exige uma *memória múltipla*: memória de aprendizagem, receptividade sensorial e engenhosidade para criar artifícios, enfim, conclui Giard, “entrar na cozinha, manejar coisas comuns é pôr a inteligência a funcionar, uma inteligência sutil, cheia de nuances, de descobertas iminentes, uma inteligência leve e viva que se revela sem se dar a ver, em suma, *uma inteligência bem comum*.” (CERTEAU, Michel de; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. *A invenção do cotidiano*: morar, cozinhar, v.2. 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009, p.220).

porque o lugar era muito pobre e não haveria como sustentá-la. Entretanto, em Vígolo havia duas jovens consideradas piedosas e dedicadas à família e à Igreja, portanto, possíveis candidatas à vida religiosa, o que não passou despercebido pelos jesuítas que atendiam a Capela de São Jorge. Além disso, sendo jesuítas italianos certamente apreciavam o estilo das novas congregações fundadas em seu país, conheciam bem as associações femininas e estavam dispostos a reproduzir esses modelos em sua missão neotrentina. Dessa forma, não perderam tempo: logo convidaram Amabile Visintainer e Virginia Nicolodi para ensinar o catecismo às crianças, cuidar da capela e visitar os doentes.

Na versão das crônicas de Madre Dorotéia, o jesuíta Augusto Servanzi iniciou o projeto vocacional de Amabile. Quando ele ia a Vígolo, contam as crônicas, dormia e tomava as refeições na casa de Napoleão Visintainer. Era Amabile quem preparava as refeições para o padre, que era seu confessor. A certa altura da convivência, o jesuíta a abordou perguntando-lhe se ela desejava ser irmã. A jovem “respondeu-lhe ser isso a sua mais ardente aspiração, mas apenas tinha 14 anos, portanto era muito criança. Exhortou-a a ser sempre boa e piedosa; disse que lhe arranjará sua entrada, quando tivesse idade requerida, numa Congregação no Rio de Janeiro”, relata a cronista Dorotéia. A forma de o jesuíta dirigir-se à Amabile, perscrutando-lhe a respeito de seu projeto de vida e indicando-lhe uma alternativa – ser uma irmã de caridade –, é uma das explicações da entrada de mulheres para a vida religiosa conforme a pesquisa de Rebecca Rogers, citada por Leonardi, que também verificou a presença de um padre confessor atuando no recrutamento, encaminhamento ou confirmação da vocação à vida religiosa de algumas freiras da Sagrada Família e de Nossa Senhora do Calvário.¹²

Em Vígolo, desse dia em diante, conforme as crônicas de Dorotéia, Amabile alimentou o ideal de ser irmã, só não sabia como, nem onde. Compartilhou seu sonho com Virginia, que também foi mobilizada. Doravante, as duas passaram a sonhar juntas, utilizando o moinho de fubá onde trabalhavam como espaço de encontro, partilha de vida e oração, criando ali uma *geografia sagrada*.¹³ Relata a cronista Dorotéia que elas ficavam tão

---

¹² Leonardi menciona vários casos de freiras que seguiram a carreira religiosa incentivadas por diversos motivos (*Além dos espelhos*, p. 98, 119, 120, 136, 234 e 241). Citando as conclusões de Rogers, ela diz: “Rogers, trabalhando com notícias necrológicas de irmãs, enumera as explicações mais contingentes da entrada de mulheres para a vida religiosa. Se, em alguns casos, os eclesiásticos masculinos têm um papel importante guiando as jovens para as instituições que eles conhecem, em outros, as amizades construídas nas escolas e pensionatos, o conhecimento pessoal com freiras são o caminho para a entrada nas instituições. Um terceiro motivo seria o encontro com membros da família já presentes em uma ordem e, finalmente, o desejo de conhecer uma vida melhor que aquela de sua casa ou que o mundo do trabalho pode oferecer. Ressalta a autora que esse motivo é particularmente encontrado para as mulheres saídas do meio popular ou de artesãos.” (*Ibid.*, p.237)

¹³ A expressão é emprestada de Karen Armstrong. Ela se refere à construção simbólica de Jerusalém como lugar sagrado de: judeus, cristãos e muçulmanos, apesar de suas perspectivas religiosas serem diferentes. Em

entretidas que “as horas pareciam-lhes minutos; quando terminavam suas santas palestras, admiradas viam que já era alta hora da noite”. Assim deu-se o despertar de Virginia para a vida religiosa a partir de sua amizade com Amabile, outro fator que explica a entrada das mulheres em uma instituição religiosa conforme vimos na análise das autoras citadas anteriormente, Rogers e Leonardi.

Por outro lado, a primeira cronista (Matilde) tem outra versão: quando padre Servanzi as conheceu elas já projetavam ser freiras.

Encontrou elle entre o povo vigolono as duas meninas Amabile e Virginia já unidas em intimidade espiritual, e desde então com uma resolução firme de servirem a Deus, entrando com o tempo numa Congregação religiosa. Tinham ellas por certo a idea de taes Congregações vistas em sua terra natal; mas como esperar no meio daquelles mattos a realização de tão santo desejo?¹⁴

No trecho anterior a impressão que temos é de que as duas “meninas” trocavam ideias a respeito de seu ideal religioso antes de serem abordadas por algum padre. É difícil optar por uma ou outra versão a respeito da trajetória vocacional de Amabile e Virginia considerando que as crônicas de Madre Dorotéia, posteriores às crônicas de Madre Matilde, fazem muitos acréscimos com base em anotações encontradas e consultas às primeiras irmãs da congregação para conferir fatos e datas, inclusive, da própria Madre Matilde. Seja como for, as “duas meninas” construíram juntas seu ideal e se influenciaram mutuamente. De acordo com Madre Dorotéia,

Sob a prudente direcção do esclarecido Padre Servanzi, as duas jovens adeantavam-se no serviço do Senhor. Procuravam, quanto podiam, instruir-se no espírito, lendo a vida dos santos que o bom Padre lhes emprestava. Para mais agradar a Jesus propuzeram um methodo de vida mais austera; combinaram reformar-se em tudo que dizia a respeito da sua pessoa.¹⁵

Na sequência, padre Servanzi tomou a iniciativa de convocar as duas para uma missão. Segundo as crônicas de Matilde,

Quem encarregou as duas meninas de ensinar o catecismo às crianças de Vígolo foi o mencionado P. Servanzi. Elle nos chamou e nos disse: vós vos encarregueis do ensino espiritual desses pobres filhinhos – ensinareis a elles as orações e o catecismo, e procurareis que cresçam, por quanto depender de vós, como bons christãos.¹⁶

Ouvindo essas palavras ficaram muito envergonhadas, “pois se precisávamos nós mesmas pobrezinhas idiotas e ignorantes, de aprender os rudimentos do catecismo, como

---

nosso texto, a expressão conserva o sentido de lugar sagrado, referência de experiência religiosa para as jovens devotas. Cf. ARMSTRONG, K. *Jerusalém: uma cidade, três religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p.14.

¹⁴ MADRE MATILDE. *História da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição: 1875-1895*. Tradução de padre Luigi Maria Rossi. São Paulo, 1919, p.20-21.

¹⁵ MADRE DOROTÉIA. *História da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição: 1865-1921*. São Paulo: s.d., p.46. Manuscrito.

¹⁶ M. MATILDE, *op. cit.*, p.23.

podia ser que os ensinássemos aos outros? Porém, o padre respondeu: estudai durante a semana aquilo que deveis ensinar no domingo”, conta Matilde.

O padre lhes deu uma boa dica pedagógica, a de preparar o catecismo. Todavia, elas tinham dificuldade até para fazer isso porque “Virginia sabia ler, mas muito pouco, e Amabile sabia mal e mal o alfabeto”, segundo nossa cronista Matilde. Então, encontraram uma maneira de superar esse problema: dividiram as tarefas: “Virginia tomou a seu cargo ensinar as crianças de maior idade, e Amabile ocupou-se dos pequenos”. É provável também que a experiência de ensinar as orações e o catecismo a seus irmãozinhos tenha contribuído para elas aceitarem o desafio, uma vez que já haviam treinado em casa.

Mas haveria outros desafios, conforme relata Matilde: “Fomos também destinadas a tomar conta da capelinha de S. Jorge como sacristãs. Mas não foi só isto – como Deus determinava grande feitos para a santificação das almas quis que o Padre Servanzi nos confiasse outrossim a assistência aos doentes”, interpreta nossa cronista.

Já na versão das crônicas de Dorotéia, o acanhamento ou a vergonha delas quando o padre as convocou para essa missão está relacionado a dois fatores: cumprir a risca o que lhes fora ordenado era um pouco pesado porque não podiam prejudicar os deveres particulares de boas filhas, além disso, com pouca instrução – “sabiam ler só para si” – como ensinariam a doutrina aos outros? Mas, conforme Dorotéia, o padre as animou pela via da espiritualidade e não pela dica pedagógica relatada por Matilde. Ele teria dito que “tivessem confiança e que Nosso Senhor não as abandonaria, porque a missão era para sua maior glória; ele, por sua vez, ajudar-lhes-ia em tudo que estivesse ao seu alcance”, escreve nossa cronista.

Seja pela dica pedagógica, seja pelo conforto espiritual, a partir daí as jovens aceitaram o tríplice mandato do padre – ministrar catequese para as crianças, cuidar da Capela de São Jorge e visitar os doentes – com o apoio de suas famílias, especialmente de suas mães, Anna Domenica Pianezzer e Angela Dallago, que na Itália também participavam das atividades da Igreja.¹⁷

---

¹⁷ Segundo depoimento de irmã Rosária de São Luiz, Anna Domenica participava da Confraria do Santíssimo Sacramento da paróquia de Vigolo Vattaro. Como na Vígolo brasileira não havia sacrário na Capela de São Jorge, Anna fazia suas orações de adoração ao Santíssimo no próprio quarto. Cf. CONGREGAÇÃO PARA AS CAUSAS DOS SANTOS. *Madre Paulina*: posítio sobre a vida e as virtudes. Informação e Sumário do Processo, v.2. São Paulo, 1987, p.35. Quanto a Angela Dallago, em alguns fragmentos, ela e sua filha Virginia aparecem em festas marianas como a de Nossa Senhora do Rosário; em outros se vê que Virginia cresceu num ambiente de muita devoção aos santos e participação dos rituais da igreja. Cf. CONGREGAÇÃO DAS IRMÃZINHAS DA IMACULADA CONCEIÇÃO. *Esboço histórico da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição*: 1895-1945. Nova Trento/São Paulo, 1945.

3.2. As freiras-leigas de Vígolo

A ação pastoral de Amabile e Virginia, além de ser uma expressão da feminização do catolicismo pode ser compreendida como uma suplência da carência de religiosas no lugar. Por esta razão, as chamamos de **freiras-leigas**, pois exerceram um verdadeiro ministério feminino na comunidade de Vígolo. Com outras palavras, elas certamente fizeram aquilo que fariam as freiras se estivessem lá, ancoradas no mandato dos jesuítas, isto é, com permissão do clero.

A menção às lideranças femininas de comunidades católicas de imigrantes italianos é quase rara na literatura. Azzi chega a falar de uma *religiosa singular*, Maria Zanolo, conhecida entre os imigrantes da Colônia Virgínia Velha (ES) como a *irmã* ou a *sapateira* (porque seus pais eram sapateiros). Aos 35 anos, separada do marido, culta e instruída no catolicismo, a irmã Maria *percorria as colônias a cavalo prestando assistência social*, pois lá não havia *médico, nem farmácia, nem parteira*. Nos anos 1902-1903, ela articulou a comunidade para reivindicar a volta de padres escalabrinianos italianos e, por esta atitude, se indispôs com os frades agostinianos espanhóis que atendiam os imigrantes italianos e com o próprio bispo do Espírito Santo, d. Fernando Monteiro. Ao final do processo, inclusive com apoio do cônsul italiano, os escalabrinianos italianos retornaram ao Espírito Santo, mas o bispo impôs uma condição: a “irmã” Maria Zanolo deveria deixar a colônia. Sua vida e atuação na colônia carecem de estudo, reconhece Azzi.¹⁸

Grosselli dedica apenas algumas linhas ao tema. Em suas pesquisas na região de Nova Trento verificou que

O capelão era quase sempre um homem, mas pelo menos num caso ouvimos falar de um *capelão mulher*. Em Besenello atuou com estas funções a ‘vécia Conci’ (velha Conci), ao passo que outra fonte fala de uma ‘betta Slossera’ (é possível que se trate da mesma pessoa) (grifo nosso).¹⁹

M. Luísa A. Leme,²⁰ ao pesquisar o tema linguístico da comunidade tirol-trentina da cidade de Piracicaba – SP em busca de relações ente o dialeto trentino e o dialeto caipira, detectou a importância da *religião na vida da comunidade*, por meio de várias entrevistas realizadas. Inferiu que um dos fatores que contribuiu para isso foi a forte atuação de duas lideranças femininas: Maria Stenico e sua irmã Elizabete Correr. Elas lideraram as

---

¹⁸ AZZI, Riolando. *A Igreja e os migrantes: a imigração italiana e os primórdios da obra escalabriniana no Brasil* (1884-1904), v.1. São Paulo: Paulinas, 1987, p. 89-92.

¹⁹ GROSSELLI, Renzo Maria. *Vencer ou morrer: camponeses trentinos (vênetos e lombardos) nas florestas brasileiras*. Santa Catarina (1875-1900), v.1. Tradução de Ciro Mioranza e Solange Ugo Luques. Florianópolis: UFSC, 1987, p.452. As mulheres entrevistadas foram: Izaura Maffezzolli Cucco e Agata Zandonai.

²⁰ LEME, Maria Luísa de Almeida. *Dio, che brut estudá...: um estudo linguístico da comunidade tirol-trentina da cidade de Piracicaba*. Campinas: UNICAMP, 2001.

comunidades de Sant'Anna e Santa Olímpia – originalmente fazendas que foram compradas pelas famílias tirolezas que juntaram dinheiro e dividiram os custos – aproximadamente do final do XIX até a primeira metade do XX e são lembradas por seus descendentes, especialmente, por sua religiosidade, força de trabalho e liderança.

Também as crônicas de Matilde e Dorotéia mostram um trabalho consistente e duradouro das jovens Amabile e Virginia, construído no dia a dia da Capela de São Jorge entre os anos 1880-1890. Conforme assinalamos, os jesuítas convidaram as jovens para dar catecismo, cuidar da Capela de São Jorge em termos de limpeza, arrumação do altar etc., e ainda visitar os doentes. Notório é que as cronistas nomeiam as jovens de “catequistas, sacristãs e enfermeiras” no exercício dessa função. De fato, elas ensinavam o catecismo para as crianças e, portanto, eram catequistas; e tomavam conta da capela como sacristãs. É verdade que elas visitavam os doentes que não dispunham de nenhuma assistência médica e às vezes até cuidavam de sua higiene, alimentação e casa; no entanto, o título de “enfermeiras” parece ser uma antecipação da tarefa que elas fariam mais tarde, ao criar uma congregação religiosa. Deste modo, o título freira-leiga parece mais adequado para explicar a função supletiva que elas exerceram na comunidade, tendo em vista que eram percebidas pelos padres como potenciais candidatas à vida religiosa. E como não havia freiras e nem a possibilidade de obtê-las, por que não investir nas duas jovens leigas?²¹

A expressão freira-leiga que usamos foi inspirada no conceito de *padre-leigo* ou *padre de capela* – na religião protestante fala-se *pastor-leigo* ou *pastor-colono* – como é conhecido o leigo que exercia o ofício religioso nas colônias de imigrantes no contexto da falta de padres ou pastores ordenados para atender essas comunidades. Com outras palavras, esse homem fazia pastoral sem ser ordenado e sem ter reconhecimento oficial, mas era aceito e respeitado pelo povo.²²

---

²¹ *Leiga* ou *leigo* é um termo utilizado especialmente pela Igreja Católica para designar fieis que não pertencem à hierarquia eclesiástica e nem são ministros ordenados, padres ou diáconos, mas participam das atividades religiosas e pastorais na condição de auxiliares, colaboradores e voluntários. Cf. LIBANIO, João Batista. *O que é pastoral*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

²² Sobre a atuação dos padres-leigos nas colônias de imigração italiana, ver: ZAGONEL, Carlos Albino. *Igreja e imigração italiana*. Porto Alegre: EST, Sulina, 1975; APREMONT, B.; GILLONAY, B. *Comunidades indígenas, brasileiras, polonesas e italianas no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre/Caxias do Sul: USC/EST, 1976; AZZI, Riolando. O catolicismo de imigração. In: DREHER, Martin. N. (org.). *Imigrações e história da Igreja no Brasil*. Aparecida: Santuário, 1993. E ainda, as obras já citadas: DE BONI, Luís; COSTA, Rovílio. *Os italianos do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre/Caxias do Sul: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/Universidade de Caxias do Sul, 1979; MERLOTTI, Vania B.P. *O mito do padre entre descendentes italianos*. 2ª ed. Porto Alegre/Caxias do Sul: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/Universidade de Caxias do Sul, 1979; BEOZZO, José Oscar. As igrejas e a imigração. In: DREHER, Martin N. (org.). *Imigrações e história da igreja no Brasil*. Aparecida: Santuário, 1993; GROSSELLI, *Vencer ou morrer*; AZZI, *A Igreja e os migrantes*. Sobre o pastor-leigo, ver: DAVATZ, Thomas. *Memórias de um colono no Brasil: 1850*. Tradução, prefácio e notas Sérgio Buarque de Holanda. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1980.

Beozzo considera a emergência das lideranças leigas, masculinas e não oficializadas – padres-leigos, pastores-leigos ou monges budistas –, um fenômeno ocorrido em todas as áreas de colonização de pequenos proprietários – polonesa, alemã, italiana e japonesa. Mas é conhecida a existência desse agente também nas colônias de fazendas, apesar de suas capelas estarem sob a vigilância do fazendeiro e de seu administrador – em Ibicaba (SP), por exemplo, havia o pastor-leigo, conforme o relato do colono Davatz. Ademais, as capelas católicas espalhadas por todo o Brasil desde o tempo colonial, especialmente das áreas rurais e periféricas, conheceram homens que exerceram a função de padres-leigos.²³

É evidente que a missão de um padre-leigo ou pastor-leigo variou de acordo com o período histórico de sua atuação, localização social e geográfica de sua comunidade, etnia e religião dos fieis. No caso dos imigrantes trentinos há algumas particularidades interessantes. Grosselli identifica a presença de um padre-leigo desde o navio que transportava os emigrantes italianos ao Brasil.

Os trentinos, catolicíssimos, procuravam garantir um funeral cristão aos desafortunados, mesmo faltando o padre. Surgiu nos próprios navios a figura do padre-leigo que se tornou indispensável nas florestas brasileiras (...). ‘Já na viagem, através do Oceano Atlântico, em consequência de doenças várias, alguns morriam. Seus cadáveres eram então lançados ao mar, mas como se fosse uma verdadeira sepultura. Organizava-se o velório e se acompanhava o morto com orações e cânticos dirigidos por um leigo capaz de fazê-lo, até que a água tragasse o corpo’.²⁴

Chegando ao destino, o *padre da floresta* surgiu quase espontaneamente nas colônias:

Chamado ‘padre da capela’ ou ‘padre leigo’ no Rio Grande do Sul, em Santa Catarina foi chamado ‘capelão’ ou ‘sacristão’ ou ‘ministro’ ou ‘preboste’ (prepósito). Fruto de seleção natural entre os colonos, era uma pessoa que sabia ler, entre as mais cultas da comunidade. Comumente um verdadeiro líder natural, outras vezes somente um colono que possuía um missal.²⁵

Às vezes, o padre-leigo era alguém que tinha experiência de sacristão ou de corista desde sua terra natal; portanto, conhecia os objetos e o ritual do culto, sabia entoar cânticos

---

(Coleção Reconquista do Brasil, 11); DREHER, Martin N. Protestantismo de Imigração no Brasil. In: *Imigrações e história da igreja no Brasil*. Aparecida: Santuário, 1993.

²³ Alguns exemplos relevantes de lideranças masculinas do catolicismo luso-brasileiro que assumiam atividades de padre no período: um deles é do Quilombo de Palmares – AL, no século XVII. Segundo Edison Carneiro, havia lá sacerdotes negros para fazer batismos, casamentos e orações de guerra. R. Bastide (*As religiões africanas no Brasil*) também verificou casos de sacerdotes de fora que foram raptados para celebrar missa dentro dos quilombos. Essas ocorrências quilombolas se deram em função de alguns quilombos terem praticado um catolicismo herdado dos engenhos, apesar de sincretizado com ritos indígenas e africanos. Nesse sentido, sentiam a falta de um sacerdote católico para assisti-los e na sua ausência o substituíam em algumas tarefas, com exceção da missa (Cf. HOORNAERT, Eduardo. A cristandade durante a primeira época colonial. In: VV.AA. *História da Igreja no Brasil*. Primeira época. Petrópolis: Vozes, 1977, p.132-136). Para além dos quilombos, em algumas comunidades católicas atuais, geralmente localizadas no meio rural ou nas periferias urbanas, há leigos e há leigas que fazem quase tudo: ministram catequese, batizam, visitam as casas, rezam nos funerais, fazem *missa seca* sem consagração de pão e vinho e, portanto, sem comunhão, coordenam construção e manutenção da capela.

²⁴ GROSSELLI, *Vencer ou morrer*, p.232-233.

²⁵ *Ibid.*, p. 452.

para animar celebrações e rezas. Outras vezes, era alguém que recebia essa incumbência do próprio vigário quando emigrava a exemplo de Barba, padre-leigo da comunidade Rio dos Cedros, no Médio Vale do Itajaí - SC. Antes de partir, recebeu alguns livros e a seguinte recomendação do vigário:

‘com estes livros você pode ser o Pároco de seu vale (...)’. O Barba chegou felizmente com sua família e se estabeleceu em Cedro e embora estivesse a uma hora e meia distante da Capela Paroquial, todavia com sua família para lá se dirigia todos os domingos e festas, e porque então não havia ninguém que dirigisse as funções, começou ele a fazer como aqui o dizem, as vezes de padre, isto é, diretor das funções’.²⁶

Diferente das freiras-leigas de Vígolo que evoluíram para a criação de uma congregação religiosa com o respaldo de alguns jesuítas, os padres-leigos das áreas de imigração italiana recuaram em suas funções, isto é, com o tempo foram substituídos pelos padres ordenados. Na verdade, não houve nenhuma tentativa da Igreja para regulamentar a função do padre-leigo, *ficando seu ofício delimitado pelas necessidades da comunidade e pela imaginação do escolhido*, ressaltam De Boni e Costa.²⁷

A extinção do padre-leigo diz respeito aos conflitos entre estes e o clero – missionários, vigários e bispos – no contexto da reforma do catolicismo brasileiro e de clericalização da Igreja.²⁸ Pode-se dizer que a base desses conflitos era a disputa de poder entre eles, pois as práticas de um padre-leigo não pareciam muito ortodoxas aos olhos de um padre-ordenado, talvez até soasse como uma conspiração quando a comunidade resistia a *uma visão de igreja estreitamente clerical*, analisa Beozzo. Em muitos casos, a comunidade continuava solicitando os serviços do padre-leigo, que fazia um *contrabando de pastoral*, na expressão de Grosselli.

De fato, iam desaparecendo pela oposição do missionário, do vigário, do bispo, mas não sem resistência e sem que os colonos dessem, por vezes, preferência ao padre-leigo que conheciam e estimavam. O padre ordenado vinha de fora e, às vezes, era intolerante e orgulhoso diante da fé simples dos colonos.

O mesmo fenômeno de repressão a essa auto-organização das comunidades aconteceu no mundo luterano, onde os pastores leigos foram sendo desqualificados por parte dos pastores ordenados que chegavam da Alemanha e sendo apelidados de ‘pseudo-pfarrer’, ou seja de pseudo-vigários ou de pseudo-pastores.²⁹

---

²⁶ GROSSELLI, *op. cit.*, p. 454.

²⁷ DE BONI; COSTA, *Os italianos do Rio Grande do Sul*, p. 133.

²⁸ Desde o século XVIII se tem notícias de conflitos entre leigos e cleros. Uma das cláusulas das *Constituições primeiras* do arcebispado da Bahia editadas em 1707, a de número 363, estipulava que o Santo Ofício tinha autoridade no Brasil no caso de alguém ‘dizer missa sem ser sacerdote’, o que pode indicar que práticas desse tipo, do âmbito laico, eram vistas como uma problemática a ser combatida pela Igreja oficial e com todo o rigor da inquisição. Cf. HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro: 1550-1800*. Petrópolis: Vozes, 1991, p.19. Em seu estudo sobre a presença dos escalabrinianos no Brasil, Azzi menciona a ocorrência de vários conflitos entre missionários escalabrinianos italianos e vigários do clero nacional; missionários e leigos das capelas; missionária e frades espanhóis. A base desses conflitos era a disputa pelo comando das capelas (AZZI, *A Igreja e os migrantes*). Outros autores também mencionam conflitos entre padres-leigos das comunidades católicas de imigrantes e clero, tais como De Boni e Costa e Grosselli.

²⁹ BEOZZO, *As Igrejas e a imigração*, p.59-60.

De qualquer modo, no campo católico, o processo de clericalização em curso exigia que a Igreja sujeitasse ao seu domínio as organizações leigas mais autônomas.

Nas áreas de imigração e em suas colônias foi a luta contra a organização mais autônoma das capelas e contra os seus responsáveis, os ‘padres de capela’. Em outras áreas do catolicismo luso-brasileiro, o processo se traduziu numa luta sem quartel contra as ‘Irmandades e Ordens Terceiras’ que haviam construído e, de certa forma, controlavam boa parte das Igrejas e Capelas do país.³⁰

No entanto, diferente foi a trajetória das freiras-leigas de Vígolo: elas não entraram em conflito e nem disputaram poder com os jesuítas. Explicando com as ideias de Certeau: elas **traçaram** suas próprias práticas apesar de atuarem sob o comando dos padres. Deste modo, operaram de forma **desviante**:

Embora sejam relativas às possibilidades oferecidas pelas circunstâncias, essas *táticas* desviacionistas não obedecem à lei do lugar. Não se definem por este. Sob esse ponto de vista, são tão localizáveis como as *estratégias* tecnocráticas (e escriturísticas) que visam criar lugares segundo modelos abstratos. O que distingue estas daquelas são os *tipos de operações* nesses espaços que as estratégias são capazes de produzir, mapear e impor, ao passo que as táticas só podem utilizá-los, manipular e alterar.

É preciso, portanto, especificar esquemas de operações. Como na literatura se podem diferenciar ‘estilos’ ou maneiras de escrever, também se podem distinguir ‘maneiras de fazer’ – de caminhar, ler, produzir, falar etc. Esses estilos de ação intervêm num campo que os regula num primeiro nível (...), mas introduzem aí uma maneira de tirar partido dele, que obedece a outras regras e constitui como que um segundo nível imbricado no primeiro (...).³¹

Assim fizeram nossas freiras-leigas: sem sair do *lugar* no qual foram colocadas para exercer a função de “catequistas, sacristãs e enfermeiras”, instauraram aí sua criatividade: **transformaram** seu ofício cotidiano, instituído pela estratégia do jesuíta que tinha um *cálculo* ou um projeto sobre elas e a capela, em **ocasião** de amadurecer a ideia de dedicar a vida à religião. Dito de outra forma: malgrado desempenhassem sua função dentro do sistema estabelecido pelo jesuíta romanizado, o trabalho de freiras-leigas acabou constituindo-se em fonte de abastecimento de um ideal e espaço de articulação de jovens mulheres que passaram a empregar a ocasião para acumular experiências e construir aquilo que nossa cronista Matilde chama “sonho dourado”: a perspectiva de ser uma irmã de caridade.

É bem verdade que por sua cultura familiar e católica, de raiz italiana, Amabile e Virginia eram impelidas a cumprir a missão feminina da época: ser condutoras do bem e auxiliares de padres, mantendo-se com discrição no espaço do lar e da capela, deixando a esfera pública e a palavra para os homens ordenados. Entretanto, elas levaram adiante suas aspirações apesar desses contextos socioculturais, iniciando seu ministério feminino na gestão do padre Augusto Servanzi, que vai dos anos 1880-81 até março de 1888, quando o jesuíta

---

³⁰ *Ibid.*, p.61.

³¹ Certeau, *A invenção do cotidiano*, v.1, p.87.

deixa Nova Trento. Então, foram confirmadas nesse ministério pelo padre Angelo Sabbatini, que passou a ser o superior da residência dos jesuítas no lugar de Servanzi. Como Sabbatini tinha idade avançada e não gozava de boa saúde, delegou a capela de Vígolo a Marcello Rocchi que atuou de 1888 a 1895: Rocchi seria o padre que promoveria a construção de uma gruta para a Virgem de Lourdes e depois construiria uma nova capela no lugar da antiga Capela de São Jorge. Em síntese, Amabile e Virginia desempenharam a função de freiras-leigas durante quase 10 anos (1880-1890), antes de deixar suas famílias, fundar uma congregação, professar votos a Deus e receber o hábito religioso.

Dia a dia do ofício

No ofício de “catequistas”, dizem as crônicas de Dorotéia, as jovens convidaram as crianças e logo a matrícula chegou ao número de 100. “Para afervorar as crianças, contavam-lhes alguns exemplos e ensinavam-lhes alguns cânticos; também sempre tinham santinhos para distribuir áquelles que se applicassem e que fossem bem comportados”, explica nossa cronista. Da catequese elas passaram a animar rezas e procissões. Lembra a cronista Matilde que “as familias mais proximas à Capella de São Jorge, antes de sua demolição, reuniam-se todas as tardes para ahí rezarem o santo rosário, e estas reuniões eram uma belleza.” Ela narra também como faziam as procissões de Vígolo para Nova Trento: sem dúvida, populares e piedosas ao gosto do povo; romanizadas e tridentinas ao sabor dos padres.

Saiamos em romaria com o povo todas as primeiras sextas feiras do mez percorrendo a pé os cinco kilometros que nos separavam de Nova Trento. Durante as romarias não se falava, mas rezávamos o terço com a ladainha de nossa Senhora, e depois cantávamos hynnos ao Coração de Jesus. Um dos fins destas romarias era de fazer a Comunhão reparadora.³²

No ofício de “sacristãs”, segundo Matilde, “procuramos de esmerar-nos o mais possível. Trabalhávamos as duas juntas para limpar tudo, fazendo flores, toalhas e ornamentos para as festas pedindo tudo de esmola das pobres famílias que nos cercavam”. As crônicas de Dorotéia acrescentam:

Deram-se com muita diligencia ao officio de sacristãs: traziam a capellinha em ordem e bem asseada; punham maior cuidado em preparar a roupa que devia servir para o Santo Sacrificio da Missa e em enfeitar o altar; para isto deviam trabalhar e precisavam de tempo; não o tendo de dia, ficavam na casa de Amabile ou na sacristia, algumas horas da noite, fazendo alguns bordadinhos, para toalhas, roquetes e alvas.³³

Também desejavam fazer flores artificiais para colocar no altar, mas não sabiam confeccioná-las. Então, foram solicitar a uma senhora para ensiná-las, mas esta se recusou a compartilhar seu conhecimento. As jovens refletiram e encontraram uma saída: “veio-lhes a

---

³² M. MATILDE, *História da Congregação*, p.30-31.

³³ M. DOROTÉIA, *História da Congregação*, p.48.

inspiração de desmanchar uma flor, feita pela mesma senhora, e, servindo-a de molde, reproduziram as primeiras flores”, conta Dorotéia.

A atitude de aprender a fazer as flores sozinhas, na mesma linha de estudar e preparar o catecismo durante a semana para ensiná-lo às crianças no domingo, certamente as estimulava a serem **autodidatas** em seu processo de construção de conhecimentos. Mais tarde, dentro da congregação, elas continuariam arrumando os lugares de oração e os objetos do culto, e ensinariam esta tarefa para outras meninas e moças de sua casa. Praticando esse ofício por toda a sua vida, Amabile e Virginia cumpririam uma prerrogativa das mulheres, não importa se leigas ou religiosas do século XIX, que eram incumbidas de preparar ornamentos, toalhas e flores para capelas e igrejas. Portanto, Amabile e Virginia cumpririam no seio da Igreja tarefas domésticas tradicionais.³⁴

No ofício de “enfermeiras” tinham que visitar os doentes e prestar contas para o padre Servanzi. Conta Matilde que “quando o encontrávamos logo pedia informação do estado de cada pessoa doente, e isto fazia em modo particular com a Virginia, que dispunha um pouco mais de tempo”. A cronista Dorotéia, ao narrar o trabalho delas junto aos doentes, faz sua própria interpretação.

Tendo no coração aquellas palavras de Jesus Christo, ‘Eu estava enfermo e me viestes visitar’, achavam verdadeiras delicias em servir aos pobres enfermos. Informavam-se de suas necessidades e prestavam-lhes todos os serviços com zelo e ternura, que só o amor de Deus podia inspirar-lhes.³⁵

Aos poucos, as visitas aos enfermos se estenderam a outras pessoas que necessitavam de uma orientação e ajuda. Quando houve troca de padres, de Servanzi para Sabbatini (1888), o ofício delas também se expandiu. O novo superior da residência dos jesuítas, apesar de severo, ampliou suas atividades porque confiava nelas conforme interpretou Matilde. Ou ele simplesmente lhes atribuiu mais tarefas de âmbito doméstico? Vejamos.

Uma vez, por exemplo, foi visitar uma família paupérrima para sacramentar uma doente que soffria demasiadamente havia três mezes – pois o padre, apesar de seus achaques, corria sempre a pé ou a cavalo para onde era chamado, e isto de dia e de noite.

Tendo pois acabado o seu santo ministério com a pobre mulher virou-se para os assistentes, e disse: esta mulher acha-se neste estado por falta de assistência e de tratamento, e logo tendo visto uma de nós duas, que ahí se achava [Virginia], acrescentou: porque vós não vos encarregueis de assistir esta pobre doente socorrendo-a em todas as suas necessidades? Lembre-se pois que de hoje em diante auxiliareis em tudo esta pobre família tanto no espiritual como no temporal.³⁶

Solícita, a “menina” acatou a ordem do padre.

---

³⁴ Cf. NUNES, Freiras no Brasil, p.495. LEONARDI, *Além dos espelhos*, p.318.

³⁵ M. DOROTÉIA, *op. cit.*, p.49.

³⁶ M. MATILDE, *História da Congregação*, p.36-37.

Obtida a licença dos seus paes a menina [Virginia] fez todo o possível para cumprir a promessa com grande diligencia. Todos os dias levava o inteiro mantimento para toda a família composta da doente, do marido e de três filhinhos. Lavava as roupas de todos, e nas horas que passava naquella casa ensinava aos paes e aos filhos o catecismo, e regras praticas para viverem como verdadeiros christãos. Tudo isto fazia com que aquelles pobres agradecessem e louvassem a Deus.

Este trabalho durou quatro mezes, até que a doente depois de ter soffrido tanto veio a fallecer cheia da conformidade no ósculo do Senhor, e depois de tudo nós tomamos conta dos três filhinhos.³⁷

Conforme verificamos, os padres apreciavam o trabalho recatado, catequético e doméstico das jovens freiras-leigas, “meninas” no dizer de Matilde. O que eles não previam é que elas poderiam extrapolar essas atribuições e enveredar por outros caminhos mais condizentes com o **“sentimento de sua devoção”** e com o catolicismo herdado de seus pais e vivenciado na Capela de São Jorge, de cunho popular e, ao mesmo tempo, compatível com o catolicismo dos jesuítas. É o que concluimos dos relatos de promessas, novenas interesseiras e pautadas pela troca de favores, milagres e conversões das crônicas de Dorotéia.³⁸

Um deles diz que elas cuidaram de um menino de 12 anos que desmaiava frequentemente. A certa altura, recorreram àquilo que estavam habituadas a fazer conforme seu imaginário católico popular influenciado pelas devoções dos jesuítas: “pensaram em fazer uma novena de communhões ao Sagrado Coração de Jesus, com esta intenção: se fosse de seu maior agrado lhe concedesse a saúde, ou o levasse para o Céu. Ao 7º. Dia da novena, o menino já se sentia melhor e no ultimo dia estava restabelecido,” relata Dorotéia.

Outro episódio: Amabile encontrou uma mulher desconhecida, talvez prostituída. A cronista conta que elas se conheceram na rua quando Amabile voltava sozinha para Vígolo depois de participar de uma missa em Nova Trento. Exagero ou arranjo literário – não era comum uma mulher andar sozinha pelas ruas, estradas ou picadas – o relato segue a linha da exaltação e da façanha extraordinária. Narra que inicialmente Amabile foi abordada pela mulher com uma “satânica palestra”, mas ao longo do diálogo a situação inverteu-se e a mulher passou a ser questionada pela jovem. No meio da prosa, Amabile lançou mão de seu crucifixo e o mostrou à mulher, dizendo “se não era commovedor ver um Deus cravado na Cruz por nosso amor”, escreve Dorotéia. Esta atitude e as palavras de Amabile funcionaram como um instrumento sagrado e poderoso naquele momento, pois “caíram naquele coração de pedra” que, “fitando o crucifixo por alguns minutos, com os olhos rasos de lágrimas e com a inteligência esclarecida”, perguntou à jovem: ‘haverá ainda perdão para meus enormes

---

³⁷ *Ibid.*, p.37-38.

³⁸ Parte destes relatos foi escrita com base no depoimento de irmã Vicência Teodora da Imaculada Conceição, primeira superiora da congregação da Imaculada depois de madre Paulina (Amabile), durante os anos 1909-1930/31. Cf. CONGREGAÇÃO, *Esboço histórico*, p.51-52.

pecados? E um padre que me possa absolver?’ A partir daí, conforme a cronista, a desconhecida se submeteu às normas morais da Igreja e foi consolada por Amabile, que se prontificou a encaminhá-la ao padre Rocchi. A cronista deu um final feliz para a história: mulher e marido se converteram, mudaram para Nova Trento e levaram uma vida de bons cristãos. Até a filha do casal se casou na Igreja.

Para além das freiras-leigas de Vígolo, irmãs francesas que se instalaram no Brasil atendendo ao plano de ação da Igreja Católica no período, entregaram-se ao trabalho apostólico, orientando as pessoas para a prática dos sacramentos como parte da estratégia eclesial de linha ultramontana e romanizada. Propondo um *desvio de olhar* para analisar esse trabalho, Leonardi o chama de *pregação*:

As irmãs, interditadas ao uso da palavra no sacerdócio, tinham, no entanto, outras formas de utilizá-la: em suas histórias, que abriam um espaço para a descoberta de si, nas conversões que realizavam junto aos doentes.

[Deste modo] podiam fazer uso da palavra para a conversão, especialmente entre mulheres que são a maioria nos relatos de conversão realizados por elas.³⁹

A análise dessa autora se aplica às práticas das freiras-leigas de Vígolo que também pregavam para converter as mulheres, confortar os doentes, ensinar as crianças e articular o “sonho dourado” de ser “irmã de caridade”, fala nossa cronista Matilde. Outro desvio de olhar pode ser ancorado nas teses de Certeau: as jovens souberam **transformar a oportunidade** de exercer os ofícios de “catequistas, sacristãs e enfermeiras” em mais um **benefício**, ou seja, a experiência lhes permitiu ganhar confiança e reconhecimento da comunidade que as considerava verdadeiras “irmãs de caridade”, conta Matilde.

Deste jeito, acionando as artes dos astuciosos, Amabile e Virginia trilharam seus caminhos fazer o voo de freiras-leigas a “irmãs de caridade”. Vigilantes, elas começaram a utilizar todas essas brechas para caçar seu “sonho dourado”. De fato, a realização dos trabalhos comunitários, ao que indicam as crônicas de Matilde, tinha antes de tudo o objetivo de conquistar seu “sonho dourado”.

Mas quantas ocupações tínhamos, pois além de tudo isto tínhamos as obrigações domésticas em casa de nossos paes. Pois bem nos submetemos a tudo e de boa vontade para alcançar de Deus a graça de, com o correr do tempo poder entrar em alguma casa religiosa – Esta foi sempre para nós duas uma ideia fixa.

Fazíamos estas coisas com grande sacrifício, mas ao mesmo tempo reconhecíamos a mão de Deus, que nos ia preparando para o futuro.⁴⁰

Trabalhando dia e noite para atender as necessidades da comunidade, acabaram sendo interditadas por suas famílias e se sentiram muito penalizadas por isso. A justificativa para a

---

³⁹ LEONARDI, *Além dos espelhos*, p.299 e 317.

⁴⁰ M. MATILDE, *História da Congregação*, p.25 e 36.

proibição – excesso de tarefas – podia camuflar outro aspecto típico do quadro de pensamento do período: a abertura espacial da ação das jovens estaria provocando certa inquietação no sentido delas estarem fugindo da vigilância de seus familiares, sem contar que fora da tutela da família e do espaço doméstico elas poderiam perder sua integridade moral. Talvez elas tivessem ido longe demais com sua autodeterminação que devia soar como uma **transgressão**, considerando a valoração do matrimônio e a condição socioeconômica de suas famílias que não poderiam arcar com os dotes exigidos e nem com os custos para enviar uma jovem para uma congregação religiosa. Bom seria, no caso de Amabile, seguir o mesmo destino de sua mãe.

Anna Pianezzer, mãe excelente e exemplar, como notamos, até parece incrível, foi a que mais se opunha à felicidade da filha em consagrar-se a Deus; aconselhava-a antes a tomar o estado conjugal. Era tão resoluta na oposição que tornara e tornar-se-ia, desta sorte, um verdadeiro empecilho para realizar as aspirações da filha, se Nosso Senhor não providenciasse.⁴¹

O que Deus haveria de providenciar? Seja por azar, ou “sorte”, conforme transparece na opinião da cronista Dorotéia, em agosto de 1887 Anna faleceu de um parto mal sucedido. Sua morte abalou o “sonho dourado” de Amabile. A jovem já havia feito a experiência de morte precoce em sua infância, quando perdera alguns irmãos, ainda na Itália, mas desta vez tratava-se da morte de sua mãe e principal educadora da fé e do lar, pois Anna era retrato de uma mãe católica do século XIX: dedicada, sacrificada e educadora religiosa de seus filhos. Uma mulher que exaltava o seu lar como único lugar de felicidade e que desejava a mesma sina para a filha, mesmo que a maternidade acarretasse risco de vida para a mulher e para a criança, fato comum no período.

Além da perda sofrida, Amabile teve que ficar cuidando da família. De acordo com as crônicas de Dorotéia,

Os parentes e os vizinhos, com a morte de Anna, pensavam que jamais se realizariam os desejos de Amabile. Devia agora preencher o papel de segunda mãe, tanto mais que Napoleão, pela perda irreparável da boa esposa, levava uma vida monótona e não se podia conformar com a falta daquela que tanto amava. O golpe fora-lhe tão doloroso que tudo o aborrecia, até os próprios filhos. Passado o luto, foi, para se distrahir, procurar trabalho fora de Nova Trento e deixou Amabile como dona de casa [cuidando dos sete irmãos, o menor com apenas quatro anos].⁴²

Narra Dorotéia que mesmo assim Amabile não deixava de participar das atividades da Igreja e nem de praticar suas devoções, inclusive, ia à Nova Trento duas vezes por semana, para assistir à missa. Mas quando voltava para casa encontrava seu pai zangado e resmungando. Para contornar essa situação, defendia-se com o silêncio e a resignação.

---

⁴¹ M. DOROTÉIA, *História da Congregação*, p.67-68.

⁴² *Ibid.*, p.69-70.

Mas as crônicas de Dorotéia dão sempre um final feliz para cada fase do itinerário de Amabile e Virginia, dando a impressão de que percorreram um caminho linear e predestinado. Sendo assim, o infortúnio sofrido por Amabile depois da morte da mãe, relatado acima, não duraria muito tempo, mas tudo concorreria para o bem dela. Logo poderia realizar o desejo de ser uma irmã de caridade, confirmado ou justificado por meio de um sonho, considerado “profético” pela cronista.

3.3. O sonho de Amabile: começar uma “obra”

O sonho de Amabile, ocorrido talvez em 1890, passou a fazer parte das memórias produzidas pela Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição, com exceção das crônicas de Madre Matilde.⁴³ Foi confirmado por três irmãs antigas e por uma senhora que testemunharam nos processos eclesiásticos durante o processo de canonização de madre Paulina. Está subjacente nos documentos que descrevem o carisma⁴⁴ inicial da congregação – seus primeiros trabalhos e funções – e a espiritualidade de base mariana.⁴⁵ A ideia básica é de que a Virgem Maria concedeu um carisma à Amabile, que lhe respondeu positivamente. O carisma recebido exigiria que Amabile e cada futura irmã se colocassem perpetuamente a serviço da “obra da Imaculada”, e que lhe prestassem devoção por meio do cultivo de uma espiritualidade mariana.

Com base na perspectiva teórica do conhecido pesquisador de história das religiões Mircea Eliade,⁴⁶ podemos dizer que o sonho de Amabile tornou-se um **relato mítico** importante, pois conta uma *história verdadeira* e preciosa por seu caráter sagrado, exemplar e

---

⁴³ Todas as crônicas atribuídas a Madre Dorotéia contêm o relato do sonho de Amabile: manuscritas, datilografadas resumidas e completas. Segundo notas de rodapé de uma das obras impressas, Dorotéia coletou depoimento de irmã Vicência para escrever sobre os sonhos. Ao todo, Amabile teve três sonhos: o primeiro que é considerado o mais importante; o segundo quando a Virgem de Lourdes indicou uma legião de jovens para Amabile cuidar; o terceiro quando padre Rocchi apresentou seu sucessor antes mesmo de anunciar sua saída de Nova Trento e disse para Amabile: ‘é este o Sacerdote escolhido e enviado para vos guiar. Obedecei-o em tudo!’ Amabile reconheceu em Rossi o sacerdote indicado no sonho. Cf. CONGREGAÇÃO, *Esboço histórico*, p.51-53.

⁴⁴ A palavra carisma foi introduzida por Paulo de Tarso em seus escritos epistolares, no contexto da organização das primeiras comunidades cristãs (1 CORÍNTIOS, 12:7; ROMANOS, 12:4; EFÉSIOS, 4:7). O vocábulo significa gratuidade, benevolência e dom de Deus. Na vida religiosa, o carisma constitui sua *estrutura estruturante* e significa a função concreta que cada pessoa ou cada congregação religiosa desempenha dentro de sua comunidade de fé e a bem de todos. Daí a constante preocupação das congregações religiosas de definirem seu carisma inicial e o atualizarem constantemente. Cf. BOFF, Leonardo. *Igreja, carisma e poder*. Petrópolis: Vozes, 1982, p.237-328.

⁴⁵ Cf. CONGREGAÇÃO DAS IRMÃZINHAS DA IMACULADA CONCEIÇÃO. *Coletânea histórica*. São Paulo: Bentivegna, 1990, p.17-26.

⁴⁶ Eliade (1907-1986) considera o mito como uma forma diferente de exprimir o pensamento, a cultura e a maneira de encarar o mundo. O mito seria então uma forma de linguagem coletiva, emotiva, poética, primordial e rica de significado. Para Eliade, o mito tem também uma função religiosa, pois se trata de uma história sagrada que relata um acontecimento que teve lugar no tempo primordial e cujos personagens são seres sobrenaturais. Cf. ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972, p.7-23.

significativo. Trata-se, portanto, de uma *história sagrada* ocorrida no tempo primordial da congregação, *o tempo fabuloso do princípio*, que narra como a “obra da Imaculada” passaria a existir graças à proposta da Virgem Maria. Em função disso, esta história fornece modelos para a conduta das irmãs, significação e valor à existência de sua congregação e, por esta razão, deve ser rememorada e reatualizada periodicamente a fim de que as origens congregacionais sejam conhecidas, festejadas e assim garantam continuidade à obra.

Ao analisar os *textos-controle* ou *textos-heranças* produzidos pelas congregações femininas que pesquisou, Leonardi diz:

Tanto a história contada nas Regras por Noialles [fundador das irmãs da Sagrada Família] quanto nos textos que outros padres produziram, o que se construía era a lenda como texto fundador, o micromito das comunidades religiosas. As lendas valem por seus efeitos e causas, afirma Boureau. O que importa nessas narrativas é a edificação dos homens e da Igreja: ‘Em uma palavra, a lenda aparece como o elemento essencial de um controle ideológico que consiste em se dar, ao mesmo tempo, um objeto simbólico, sua valorização, seu uso e seu controle’.⁴⁷

Após essa breve consideração a respeito da importância do relato mítico, interessa captar o simbolismo religioso presente no sonho de Amabile e relacioná-lo com os contextos culturais, momento histórico e significação particular.

Na primeira noite, Amabile viu uma bela senhora acompanhada de uma jovem e a identificou com a Virgem de Lourdes, não por acaso, mas no contexto da devoção romanizada imposta pelo jesuíta Marcello Rocchi na antiga Capela de São Jorge – em fevereiro de 1889 fora inaugurada a gruta de Lourdes, anexa à capela.

Conforme a imagem retida do sonho, a virgem estava num canteiro de flores brancas, vestida de branco e com uma faixa celeste. Tentou se comunicar com Amabile, mas esta não entendeu nada. A jovem disse para Amabile prestar atenção porque a Virgem queria lhe dizer grande coisa para a glória de Deus. Mas Amabile despertou.

Na segunda noite, o diálogo aconteceu.

“ _ É meu ardente desejo que comeces uma obra; trabalharás pela salvação de minhas filhas.

_ Mas como fazer, minha Mãe? Sem meios, miserável e ignorante

E neste pensamento accordou-se.”

Na terceira noite, finalmente, o diálogo foi finalizado.

_ Filha, que determinastes?

_ Servir-Vos, minha querida Mãe, mas sou uma pobre criatura... Todavia, para satisfazer o vosso desejo, prometto esforçar-me quanto puder; mas não tenho quem me ajude na grande empresa.

---

⁴⁷ LEONARDI, *Além dos espelhos*, p.160.

_ Dou-te, prosseguiu a Divina Mãe, uma pessoa que te auxiliará...⁴⁸

Nesse momento Amabile viu o padre Marcello Rocchi, seu diretor espiritual, se aproximar da senhora virgem e falar com ela. Ao terminar a conversa, a virgem mostrou-lhe o padre e lhe disse:

“_ Eis aquelle que te ajudará; mais tarde mostrar-te-ei as filhas que te quero confiar”, finaliza a cronista Dorotéia.

A análise desse sonho remete a uma série de considerações a respeito do imaginário religioso de Amabile, sintonizado com o pensamento católico da época. O sonho durou três noites, número significado na simbologia cristã até hoje, pois se refere a experiências religiosas relevantes e exemplares, narradas desde a Bíblia.⁴⁹ O cenário principal do sonho também era bem sugestivo: coberto de canteiros com flores brancas harmonizadas com o vestuário da personagem principal da cena nas cores branca e azul celeste. As cores⁵⁰ não estavam ali por acaso, mas certamente representavam a **cultura religiosa** da época: a cor branca era associada aos valores de pureza e virgindade da mulher; a cor azul associada à Virgem Maria, pura e imaculada por excelência, portanto, ícone de boa mãe e santa mulher, dois atributos indispensáveis às mulheres. Em suma, todos esses elementos simbólicos do sonho estavam de acordo com a visão de mulher do século XIX quando a pureza da virgem tornou-se referência na educação feminina, favorecida pelos eventos:⁵¹ em 1854, proclamação do dogma da Imaculada Conceição; em 1858, aparição da Virgem à jovem Bernadette Soubirous, que se torna mensageira pública da Imaculada Conceição. A comunidade de Vígolo não fica alheia a esses contextos, mas acaba desenvolvendo o culto à Virgem de Lourdes, instituído pelo padre Rocchi.

Portanto, não podemos desconectar o sonho de Amabile da visão oitocentista e do catolicismo romanizado apregoado pelos jesuítas de Nova Trento. A novidade fica por conta da ordem da Virgem: começar uma “obra”. Mais: num segundo sonho a Virgem diria: ‘Eis as filhas que te confio!’, ou seja, apresenta à Amabile as “filhas da Imaculada”. Quem seriam essas filhas? Mais tarde, segundo cronistas e biógrafas, Amabile entendeu tratar-se de suas futuras companheiras de congregação, ou seja, suas filhas espirituais. Afinal, Amabile não

⁴⁸ M. DOROTÉIA, *História da Congregação*, p.73. O relato do sonho se encontra nas páginas 72 a 74.

⁴⁹ Três tentações enfrentadas por Jesus no deserto: MATEUS, 4:1-11; LUCAS, 4:1-13. Três anúncios da paixão de Jesus: MATEUS, 16:21-23; 17:22-23; 20:17-19; LUCAS, 9:22; 9:44-45 e 18:31-33. Três negações de Pedro a Jesus: MATEUS, 26:30-35; LUCAS, 22:54-62; JOÃO, 18:12-27. Ressurreição de Jesus no terceiro dia após sua morte: MATEUS, 28:1; LUCAS, 24:1; JOÃO, 20:1; MARCOS, 16:1-2.

⁵⁰ Cf. FINCHER, Suzanne F. As cores nas mandalas. In: *O autoconhecimento através das mandalas*. São Paulo: Pensamento, 1998, p.57 e 68.

⁵¹ Cf. DICIONÁRIO de Mariologia. São Paulo: Paulus, 1995, p.413.

podia escapar de uma das atribuições femininas da época, a saber, a maternidade. Assim, se reproduziria simbolicamente na iniciação de suas filhas à vida congregacional, igual a uma boa mãe do século XIX que inicia seus filhos à vida devocional.

Nesse relato não poderia faltar a presença do elemento masculino e eclesial, característica peculiar das congregações femininas surgidas no século. Na história das Irmãs da Sagrada Família, estudada por Leonardi, um sonho antecede a fundação da congregação, mas o sonhador é um homem: padre Noialles sonhara com a Virgem que lhe anunciara a fundação de uma obra para meninas expostas. Já na “obra da Imaculada” tratava-se de um casal de fundadores: Amabile Lucia Visintainer e padre Marcello Rocchi.⁵² Seja um padre ou um casal de fundadores, no entanto,

As congregações femininas nascentes no século XIX tinham sempre um homem à sua frente. Fosse ele posteriormente considerado fundador ou retirado dessa função e considerado somente diretor espiritual, elas não eram de todo independentes. Após a morte de Noialles, na Sagrada Família, a tutela de uma congregação masculina, os Oblatos de Maria Imaculada, entrou em vigor. No caso de Nossa Senhora do Calvário, é possível notar, através das circulares e de extratos de cartas citados em Maurel, o desejo dessas primeiras superiores de não se submeterem a uma congregação masculina.⁵³

Talvez na mesma linha das irmãs calvarianas, esteja a ilustração abaixo. Extraída das crônicas de Dorotéia e de autoria desconhecida, esta ilustração não mostra a figura masculina no sonho de Amabile, mas um cenário composto apenas por mulheres. A representação parece coerente com as narrativas a respeito das origens da “obra da Imaculada”, pois estas protagonizam o papel das mulheres, sejam elas humanas, sejam elas divinas.

---

⁵² As irmãs não o consideraram seu fundador, pois ele foi transferido de Nova Trento e não pode acompanhar o processo de institucionalização da congregação. Cf. CONGREGAÇÃO PARA AS CAUSAS DOS SANTOS, *Madre Paulina: positio sobre a vida e as virtudes*. Biografia documentada, v.1. São Paulo, 1987, p. 93.

⁵³ LEONARDI, *Além dos espelhos*, p.137.

Figura 9: *Sonho de Amabile*
(Fonte: M. DOROTÉIA, *História da Congregação*, v.1, p.20)

Houve também um diálogo travado entre Amabile e Virginia muito significativo para explicar a criação da congregação religiosa na perspectiva das jovens.

Conta Matilde que elas procuravam levar adiante o seu propósito, mas pareciam fazer castelos sobre a vida futura, sem ver nenhum sinal luminoso, mas apenas confusão e trevas por toda parte. Provavelmente está se referindo à tentativa frustrada dos colonos de trazer uma congregação religiosa para Nova Trento e às dificuldades de ingresso em outra congregação uma vez que não dispunham de recurso financeiro para realizar tal projeto.

Um dia, conversando sobre o assunto de “retirar-se definitivamente do mundo”, Amabile disse à Virginia:

_ Por que não podemos nós fazer uma casinha unida à nossa pequena capella, e deixando a nossa família recolher-nos nella para tratar só de rezar, trabalhar e cultivar o espírito de outras meninas?

- Muito bem, respondeu a Virginia. Mas como faremos este casebre? E supondo mesmo que isto façamos os nossos paes permittirão que a habitemos abandonando-os?

- Pois bem, concluiu Amabile, chega agora de projectos – Vamos indo adiante rezando, e Deus fará o resto...

Isto deve ter tido lugar em 1889, quando a mais idosa de nós [Virginia] tinha apenas 25 anos.⁵⁴

A iniciativa e a formulação da proposta, como se lê, foi de Amabile, assim como o sonho no qual recebeu a ordem de iniciar uma obra. Por esta e outras atitudes que seriam tomadas ao longo do processo de abertura da primeira casa e organização da vida religiosa, Amabile seria **identificada** pelas irmãs como sua fundadora e Virginia seu braço direito, conforme a expressão popular. Nas narrativas, Virgínia está colocada mais à sombra de Amabile e alguns fragmentos que poderiam realçá-la se perdem nos contextos maiores da vida e ação da fundadora. Um deles mostra como Virginia se via no processo de fundação de sua congregação: “Quem teria pensado que um dia as duas [ela e Teresa Maule, outra jovem que entrará em cena após a criação da “obra da Imaculada”] teriam acompanhado a veneranda Fundadora fazendo com ela os votos religiosos, e sendo deste modo as duas co-fundadoras de nossa Congregação.”

Transcorridos mais de cem anos, irmã Terezinha Negri desvelaria a coautoria de Matilde na criação da congregação, escrevendo sua biografia.⁵⁵ Mas, a imagem de “violeta escondida, mas perfumadíssima, no jardim dos anjos”, construída pela cronista Dorotéia,⁵⁶ parece mais forte. Tanto é que Virginia, ou melhor, madre Matilde, seu nome na religião, não foi beatificada como sua companheira, mas jaz à sombra de Santa Paulina. A questão que se levanta é: por que Matilde foi colocada na perspectiva de uma “violeta escondida”? Mereceu este título?

Jogando com elogios e críticas, a cronista Dorotéia dá a entender que ela era uma pessoa inteligente, piedosa e caridosa, mas “severa no cumprimento do regulamento”. Tinha um temperamento enérgico; “todas temiam seu governo rígido, mas amavam-na e veneravam-na como verdadeira santa!” Em uma das narrativas, Dorotéia expressa o que entendia ser o governo rígido de madre Matilde. O episódio ocorreria em 1905, quando ela substituiria temporariamente a superiora do Noviciado de Nova Trento, irmã Vicência, que estaria viajando. Diz Dorotéia que:

---

⁵⁴ M. MATILDE, *História da Congregação*, p.38-39.

⁵⁵ Cf. NEGRI, Terezinha Santa, IIC. *Madre Matilde: co-fundadora da Congregação das Irmãs da Imaculada Conceição*. São Paulo: Congregação das Irmãs da Imaculada Conceição, 1993.

⁵⁶ MADRE DOROTÉIA. *História da Congregação das Irmãs da Imaculada Conceição: 1904-1908*, v.3. São Paulo: s.d., p.303. Datilografado.

muito escrupulosa, vivia como esmagada sob o peso da responsabilidade. Nos meses que substituiu a Madre Vicência na formação das Noviças, ainda mais cresceram os escrúpulos pela preocupação de que o futuro da Congregação pesava sobre suas costas. ‘Já não era pouco, dizia, o que ia descontando pelos seus pecados; não se queria carregar das tonturas e dissipações das Noviças!!!...’

E as trazia todas de canto chorado e numa roda viva. Não era mais o fio de seda que as levava, macio mas resistente, tão recomendado pelo nosso Padre Fundador e tão bem pela Madre Vicência praticado. Era trabalho sobre trabalho, rezas que não tinham fim, repreensões à ordem do dia, penitência, etc.

A virtude ainda verde das Noviças, abalou-se caiu como caem das árvores as frutas não sazoadas quando sacudidas pelos vendavais.

O Noviciado perdeu a feição de alegria, a expansão das almas satisfeitas. ‘E com a alegria tudo o mais se foi: algumas já falavam abertamente em voltarem para suas casas.’⁵⁷

O enxerto permite pensar que Dorotéia, ao atribuir o título de “violeta” para madre Matilde, quis esconder o aspecto **espinheiro** de sua personalidade que a fez “levar sempre uma vida de contrariedades, seja em família, seja nas comunidades religiosas onde viveu”.⁵⁸ Após sua morte, em 1917, Matilde seria chamada de “anjo tutelar e verdadeira raiz de sua congregação” pelo jesuíta Rossi, diretor espiritual e tido como padre fundador do instituto na época. No entanto, a **imagem** de mulher enérgica ficaria mais saliente na memória institucional e certamente acabaria afetando a construção de um conceito de intercessora celestial e distribuidora de graças e favores, quem sabe futura beata e santa da Igreja. De fato, até o momento não há registro ou conhecimento de alguma graça alcançada pela intercessão dela⁵⁹ e sem esse comprovante não é possível abrir um processo de beatificação junto à Santa Sé.

Leonardi, fundamentada em Langlois, aponta elementos que podem explicar as razões destes processos de produção literária e construção de imagens desde as origens de uma congregação.

Tanto a data de fundação como a escolha de um fundador ou fundadora passam por várias negociações e até mesmo modificações ao longo dos anos, em função de uma releitura constante das congregações a respeito de suas origens e do uso da memória como manutenção e reconstrução da própria instituição. Ao comparar as notícias do século XIX com as atuais, Langlois encontrou ao menos vinte casos em que os fundadores não são mais os mesmos. Esse autor explica que as congregações femininas, ao alcançarem certa maturidade, lançavam-se a uma reapropriação de suas origens, operando uma desclericalização e colocando as fundadoras em primeiro plano. Ele observa também que *o sucesso das congregações estava, em parte, ligado à possibilidade de seus membros se identificarem com uma figura única*. A existência de uma fundadora sozinha era, sobretudo, um elemento favorável na constituição da comunidade (grifo nosso).⁶⁰

É o que vemos no caso da congregação da Imaculada Conceição: a única santa e legítima fundadora é Amabile (madre Paulina). Todavia, os processos históricos de criação da

⁵⁷ M. DOROTÉIA, *op. cit.*, p. 221.

⁵⁸ CONGREGAÇÃO, *Esboço histórico*, p.68.

⁵⁹ Apuramos essa informação numa entrevista com irmã Sofia, realizada em 05/08/2010, na Casa Geral das Irmãs da Imaculada Conceição.

⁶⁰ LEONARDI, *Além dos espelhos*, p.55-56.

“obra da Imaculada” evidenciam um trabalho coletivo, feito por muitas mãos, embora as protagonistas sejam duas mulheres. Tais elementos ficam mais patentes quando se analisa a fundação do **casebre/hospital** de Vígolo, o “Hospitalzinho de São Virgílio”.

3.4. *Hospitalzinho de São Virgílio*

A criação da “obra da Imaculada” está relacionada a outros fatores, externos à vontade e persistência das jovens Amabile e Virginia em direção ao sonho dourado: trata-se da demanda de atendimento médico de Vígolo e região e do interesse de alguns jesuítas de criar uma pequena enfermaria no lugar, idealizada como mais um instrumento religioso para “maior glória de Deus” conforme rezava a espiritualidade da Companhia de Jesus.

É conhecida a precariedade do atendimento à saúde daquela localidade desde o início do seu povoado, em 1876. Mostramos no primeiro capítulo que a situação era caótica no tempo do sistema colonial, mas piorou ainda mais com a emancipação da Colônia Brusque em 1881, pois seus distritos e linhas coloniais, entre os quais o de Nova Trento e Vígolo, não receberiam mais subsídios financeiros do governo imperial e estariam entregues à sua própria sorte ou à mercê de autoridades públicas para construir estradas, escolas e postos de saúde (Nova Trento seria elevada a município em 1892).

Portanto, a **primeira** forma de assistência à saúde dos moradores de Vígolo e região foi o *Ospedaletto di San Vigilio*, aberto por Amabile e Virginia que aí sediaram sua congregação religiosa, a “obra da Imaculada”. Evidentemente, houve participação do jesuíta Marcello Rocchi que acompanhava a comunidade de Vígolo e dirigia espiritualmente as jovens. Inicialmente ele rejeitou a ideia delas de sair da casa de seus pais e ir morar em um casebre próximo da capela de Vígolo, inclusive, repreendeu-as severamente. ‘_ Que disparate! quereis deixar a família, para viver sós! são illusões de phantasias exaltadas! não podeis fazer bem na casa paterna?!’⁶¹ Mas, em breve tempo como diz a cronista Dorotéia, se convenceu da validade da proposta delas.

É provável que Rocchi tenha mudado sua opinião diante da demanda de atendimento de doentes e da crescente experiência de Amabile e Virginia nessa área, bem como a dedicação delas à comunidade e a dificuldade de conciliarem as responsabilidades familiares que certamente as impediam de fazer mais. Tanto é que ele as chama de irmãs pela primeira vez quando envia uma carta ao seu superior em maio de 1890: ‘Se poderia construir um hospital, que por certo não faltariam nunca habitantes: as *Irmãs* estariam prontas e junto com elas ótimas jovens ou viúvas, que pedem continuamente a graça de dedicar-se a seu serviço, e

---

⁶¹ M. DOROTÉIA, *História da Congregação*, p.75.

não encontram estrada para isso’, escreve o padre numa carta transcrita na biografia oficial de madre Paulina.

Nesse ínterim, aparece uma personagem relevante que apressa a viabilização da obra: Lucia Angela Viviane Zoner.⁶² A respeito dessa mulher, imigrante trentina, Matilde conta que:

Aconteceu entretanto que uma mulher moradora do Salto Baixo (assim chamado para distingui-lo de outro vale chamado Salto Alto) se transferisse para Vígolo, com o fim de visitar uma filha casada neste vale.

Esta mulher adoeceu na casa do genro, e a moléstia mostrou-se desde o princípio que deveria ser longa mas também horrível pelo mau cheiro que emanava daquele corpo, e pela grande assistência que exigia.

O sogro da filha da doente e o marido da mesma declararam terminantemente que não a podiam guardar em sua casa, não podendo encarregar-se da necessária e continua assistência, precisando elles para poderem viver passar todo o dia nos trabalhos campestres.⁶³

A existência de pessoas doentes e idosas representava um problema para as famílias do distrito de Nova Trento e seus povoados uma vez que não havia nenhum posto de saúde ou hospital em toda a região. Segundo as crônicas de Matilde, a família de Angela, como era mais conhecida, fez todas as diligências para interná-la no hospital de Desterro, hoje Florianópolis (SC), no entanto, nunca conseguiu uma vaga.

Surgiu então em várias pessoas que interessavam-se pela doente a ideia que éramos nós duas as únicas que deviam-se sacrificar por ella tomando-a conosco, que ainda não tínhamos casa alguma, para servir-a em tudo – tendo esta ideia tomado vulto nos foi definitivamente offerecida a infeliz creatura, e nós a aceitamos com grande consolação esperando com uma certa segurança de que este era o meio empregado por Deus para sair de uma vez de casa de nossos paes para ficarmos unidas no exercício da oração e da santa caridade.

Como é porém que podíamos realizar sem ter um palmo de terra firme para iniciar a obra? Levar a doente para a casa de uma de nós? Era absolutamente impossível!⁶⁴

Com uma demanda concreta, o projeto se fortaleceu e as próprias jovens visualizaram melhor o local para atender Angela. Logo localizaram uma casinha de madeira, coberta de palha, que media 6x4m. Ficava perto da capela e era de propriedade do barão Beniamino Gallotti, um comerciante⁶⁵ da cidade de Tijucas, nas proximidades de Nova Trento. Padre Rocchi fez o pedido e imediatamente o barão fez a doação do casebre e

---

⁶² Na maioria das fontes Angela aparece com várias qualificações e adjetivos, mas sem nome, ou seja: mulher, doente, enferma, pobre infeliz e alma rebelde (cf. crônicas de Matilde). Dorotéia, que teria editado crônicas nos anos 1930-43, acrescenta: pobre mulher, pobre velha e infeliz criatura. A biografia oficial de madre Paulina, editada em 1986/87, se refere a ela como *a cancerosa*. O resgate do nome dessa mulher – Lucia Angela Viviane Zoner – foi feito somente em 1993 por ocasião do 90º aniversário da expansão para São Paulo, pós-beatificação de Madre Paulina ocorrida em 1991, porque era importante *trazer para as irmãs a releitura histórica*. Cf. NEGRI, *Madre Matilde*, p.7.

⁶³ M. MATILDE, *História da Congregação*, p.45-46.

⁶⁴ *Ibid.*, p.46-47.

⁶⁵ Segundo Grosselli, “em Nova Trento [e região] o comércio prosperava, mas não garantia aos camponeses entradas suficientes para melhorar as técnicas agrícolas e frear a decadência da produtividade da terra.” (GROSSELLI, *Vencer ou morrer*, p.489) Isto quer dizer que, a exemplo do que aconteceu em outras colônias de imigrantes, enquanto os comerciantes lucravam, os colonos pelejavam para cultivar a terra e vender seus produtos a preços irrisórios; sem contar, as prováveis dívidas contraídas junto ao comércio.

acrescentou um metro de terreno ao seu redor. Por esse gesto, Gallotti foi considerado um doador generoso, sendo mais tarde declarado benfeitor da congregação da Imaculada.

As jovens pareciam contentar-se com pouco: o mísero casebre não tinha nem um modesto quintal para tomarem um pouco de ar, conforme comenta Matilde. A atitude delas é compreensível dentro da lógica dos tirolezes (trentinos) explicada por Grosselli. O autor salienta que os colonos tirolezes, lombardos, bergamascos e mantuanos reagiam de forma diferente frente à situação de pobreza e exploração a qual estavam submetidos na Colônia Brusque. A reação de cada um aparece nas súplicas ou cartas que eles dirigiam às autoridades. Enquanto os trentinos pediam, humildemente, compreensão e imploravam piedade, os outros eram mais incisivos em suas reivindicações, faziam ameaças e exigiam o cumprimento de seus direitos, ou seja, das promessas e contratos de imigração. Grosselli salienta que o comportamento dos trentinos se deve à sua própria história e à sua cultura religiosa: “Campanhas napoleônicas e problema da unidade da Itália tinham sido vividos à margem pelas massas camponesas trentinas, filtrados através da estrutura da Igreja cujo refrão ‘Daí a César’ com o que segue, parecia ter sido profundamente interiorizado pelo povo do campo”.⁶⁶

O que dizer do padre Rocchi que solicitou ao barão apenas o casebre? Estaria ele pensando que “as obras de Deus” começam com a falta de tudo? Pelo menos seria isso que diria seu superior quando posteriormente visitaria Amabile e Virginia, segundo nossa cronista Matilde. Quanto ao fato de o padre ser atendido rapidamente pelo barão, não podemos esquecer de que os jesuítas comandavam a vida política e administrativa de Nova Trento junto com os comerciantes, o que exigia articulação e bom senso de ambas as partes.⁶⁷

Quando o povo soube da doação do casebre, pôs logo o nome de “Hospitalzinho de São Virgílio”, padroeiro de Trento e da igreja de Nova Trento.

O título que o povo deu a nossa futura morada em Vígolo, foi ocasionado pela circunstância que o Padre Rocchi naquelles dias convocava o povo para a pequena Egreja erigida em Nova Trento em honra do santo Martyr [São Virgílio] e em forma de novena, e em suas práticas pedia orações para o bom êxito da nossa obra.

O povo ficou entusiasmado com as palavras (...) do missionário e traduziu o seu entusiasmo intitulando o hospital que ainda não existia, e que até devia ser contrariado em mil modos, mas como se já existisse com o nome do santo.⁶⁸

---

⁶⁶ GROSSELLI, *op. cit.*, p. 377.

⁶⁷ O autor comenta que para dirigir a vida política e administrativa de Nova Trento “era necessário ter a aquiescência dos jesuítas ou pelo menos sua neutralidade. Formou-se assim uma classe dirigente composta de comerciantes e jesuítas que, sob alguns aspectos, garantiu um certo desenvolvimento à zona, sob outros, não melhorou as condições de vida dos camponeses, cujos esforços se transformavam em riqueza para os comerciantes.” (*Ibid.*, p.490).

⁶⁸ M. MATILDE, *História da Congregação*, p.49.

Figura 10: *Réplica do Hospitalzinho de São Virgílio*
(Fonte: CASEBRE. Disponível em: <<http://www.santuariosantapaulina.org.br>>)

Como disse Matilde no fragmento anterior, até ser inaugurado no dia 12 de julho de 1890 o “Hospitalzinho de São Virgílio” foi “contrariado de mil modos”. Penetrando nas crônicas de Matilde entendemos que não se trata apenas de uma obra de assistência e cuidado médico, porém é o início de um processo de criação de uma congregação religiosa que se torna alvo de controvérsias na comunidade de Vígolo. Pelas fontes pesquisadas é a primeira vez que aparece um conflito envolvendo as futuras irmãs, jesuítas e homens da comunidade. Nossa cronista Matilde é minuciosa em seus relatos, narra bem devagar as contrariedades enfrentadas. Começa contando que:

Pressentindo nós o aproximar-se do dia, no qual teríamos podido *retirar-nos* para começar a *vida commun* entendemos ser necessário apertar ainda mais no nosso modo de viver procurando de exercer com maior fervor as virtudes próprias das religiosas, apesar de saber que nós não entendíamos nada a esse respeito deixando-nos porém guiar pelo interno movimento e fervor que nosso Senhor nos dava.

Está claro que nós necessitávamos de grande força de vontade para enfrentar com tanta pobreza e com tantas *perseguições especialmente no princípio*. Quanta paciência, quanta humildade, quanta abnegação nos eram necessárias. (grifo nosso)⁶⁹

Matilde diz que elas não entendiam nada a respeito da vida religiosa. Todavia, ao seguirem uma “inspiração interior” demonstraram estar sintonizadas com alguns aspectos que caracterizavam uma congregação religiosa da época: era uma vida comum, ou seja,

---

⁶⁹ M. MATILDE, *op. cit.*, p.50.

congregava pessoas em torno de um mesmo ideal e estas passavam a viver sob a dependência de uma líder que, no futuro, chamariam de superiora. As congregadas além de se ocuparem com orações e tarefas internas da casa podiam se dedicar a um trabalho, como o atendimento de doentes.

Como observamos, Matilde usa a expressão “retirar-nos”, que faz parte do pensamento e da prática da época e que pode ser analisada à luz das considerações de Rosado Nunes. A autora analisou a vida religiosa feminina, no Brasil, do período colonial aos anos 1970/80. Chama de *vida religiosa tradicional* aquela vivida desde fins do século XIX quando se iniciou um processo de amplo desenvolvimento das ordens e congregações religiosas dentro da perspectiva episcopal de implantar o espírito tridentino na Igreja do Brasil. Até meados de 1950 esse modelo prevaleceu, mas decaiu ou foi extinto por grande parte das congregações a partir do Concílio Vaticano II, entre os anos 1962-1965. Uma das características desse modelo, segundo a autora, é a concepção de que a vida religiosa é separada da sociedade.

A VR [Vida Religiosa] é compreendida então, como ‘fuga mundi’, como uma instituição contraposta ao mundo, pois enquanto ela representa a realização de uma ordem sacral perfeita, o mundo representa a imperfeição, o caos, a região do profano como oposta ao terreno sagrado em que se movem os religiosos.⁷⁰

No caso de Amabile e Virginia, elas parecem ter essa expectativa de separar-se do mundo e adentrar outro lugar para viver outra vida. Nesse momento, elas conseguiram realizar parte de seu ideal, ou seja: retirar-se da casa dos pais para viver no casebre, atender a doente e fazer suas orações. Mudanças na vestimenta, troca do nome civil para nome religioso e organização de regras comuns aconteceriam somente depois da aprovação de um bispo (1895).

Nessa fase inicial, elas enfrentaram conflitos que foram encarados como provações e provocações do “inimigo infernal”, o demônio, que estaria afrontando diretamente a “obra da Imaculada”. Por esta razão, Matilde expressou sentir-se num verdadeiro combate ou numa guerra cruel como ela diz. Na arena de disputa entre o bem e o mal, a plateia se divide.

É bem verdade que muitas pessoas, por sua bondade, nos estimavam, e admiravam, como ellas diziam, a nossa virtude e nos davam desde logo o nome de irmãs de caridade ou de freiras. Não faltavam porém outros indivíduos que nos mimoseavam com os nomes de bruxas, endemoninhadas, velhacas, preguiçosas, que não queríamos trabalhar, e que em lugar de auxiliar as nossas famílias as abandonávamos para *fazer não se sabia o que* (grifo nosso).⁷¹

As crônicas de Dorotéia dizem que os opositores das jovens as criticavam porque elas estavam abandonando suas famílias “para seguir, como inépcias, a um ideal sem fundamento

---

⁷⁰ NUNES, Maria José F. Rosado. *Vida Religiosa nos meios populares*. Petrópolis: Vozes, p.55.

⁷¹ M. MATILDE, *História da Congregação*, p.51.

e de inquietação para todos” ou “viver de modo estranho e inútil”. Além das murmurações, havia ameaças de agressão física. Todavia, as jovens se livraram da perseguição:

Esta perseguição foi tão adiante que nós não podíamos sair de casa sem sermos vilmente insultadas, e foi necessário suspender a inauguração do nosso almejado hospital.

Visitávamos ora uma, ora outra a nossa doente, e o resto do dia ficávamos escondidas atendendo a rezar.

Vendo que não se abria o hospital os nossos inimigos julgaram de terem alcançado a victoria, e socegavam um pouco, e nos deixavam em paz.⁷²

Logo que os ânimos se acalmaram,

não fazendo caso daquillo que podiam dizer e fazer nossos adversários, fomos a casinha, (...) e fizemos a limpeza, tendo toda a confiança de que no dia seguinte, depois da missa, que o Padre Rocchi promettera de celebrar na Capellinha de Lourdes, elle iria, com a assistência de todos os piedosos fieis, benzer e inaugurar a nossa pequena morada.⁷³

Era o dia 2 de julho de 1890, festa da Visitação de Maria Santíssima. Portanto, a intenção era inaugurar a “casinha” em data festiva conforme o calendário religioso que regia a vida dos colonos. Contudo, os adversários impediram a realização desse plano e a inauguração foi suspensa pela segunda vez. Além de invadir o casebre e se declarar seus donos, “tais homens estavam tão furiosos que munidos de grossos bastões declararam que se nós, e as pessoas que nos protegiam, nos tivéssemos mostrado na estrada nos teriam matado”, lembra Matilde.

Por que esses homens estariam se opondo à obra? Afinal, seriam eles contra a inauguração de um casebre/hospital? Quem seriam esses tais homens? É difícil identificá-los, pois nenhuma das fontes consultadas cita seus nomes ou algum dado de sua participação na comunidade fora desse momento. Mas podemos inferir que esses homens pertenciam ao povoado de Vígolo e, provavelmente, participavam das atividades religiosas, considerando que estavam informados de todas as atividades e certamente acompanhavam os passos de Amabile e Virginia. Ao que indicam os fragmentos, é provável que a crítica principal às jovens seja aquela relacionada ao estilo de vida que elas pretendiam abraçar. Na ótica dos homens, a questão era estar fora da família, livres do trabalho doméstico e agrícola, em suma, vivendo uma vida inútil, “para fazer não se sabe o que”, dissera Matilde.

É verdade que desde a Idade Média havia uma polêmica contra os monges *vagabondi*, (desocupados) e ela era bem sintomática, pois eles perseguiam um ideal de perfeição que só seria realizado dentro de uma comunidade monástica, onde o tempo era dedicado à vigília noturna e aos trabalhos manuais. Conforme a Regra de São Bento, não havia preocupação com evangelização, pelo contrário, o mundo externo ao mosteiro era negativo e poderia

---

⁷² M. MATILDE, *op. cit.*

⁷³ *Ibid.*, p.52.

ameaçar o equilíbrio espiritual dos monges. Em razão disso, o mosteiro devia ser economicamente autossuficiente, dispor de água, de um moinho e de um jardim para evitar a saída dos monges.⁷⁴ Na mesma direção da crítica contra os monges, pode ser que os homens de Vígolo estivessem dificultando a abertura do casebre/hospital com base no pressuposto de que Amabile e Virginia teriam uma vida ociosa, embora a proposta delas não fosse a de criar um mosteiro ou clausura para viver recolhidas, pois apesar de não saber (teórica e metodologicamente) o que era uma congregação religiosa, a proposta delas se encaixava no novo modelo de organização ativa e apostólica.

Outro aspecto para analisar, refere-se às prováveis razões que levaram os homens de Vígolo a se opor à criação do casebre/hospital e o fato de chamarem as duas de bruxas e endemoninhadas. Pode ser que eles estivessem espantados com o misticismo das jovens que viviam rezando, jejuando e certamente com aparência debilitada. Talvez apresentassem um semblante em estado extático de união com a divindade; talvez fossem aclamadas pelas pessoas que eram convertidas e curadas por meio de assistência, novenas e promessas feitas pelas jovens. Ou então, conforme disse irmã Sofia, uma de nossas entrevistadas, esses homens poderiam ser antigos caçadores que utilizavam o casebre de Gallotti para seus encontros: “como eles foram privados desse privilégio, eles começaram a atacar.” Usando de força física e ameaças, esses prováveis caçadores conseguiram protelar a abertura do casebre/hospital, pois eles não obedeciam nem mesmo o padre Rocchi, que estava subsidiando a iniciativa das jovens. Daí entendemos que eles só poderiam ser vencidos por outro homem valente: Napoleone Visintainer, pai de Amabile.

Conforme as crônicas de Madre Dorotéia, passados alguns dias, Napoleone preparou um carro de bois, carregou o filho Luigi consigo e as jovens Amabile e Virginia. Foram à casa da doente, Angela, colocaram-na no carro de bois e se dirigiram ao “tão perseguido hospital”. Era dia 12 de julho de 1890. Desse dia em diante, o 12 de julho de cada ano passaria a ser comemorado, pois rememora as origens da “obra da Imaculada”⁷⁵ – entra na mesma categoria

---

⁷⁴ Cf. GINZBURG, Carlo. Folklore, magia, religione. In: ROMANO, Ruggiero; VIVANTI, Corrado. *Storia d'Italia: Dalla cadet dell'Impero romano al secolo XVIII*, v.1. Torino: Einaudi, 1972, p.6-7.

⁷⁵ A Congregação das Irmãs da Imaculada Conceição é a quarta criada no Brasil e a primeira de Santa Catarina, seguida pela Congregação das Irmãs Catequistas Franciscanas, criada em 1913 (décima primeira congregação criada no Brasil e segunda de Santa Catarina). Nesse sentido, há uma ressalva à classificação de Beozzo, pois ele coloca a Congregação das Irmãs de Nossa Senhora da Piedade (1892) em quarto lugar e a Congregação das Irmãs da Imaculada Conceição como a quinta, fundada em 1895 (BEOZZO, José Oscar. Decadência e morte, restauração e multiplicação das ordens e congregações religiosas no Brasil: 1870-1930. In: AZZI, Riolando (org.). *A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos*. São Paulo: Paulinas, 1983. (Coleção Estudos e Debates Latino-americanos, 5). Todavia, conforme as fontes consultadas, esta congregação oficializa o ano de 1890 como data de sua criação e o ano 1895 como data de sua primeira aprovação episcopal. Portanto, sua criação é anterior a das Irmãs da Piedade.

de *história sagrada* e passa a ter a dimensão de um **relato mítico**, à semelhança do sonho de Amabile.

Enfim, Napoleone garantiu a abertura do casebre/hospital, porém não ofereceu nenhuma ajuda material a sua filha. A família de Virginia nem é citada nas crônicas, mas sabe-se que ela levou somente uma imagem de São José para sua nova residência. Provavelmente, as duas famílias estavam esperando a desistência das jovens após alguns dias. Entretanto, elas não desistiram do projeto apesar de todas as dificuldades. O casebre estava desprovido de tudo: não havia cadeiras, mesas, qualquer outro móvel ou utensílio, mas somente a enxerga da enferma. Início precário, típico de fundações de congregações e de casas filiais como mostram os exemplos retidos da leitura de Leonardi: quando as irmãs da Sagrada Família se mudaram para uma casa alugada, na França,

‘Elas tem pois, um lugar, em péssimo estado, é verdade, mas estão em sua casa, livres pra ir e vir, para respirar o ar do jardim e estão com ótimo relacionamento com o novo proprietário, que, com seus 90 anos, canta os louvores das inquilinas que nada reclamam!

[Na abertura de uma casa em Mont-de-Marsan], ‘um longo tempo de oração e se inicia essa missão. Um mês mais tarde a comunidade se forma – três irmãs, um copo d’água, um pedaço de pão e esteiras, e uma dúzia de alunas’.

Na casa em que viviam em Gramat [Irmãs de Nossa Senhora do Calvário], também viveram a pobreza inicial como as Irmãs da Sagrada Família.⁷⁶

Na mesma situação, o casebre/hospital de Vígolo.

Algumas pessoas piedosas nos deram algumas tigelinhas e outros objectos semelhantes, especialmente para servir-nos no tratar a doente.

E nós onde era que dormíamos?

Era no chão sem cobertores sem nada, e isto durou mais de duas semanas. Finalmente os nossos parentes moveram-se em compaixão de nós.

Vendo elles que nós não voltávamos para casa começavam a mandar-nos algum pouco de comida, e dizendo-nos que, indo para as nossas casas, pelo menos, nas horas das refeições, nos dariam todo o necessário; mas nós não quisemos aceitar receando de enfraquecer pouco a pouco nossa resolução.⁷⁷

Todavia, como todo começo de vida, as três estavam felizes: Amabile, Virginia e Angela, a doente. Porém, com o passar dos dias surgiram dificuldades de adaptação, convivência e lida com a doente, que era portadora de câncer. Ademais, faltavam as condições materiais para levar uma vida ao menos modesta. E faltava também apoio da comunidade que, conforme a cronista Matilde, deixou-as “em completo abandono” talvez devido ao medo que tinham de se contaminar com a doença de Angela. Deixaram, inclusive, de fazer encomendas de costura que ficaram reduzidas “a quase nada” o que dificultava o pagamento de dívidas contraídas nesses primeiros meses de funcionamento do casebre, relatam as crônicas de Matilde e de Dorotéia.

---

⁷⁶ LEONARDI, *Além dos espelhos*, p.92; 100; 132.

⁷⁷ M. MATILDE, *História da Congregação*, p.70.

Além disso, um ente invejoso arquitetava contra o futuro delas: trata-se do demônio que rondava o imaginário das cronistas. O demônio teria instrumentalizado a doente o que se constituía num “grande martírio” para elas: o mau humor de Angela, sua ingratidão e ofensas. Matilde tenta explicar as causas desse comportamento dizendo que ela era “uma alma sem religião”, habituada a uma vida licenciosa e agora, “apanhada pelo castigo de Deus, revoltava-se diabolicamente”. Usando “toda espécie de impiedades e blasphemias”⁷⁸ – era italiana! –, Angela não queria que elas rezassem e nem queria ouvir falar da paixão de Jesus.

Como as jovens reagiram? “Mas a paciência, a mansidão, a doçura, que Nosso Senhor nos concedeu, e mais que tudo as orações, acabaram por mudar aquele coração tão revoltado contra Deus”, escreve Matilde. Talvez a ideia de Rubem Alves⁷⁹ da *arte de ouvir*, ou a de Madalena Freire⁸⁰ da *educação do olhar*, se aplique a essas jovens que, certamente, *ouviram* e *olharam* Angela com atenção e presença, com generosidade. Mas essa atitude estava também comprometida com a intenção de converter a doente, considerando que as ações delas estavam permeadas pelo pensamento católico da época e pela função que lhes cabia na condição de auxiliares dos jesuítas. Nessa perspectiva, utilizando a já mencionada análise de Leonardi, elas **pregaram** a conversão da doente e o padre a absolveu, livrando-a da culpa em nome de sua autoridade eclesiástica. Além da pregação, as duas tinham que cuidar e zelar da doente, fazer-lhe companhia, lavar sua roupa, saciar sua fome, enfim, exercer **tarefas domésticas de cuidado** que historicamente eram delegadas às mulheres.

---

⁷⁸ A blasfêmia dos italianos era alvo de preocupação e combate, sobretudo, de padres italianos que trabalhavam nas colônias ou paróquias de imigrantes. Padre Rossi (SJ), tradutor das crônicas de M. Matilde, introduz o escrito fazendo uma espécie de balanço dos resultados da imigração italiana no Brasil e lamenta o fato de os frutos não serem tão numerosos e nem salutares. Um dos resultados, percebido mais nas cidades, era a “blasfêmia satânica”, desconhecida do “bom povo brasileiro” antes da época da imigração. Cf. M. MATILDE, *op. cit.*, p.5. O estudo de Beneduzi confirma que a blasfêmia era uma prática combatida pela Igreja porque considerada um desvio. O autor usa o termo *bestemmia*, pois considera que este vocábulo representa com mais propriedade o sentido que lhe era dado pelo imigrante: “O termo provém de *bestia*, animal. Assim, ao proferir uma *bestemmia*, se está fazendo algo instintivo, animalesco, em suma, diabólico” (BENEDUZI, Luis Fernando. *Imigração italiana e catolicismo*: entrecruzando olhares, discutindo mitos. Porto Alegre: PUCRS, 2008, p.93).

⁷⁹ Rubem Alves chama atenção para a importância do sentido da audição na aprendizagem do amor, do viver juntos e da cidadania. Ele fala da dificuldade dos ocidentais de silenciar seus ruídos internos e externos. Critica a prática educativa tradicional que se apossa do ouvido do aluno e até o agride com gritos. Sugere aos educadores que além de se preocupar com o falar claro se preocupem com o *escutar claro*. Ele diz mais: *a escuta é um bom colo para um educando se assentar*. Cf. ALVES, Rubem. *A arte de ouvir. Educação dos sentidos e mais...* Campinas: Verus, 2005. Nesse sentido, parece que Amabile e Virginia escutaram mais a doente do que falaram. Entretanto, quando a doente se sentiu acolhida, elas falaram mais a fim de catequizá-la.

⁸⁰ O pensamento de Madalena Freire sugere educar o olhar da observação (da prática pedagógica, profissional, institucional ou cotidiana), ou seja, construir um olhar que envolva atenção e presença, o que inclui escuta de silêncios e ruídos na comunicação e busca de sintonia com o ritmo do outro. Só assim haverá um processo de observação que favoreça o *ato de estudar a si próprio, a realidade, o grupo à luz da teoria que nos inspira*. Cf. WEFORT, Madalena Freire. *Educando o olhar da observação. Observação, registro, reflexão*. Instrumentos metodológicos, v.1. 2ª ed. São Paulo: Espaço Pedagógico, 1996. No caso de Amabile e Virginia parece que elas inicialmente tinham um olhar concentrado e generoso, pois escutaram o que realmente a doente falava ou blasfemava no dizer delas. No entanto, para elas era difícil entrar em sintonia com o ritmo do pensar de Angela. Daí a interpretação teológica: tratava-se de uma provação e de uma mulher castigada por Deus.

Os sacrifícios aumentaram em demasia nos últimos 40 dias de vida. Além da assistência que ela exigia, queria sentir-se apertar as mãos pela Amabile: isto exigia que a enfermeira ficasse constantemente de pé. Uma vez não podendo mais a boa Amabile resistir ao cansaço das pernas disse-lhe com muita brandura: me dais licença de sentar um pouco aqui mesmo perto de vós? E a doente respondeu: mas não vedes como estou? A Amabile entendeu e ficou de pé até a morte; mas logo que faleceu também a Amabile caiu como exânime por causa da canseira.⁸¹

Malgrado a dura situação, praticar o “espírito de caridade”, nas palavras de Matilde, era a **base** da nova associação. Tudo o mais era secundário naquele momento encarado como uma ponte para chegar ao fim almejado. É por esta razão que elas consideravam o seu “miserável tugúrio” como um “verdadeiro paraíso” e agradeciam a Divina Providência por terem “abandonado o mundo”, confessa nossa cronista.

Ter “abandonado o mundo”, conforme se expressou Matilde, à primeira vista parece soar como recolhimento e alienação. Contudo, podemos reler essa expressão considerando que Amabile e Virginia deixaram a vida de família para se lançar em um projeto de acordo com seus objetivos pessoais, espirituais, pastorais e caritativos. Começaram a prestar serviço à comunidade mesmo não tendo nenhum preparo técnico para exercer a função de enfermeiras, contando apenas com suas experiências de cuidado dos irmãos pequenos e dos doentes que visitavam, e quem sabe algum conhecimento de ervas e remédios caseiros.

Afinal, não planejaram chegar tão longe. A própria cronista Matilde fez questão de esclarecer:

— “E, seja dito uma vez para sempre, nós nunca pensamos de fundar uma nova Congregação; mas teríamos entrado numa já existente, se tivéssemos tido a ocasião”.

No entanto, elas acabaram mobilizando forças para realizar seu “sonho dourado”: iniciar a “obra da Imaculada” a fim de ser uma “irmã de caridade”.

Os jesuítas, por sua vez, sabiam da importância de criar uma nova congregação religiosa, uma vez que a Igreja do Brasil, na expressão de Rosado Nunes, *exigia o concurso de muitas forças* para implantar o espírito tridentino. Dessa forma, para eles tratava-se de preparar as antigas freiras-leigas para os ritos de iniciação à vida religiosa.

Para elas, era importante organizar o casebre/hospital e a própria vida de comunidade religiosa, conciliar oração, trabalhos domésticos, de enxada e de agulha, atender a doente, participar das cerimônias religiosas da capela. Se isto era uma preparação aos ritos de consagração a Deus, um noviciado informal, o tempo iria dizer, isto é, o futuro pós 12 de julho de 1890.

---

⁸¹ M. MATILDE, *História da Congregação*, p.76.

Com outras palavras, fundar o casebre/hospital já fora para elas uma grande conquista, ou seja, uma capitalização de ganhos, uma delimitação de **lugar**⁸² e uma base para preparar futuras expansões, caminho necessário para oficializar a nova congregação religiosa.

No próximo capítulo, veremos os bastidores desse processo de **fazer** uma congregação feminina, com todas as suas ambiguidades e contradições, submissões e resistências, táticas e estratégias de uma sociedade de mulheres, que se oficializa como instituto religioso e daí passa a lidar com homens do poder religioso que querem comandar e controlar sua organização.

---

⁸² Diz Certeau: “Inicialmente, entre espaço e lugar, coloco uma distinção que delimitará um campo. Um *lugar* é a ordem (seja qual for) segundo a qual se distribuem elementos nas relações de coexistência. Aí se acha portanto excluída a possibilidade para duas coisas, de ocuparem o mesmo lugar. Aí impera a lei do ‘próprio’: os elementos considerados se acham uns *ao lado* dos outros, cada um situado num lugar ‘próprio’ e distinto que define. Um lugar é portanto uma configuração instantânea de posições. Implica uma indicação de estabilidade.” (CERTEAU, *A invenção do cotidiano*, v.1, p.96 e 184)

Capítulo 4

Corpos em movimento: a congregação

*Contê-la é o mesmo que conter o vento
ou pegar o óleo com a mão (Pr 27,16).*

Em 1895, o grupo de mulheres do casebre de Vígolo conquistaria a condição de congregação religiosa. Embora não possamos negar a existência de elementos instituídos que permeiam e definem a organização de uma instituição religiosa¹ – aprovação oficial da Igreja, imposição de leis, regras e normas –, neste capítulo interessa examinar, à luz das teses certeausianas, os movimentos instituintes dessas mulheres, ou seja, suas *táticas desviacionistas*, empreendidas durante os processos de institucionalização de seus trabalhos:

Embora sejam relativas às possibilidades oferecidas pelas circunstâncias, essas *táticas* desviacionistas não obedecem à lei do lugar [do poder instituído]. Não se definem por este. Sob esse ponto de vista, são tão localizáveis como as *estratégias* tecnocráticas (e escriturísticas) que visam criar lugares segundo modelos abstratos. O que distingue estas daquelas são os *tipos de operações* nesses espaços que as estratégias são capazes de produzir, mapear e impor [como faz a Igreja e seus representantes para oficializar um grupo], ao passo que as táticas só podem utilizá-los, manipular e alterar.²

Sob esta perspectiva, analisaremos as práticas de Amabile, Virginia e outras mulheres que seguiram seus passos indo morar no casebre e compartilhando um cotidiano recheado de privações, conflitos e resistências. Acompanharemos seus *corpos em movimento*, como diria Certeau, no deslocamento de Vígolo para Nova Trento (SC), e tentaremos compreender as origens, os contextos e os sentidos dos processos de expansão e institucionalização desta sociedade de mulheres.

Ao longo desse período, que cobre os anos de 1890 a 1903, analisaremos um dos trabalhos que chama atenção por sua continuidade e desdobramento: aquele realizado com meninas órfãs e de famílias do lugar, que passaram a morar com as irmãs a fim de serem educadas por elas – o empreendimento começa em Vígolo (1890), é levado para Nova Trento (1894) e serve de base para a nova missão de São Paulo (1903). Sendo assim, é relevante verificar os processos de surgimento e desenvolvimento desse trabalho, bem como suas

---

¹ Para uma visão da estruturação da congregação da Imaculada, focalizando o que chamamos de elementos instituídos, ver: TRIDAPALLI, Ramon Antonio. *A Congregação das Irmãs da Imaculada Conceição e a sua ação em Santa Catarina e no Brasil* (1895-1975). Dissertação (Mestrado em História). Florianópolis: Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, 1984.

² CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*, v.1. 16ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009, p.87.

representações para as irmãs e seus contemporâneos da região de Nova Trento, e ainda a natureza da educação oferecida.

Vamos começar nossa análise do tempo que elas viviam informalmente como associadas, no pequeno casebre de Vígolo, em 1890.

4.1. Práticas desviantes no tempo de associação

Após o velório e sepultamento da primeira doente atendida no “Hospitalzinho de São Virgílio”, a senhora Lucia Angela Viviane Zoner, ocorrido no final de setembro de 1890, “o povo de Vígolo e outros”, provavelmente os familiares das jovens, esperavam – segundo as crônicas – que elas fechassem o casebre e voltassem para suas casas. Ao contrário da expectativa vigente, as duas não só permaneceram no casebre como deram mais um passo: por **iniciativa pessoal** quiseram fazer os exercícios espirituais de Inácio de Loyola, não como certamente já haviam feito em suas famílias, quando os jesuítas pregavam o retiro intercalado com o trabalho dos colonos, mas dedicando oito dias exclusivamente à oração. E nisso seriam auxiliadas por outra mulher: Magdalena Ogliari, uma jovem senhora que se juntou a elas após o falecimento de Angela, se encarregaria dos serviços domésticos enquanto elas fariam o retiro.

Por esta informação, detectamos o início da construção de uma **rede** de mulheres, necessária para se apoiarem, sobretudo, quando fazem coisas que não são delas, ou seja, tarefas que não são atribuídas historicamente às mulheres, tais como refletir, contemplar e planejar a própria vida e missão durante um retiro espiritual. Com Schiebinger, que discute esta questão na vida das mulheres que seguem carreira acadêmica ou profissional, podemos dizer que *a renúncia à vida cotidiana* – no caso de Amabile e Virginia, para fazer o retiro teriam que renunciar às lides da casa, roça e pessoas doentes – *requer* que estas mulheres *tenham alguém para providenciar as necessidades da vida*. A autora diz ainda que: “Apenas um corpo sem outros corpos dele dependentes pode ser verdadeiramente transcendente.”³

Conforme veremos, pouco a pouco, outras mulheres irão para o casebre para atuar nesta perspectiva de providenciar as necessidades cotidianas para que algumas companheiras possam transcender, isto é, se dedicar um pouco mais à religião e aos variados trabalhos que assumiam para sobreviver e atender as demandas da comunidade (doentes e meninas para educar). Esta prática dará origem ao grupo das “auxiliares”, do qual falaremos mais adiante.

---

³ SCHIEBINGER, Londa. *O feminismo mudou a ciência?* Bauru, São Paulo: EDUSC, 2001, p.150-151.

Então, seguindo essa inspiração e essa necessidade de transcender, Amabile e Viríginia consultaram o padre confessor, Marcello Rocchi, para que lhes desse “um pouco de direcção neste importante negócio”, conta a cronista Matilde – na biografia oficial de Amabile (Paulina) esse gesto é interpretado como um pedido de licença ao padre para fazer o retiro e não uma consulta para orientação, colocando as duas jovens na condição de subordinadas ao seu diretor, ao passo que a narrativa de Matilde, que viveu a cena, dá a entender que elas já tinham tomado a decisão de fazer um retiro, mas precisavam de uma orientação.

Na versão de nossa cronista Matilde, padre Rocchi logo respondeu: “Tendes o livro dos exercícios explicado pelo padre (...) e (...) eu não poderia aconselhar-vos melhor”. Na realidade, conforme relata Matilde, ele estava comprometido com outra missão e não poderia orientá-las durante o retiro. Apenas emprestou-lhes um relógio para delimitar bem as horas da meditação. Mais uma vez elas tiveram que exercer seu autodidatismo, se servindo das obras *Esercizii spirituali secondo il método di S. Ignazio di Loyola*, do pe. Luigi Belleccio, e *La monaca in casa*, do pe. Giuseppe Frassinetti. Lendo essas obras do seu jeito, *mastigaram e ruminaram* as ideias a partir de sua cultura, espécie de *jaula flexível e invisível* dentro da qual cada indivíduo exercita sua liberdade ou usa seu próprio filtro, conforme afirma Ginzburg.⁴ Assim, de acordo com a jaula flexível de seu tempo, de raiz camponesa e católica, portadora de uma cultura oral, mas alfabetizada, Amabile e Viríginia tiraram suas próprias conclusões.

(...) começamos a passar todas as horas do dia em meditações, exames de consciência, orações vocaes segundo as indicações do livro (...).

Dormíamos apenas três horas e o nosso alimento era de um pouco de sopa, verdura, alguma vez um poucadinho de peixe, algumas colheradas de farinha de mandioca e uma xícara de café feito com arroz torrado.⁵

Ao final dos oitos dias, devido ao jejum e pouco repouso, elas estavam abatidas, cansadas e enfraquecidas. Quando foram prestar contas ao seu diretor, ele as repreendeu dizendo para elas “moderar seu espírito de mortificação”. O jesuíta deu também uma lição de casa: “ordenou-lhes copiar de certo livrinho 38 pequenas regras”. Mais tarde, a biógrafa de madre Paulina, irmã Célia B. Cadorin, descobriu que esse “livrinho” era: Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola.

Podemos tirar algumas conclusões: elas utilizaram **suas próprias chaves de leitura** para ler e praticar os exercícios inacianos, ou seja, leram e meditaram com seu próprio filtro. Dessa maneira, não respeitaram os intervalos de descanso, não repousaram e nem se

---

⁴ GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p.25.

⁵ MADRE MATILDE. *História da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição: 1875-1895*. Tradução de padre Luigi Maria Rossi. São Paulo, 1919, p. 80. Manuscrito.

alimentaram direito, mas observaram o jejum e a mortificação corporal, provavelmente, ancoradas numa piedade rigorosa que regia a prática dos católicos europeus até meados do século XIX, e permanecera entre elas: tratava-se de uma piedade que exaltava a dor como a paixão de Cristo e o culto a Nossa Senhora das Dores.⁶

Pode ser também que elas estivessem praticando, mais especificamente, aquilo que aprenderam das *Máximas Eternas* de Afonso de Ligório, que era um velho conhecido, pois desde a infância Amabile utilizava a citada obra que fora trazida por seus pais na bagagem de viagem de Vigolo Vattaro para o Brasil, uma prática recorrente dos imigrantes italianos conforme já acenamos. Na juventude, antes de fundar o casebre/hospital, Amabile e Virginia recorriam às *Máximas eternas* para aprender a meditar; afinal, era obra popular, escrita por um autor conhecido, cuja teologia marcara a piedade italiana e fora disseminada pela Igreja, principalmente no Oitocentos, período da restauração católica. De fato, Ligório (1696-1787) pregava oração, esmola e jejum em vista de preparar a pessoa para um desprendimento de si e das coisas materiais.

As teses de Ligório influenciaram, sobremaneira, a piedade católica nesse século, pois modificaram a sensibilidade religiosa no que diz respeito à familiaridade com o sagrado: Deus era objeto de amor e não alguém que amedrontava, conforme pregava a teologia anterior. Além da relação com o sagrado, *a nova teologia funcionou como elemento de controle da identificação pavorosa da morte com os sofrimentos de Cristo*. Vista dessa forma, a morte podia ser encarada em seus mínimos detalhes, fazendo o fiel questionar-se e remir-se dos pecados em todo instante. Enfim, uma *cultura de morte* permeia a teologia de Ligório, influenciando manuais de piedade e tratados ascéticos sobre a boa morte, ressalta Michela Giorgio.⁷

Nessa cultura, talvez aos olhos dos fieis, a morte era uma realidade mais poderosa que Deus, porque poderia ser compreendida concreta e intelectualmente – haveria um dia, lugar, estação e hora para a alma abandonar o corpo, conforme o imaginário da época. Ao passo que Deus, apesar de ser pregado como um ente mais familiar e amoroso, *era uma figura um tanto difusa, definida mais em termos de abstrações intelectuais do que em imagem*, testemunha Karen Armstrong.⁸ Trata-se, então, de uma teologia que pregava a *familiaridade com a morte como realidade inteligível*, preceito que se afinou com a *sensibilidade feminina romântica* do

---

⁶ Cf. CORBIN, Alain. Bastidores. In: PERROT, Michelle. *História da Vida Privada: da Revolução Francesa à Primeira Guerra*, v.4. 9ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p.436-437; 442-446; 475-480; 503-509.

⁷ GIORGIO, Michela. O modelo católico. In: DUBY, Georges e PERROT, Michelle. *História das Mulheres*. O século XIX. Porto: Afrontamento, 1991.

⁸ ARMSTRONG, K. *Uma história de Deus: quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p.7.

período, analisa Michela Giorgio. É exatamente o que vemos na trajetória de Amabile e Virginia: elas não tinham praticar suas devoções até as últimas consequências porque a morte não as amedrontava. Especialmente porque tinham acabado de acompanhar a agonia, velar e sepultar a doente; talvez o episódio, mais um acaso do cotidiano, tenha motivado a iniciativa pessoal delas de fazer o retiro com seu próprio filtro.

Tudo adiante com o tempo e não tendo experiência pensamos que devíamos fazer austeridades e penitências: pensando que para a santificação de uma alma além das orações prolongadas, e das esmolas devia-se jejuar.

Jejuávamos rigorosamente três dias por semana; quase nunca comíamos carne, e nos sustentávamos só com um pouco de sopa, e verdura. Isto continuou de 1880 até 1890.

Foi tanta esta austeridade que acompanhava as ocupações resignadas que chegamos, como (...) dois esqueletos, e foi milagre que não perdemos a vida.⁹

Portanto, o “espírito de mortificação” que atrapalhara o desenrolar do retiro inaciano, conforme avaliou o jesuíta, deveria ser moderado, mas não precisava ser extirpado. De fato, como esclarece Corbin,¹⁰ a partir de meados do século XIX as mortificações declinaram, pois foram consideradas pouco adequadas ao corpo feminino; inaugurara-se a prática dos *pequenos sacrifícios*, já que a Igreja estava feminizando o catolicismo (cf. capítulo 3) e precisava levar em consideração o discurso médico que sublinhava a fragilidade da mulher.

Seja como for, Amabile e Virginia moldaram sua piedade dando “ênfase aos exercícios espirituais de Santo Afonso e de Santo Inácio: meditação, mortificação, esmola, direção espiritual”, escreve irmã Terezinha Negri,¹¹ uma das historiadoras da congregação na atualidade. Este tipo de piedade marcaria a nova congregação religiosa ao longo de muitas décadas – uma prova significativa: em 1929 as irmãs publicariam os AVISOS, Conselhos e Instruccções do jesuíta Luigi Maria Rossi, como **texto básico** de vida espiritual da congregação, mas não deixariam de incluir o “opúsculo de Santo Affonso de Ligorio relativo às Religiosas”.

Ancoradas nessa piedade de mortificação, Amabile e Virginia iniciaram, por outro lado, um aprendizado que sustentava a teia de relações de subordinação dentro da Igreja e das organizações religiosas, já que essa piedade se reportava às teologias afonsiana e jesuítica, as quais, seguindo a tendência da época, se fundamentavam, sobretudo, no princípio de obediência a Deus que se manifestava por meio de seus representantes na terra: papa, bispo, padre, superior e superiora de congregações, diretor espiritual e outras figuras de poder.

---

⁹ M. MATILDE, *História da Congregação*, p.26-27.

¹⁰ CORBIN, Bastidores, p.437.

¹¹ NEGRI, Terezinha Santa, IIC. *Madre Matilde*: co-fundadora da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição. São Paulo: Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição, 1993, p.10.

Aqui é necessário relacionar a questão à restauração católica no período, discutida no segundo capítulo: o princípio da obediência encontrava eco no contexto da reforma do catolicismo, momento em que a Igreja almejava fortalecer seu poder e uma das formas era investir na clericalização. Nesse sentido, a concepção teocrática de autoridade continuava funcionando como mecanismo de sustentação do poder religioso. Com poucas palavras, a autoridade eclesial constituída deveria ser concebida como representante legítima de Deus e de seus desígnios para homens e mulheres, restando aos subordinados submissão e obediência. Esse modelo eclesial, de linha tridentina, *encontrou nos jesuítas um dos baluartes mais fortes*, diz Azzi.¹²

Com base nesses contextos e pressupostos, podemos compreender a ação dos jesuítas sobre a nova congregação feminina: trata-se de criar uma *sociedade hierárquica perfeita*, regida por mulheres que atuavam sob as asas deles. É o que observaremos mais adiante, em especial, a partir de 1900, mas cuja construção simbólica seria feita nos retiros e em outros momentos de pregação e orientação espiritual, com destaque para os exercícios espirituais de oito dias consecutivos, momento considerado propício para buscar somente a vontade de Deus e de seu desígnio, a fim de obedecê-lo o mais fielmente possível. Nesse pensamento, caberia a elas respeitar as ordens divinas e se submeter docilmente aos porta-vozes de Deus. Sendo assim, as novas irmãs ficariam com seus *corpos em movimento*, pendendo ora para a prática em favor de suas inspirações, ora para a “santa obediência”.

Enfim, o retiro de julho de 1890 marcou simbolicamente a iniciação delas à cosmovisão e à teologia inacianas, que no futuro permeariam sua vida pessoal e a vida institucional da nova congregação. Contudo, os jesuítas teriam muito trabalho pela frente, porque elas ainda não conheciam a regra da “santa obediência”.

Não deixava por certo o nosso Director de insistir connosco sobre este modo de operar que tem aquelles que tem a virtude da santa prudência; mas não podemos negar que nós *nos deixávamos mais levar pela nossa inclinação natural, do que pela obediência*. Isto não procedia da falta de vontade; mas era porque não conhecíamos o valor intrinseco da *santa Obediência*. Aquillo, que nos ditava o sentimento da nossa devoção, era então para nós a *suprema regra do nosso operar* (...). (grifo nosso)¹³

Na visão da cronista Matilde esse jeito de operar (**desviante!**) era oriundo de sua cultura familiar e da rudeza dos costumes da casa dos seus pais, onde elas podiam fazer muitas coisas que não pressupunham do espírito para a docilidade necessária à vida regrada. Deste modo, práticas desviantes as acompanharam desde os primeiros anos vividos em

---

¹² AZZI, Rioldando. *O altar unido ao trono: um projeto conservador*. São Paulo: Paulinas, 1992, p.92. (Coleção História do Pensamento Católico no Brasil, 3).

¹³ M. MATILDE, *História da Congregação*, p.118.

Vígolo (1890-1894), mas seriam duramente combatidas por elas mesmas após o processo de consolidação das regras e hierarquias de sua congregação, 1909 em diante, e isso transparece nas crônicas de Matilde. Quando ela se refere aos eventos passados, interpreta-os de acordo com sua nova visão de vida religiosa:

E como Elle [Deus] amava a obra de sua Mãe Immaculada [congregação] soube usar de meios fortes, para arrancar à força de perto de nós quem podia fazer-nos desviar daquela imitação dedicada e pura de sua obediência, a qual O levou até a morte e à morte de cruz, e estou certa que depois da nossa saída, na pequena casa que foi o nosso verdadeiro noviciado [em Vígolo], embora por ignorância, cometemos muitas vezes faltas contra a santa Obediência.¹⁴

Essa representação de obediência fazia parte do padrão de comportamento exigido das mulheres na categoria de filhas, esposas, irmãs, cunhadas ou freiras. Obviamente havia desvios ocasionais e cotidianos como mostra a cronista quando fala de sua cultura familiar. Todavia, prevalecia a norma da obediência que era reproduzida nos mais variados micro-organismos sociais que operavam sob o prisma da hierarquização e das relações de poder entre comandantes e subordinados, entre homens e mulheres.

A obediência torna-se, então, a virtude por excelência, o grande dever dos subordinados. Uma vez que *toda autoridade vem de Deus*, os dirigentes, bons ou maus, autoritários ou não, convertem-se em representantes diretos da divindade e devem ser obedecidos com docilidade e respeito. Numa sociedade classista, tal concepção justifica a dominação da classe dirigente sobre as classes trabalhadoras, legitimando a prepotência daquelas e infundindo nestas a submissão passiva aos seus exploradores.¹⁵

Segundo as fontes consultadas, a imposição desse princípio de obediência acompanharia o processo de expansão e de oficialização da nova congregação e o processo de conversão de suas protagonistas que, de associadas passariam a “Filhas da Imaculada Conceição”. A Amabile, que se converteria em madre Paulina, seria atribuída uma imagem de mulher obediente até a morte! Embora este ícone de mulher obediente perdure até hoje, não é bem o que está sendo mostrado em nossa análise de sua trajetória. Os exemplos proliferam. Continuaremos a ver suas práticas, e de outras irmãs, em Vígolo e depois em Nova Trento.

Sociedade de mulheres

Conforme inferimos das crônicas de Matilde e de Dorotéia, atender o público-alvo do casebre/hospital de Vígolo exigia muito esforço. Era majoritariamente um público feminino de faixa etária abrangente e diversa: desde meninas pequenas até senhoras “sexagenárias”. Algumas mães de família também habitavam o casebre até recuperar a saúde. Outras recebiam atendimento domiciliar, como foi o caso de uma gestante que tinha um câncer de

---

¹⁴ *Ibid.*, p.119.

¹⁵ NUNES, Maria José F. Rosado. Prática político-religiosa das congregações femininas no Brasil – uma abordagem histórico-social. In: AZZI, Rioldando; BEOZZO, José Oscar (orgs.). *Os religiosos no Brasil: enfoques históricos*. São Paulo: Paulinas, 1986, p.199. (Coleção Estudos e Debates Latino-americanos, 17).

garganta, mas com a assistência das duas “enfermeiras” e uma novena à Virgem de Lourdes curou-se e ficou apenas com uma cicatriz, podendo retornar às atividades e cuidar de sua filhinha recém-nascida. Da mesma forma, crianças da comunidade frequentavam a casa delas para aprender catecismo e cânticos marianos. Meninas órfãs e de famílias, entre as quais algumas que se tornariam candidatas à vida religiosa, passaram a residir com as jovens a fim de serem educadas por elas.

Figura 11: *Mulher curada de um câncer de garganta junto com seus pais*
(Fonte: M. DOROTÉIA, *História da Congregação*, v.1, p.30)

Com o tempo, Amabile e Virginia passaram a formar “ótimas religiosas”. Foi no final de 1890 que começaram a recebê-las, aproveitando as circunstâncias que conspiravam a seu favor. Afinal, desde o tempo de freiras-leigas elas compartilhavam do desejo de “cultivar o espírito de outras meninas” – assim dissera Amabile a Virginia quando as duas tiveram um diálogo decisivo a respeito de sua vocação religiosa, tratado no capítulo anterior. Mais tarde, durante a escrita da história, Matilde interpretaria o resultado desse desejo: “Jesus velava sobre nós pobres ignorantezinhas, para que a seu tempo fôssemos acompanhadas e seguidas por grande número de jovens de optima vontade no serviço de Deus pelo caminho da perfeição religiosa”. Foi quase o que aconteceu com a já citada Magdalena Ogliari, “uma boa mulher” que fora morar no casebre em outubro de 1890, depois da morte da doente Angela, mas segundo a cronista Matilde, anos mais tarde retornara à casa de seus parentes.

Entre as primeiras meninas a residir no casebre está Helena Dallabrida (1884-1950), de apenas 6 anos. Quando as meninas da vizinhança visitavam Amabile e Virginia, certo dia, talvez em novembro de 1890, Helena disse que queria ficar com elas, conta a cronista Matilde. Sabendo disso, os pais da garota pediram que elas acolhessem Helena por alguns dias, mas o tempo passou e ela não quis voltar para sua casa. Seus pais acabaram levando sua caminha para o casebre. Na realidade, Helena queria imitar Amabile e Virginia. Em 1902, faria votos, vestiria hábito e seria chamada de irmã Rosa de Santo Estanislau.

Ainda nesse ano, chegara uma senhora doente, a “sexagenária”, cujo nome é desconhecido. Lá permaneceria até sua morte, talvez em 1894, pois Matilde diz que essa missão durou 4 anos. A presença dessa “sexagenária” acabou chamando atenção de outra mulher: dia 8 de setembro de 1891, Teresa Anna Maule (1862-1950), uma imigrante da mesma região de Amabile e Virginia (Calliano – Trento/Itália), foi residir no casebre. Conta Matilde que “em suas repetidas visitas a doente Theresa Maoli [Maule] considerava o nosso modo de viver, e ficou tão presa que pediu decididamente que a tomássemos em nossa companhia. Nós, achamos isto bom e a aceitamos”.

Observamos que Teresa ingressou bem no início do casebre/hospital e foi freira até morrer. É considerada pela cronista Matilde cofundadora da congregação. Porém, Teresa é uma daquelas irmãs que aparece nos bastidores da narrativa e das ações de suas companheiras. Em geral, pouco se diz sobre ela, a não ser que era uma mulher de comportamento exemplar: obediente, submissa, paciente, conhecida e estimada pelas famílias da comunidade; enfim, uma “freira em casa”, sintetiza a historiadora da congregação, irmã Terezinha Negri, que quase cem anos após o ingresso de Teresa ao casebre de Vígolo, tentou escrever sua biografia dentro da perspectiva de resgatar personagens relevantes por ocasião do primeiro centenário de sua congregação (1890-1990). Revirou arquivos, fez entrevistas com irmãs mais velhas e com neotrentinos que conheceram Teresa, mas os resultados de sua pesquisa só permitiram produzir um texto poético que fala da “estranha missão de obscuridade” de Teresa, imbricada com fatos e feitos de suas companheiras e eventos de sua congregação. Um trecho de seu poema, respeitando a apresentação gráfica de Negri:

Passei dois anos à sua procura...
Procurei-a,
nos livros de 1875 a 1950.
Seu nome aparece
cá e lá
sempre silencioso,
numa assinatura...
num serviço humilde...
Nas bodas de ouro:
da nossa Congregação

da sua consagração...
No diário da Casa
São Luís, de Bragança,
da doce lembrança
das nossas Irmãs idosas!
Estas, só dizem:
'Era quieta e silenciosa'
Não sei onde buscar,
elementos de escrita,
de tua vida bendita...¹⁶

De qualquer forma, pelas crônicas constatamos que a chegada de Teresa Maule ao casebre de Vígolo reforçou o projeto delas, inclusive, as fortaleceu para dar conta da sobrevivência e missão do grupo.

Outra Teresa acabou se juntando a elas: Teresa Vailati (1875-1945) foi recebida no casebre/hospital em 1893, quando tinha 18 anos. As irmãs a receberam porque estava doente e era órfã de pai e de mãe. “Tendo recuperado a saúde”, conta Dorotéia, “ajudava-as bastante nos trabalhos domesticos.” Teresa Vailati acabou fazendo parte de um grupo que as irmãs chamariam de “auxiliares”, as quais se dedicariam aos trabalhos domésticos. Mas nessa época Teresa Vailati participava de todas as atividades da sociedade de mulheres – assim vemos sua assinatura em dois documentos importantes, escritos em 1895, os quais estão transcritos na biografia oficial de Paulina: uma oração a São José pedindo a intercessão do santo para que o bispo de Curitiba aprovasse sua congregação e uma carta pedindo ao próprio prelado a aprovação do instituto. Teresa Vailati pertenceria ao grupo de “auxiliares” ao longo de 16 anos; portanto, durante esse tempo não faria votos e nem vestiria hábito. Mas em 1909, Teresa entraria como “irmã oblata” – categoria que seria criada naquele ano, cujas freiras continuariam encarregadas dos trabalhos domésticos, mas fazendo os votos. É só isso o que sabemos dela, isto é, ficou ainda mais escondida do que a outra Teresa!

Há ainda mais uma mulher que residiu no casebre de Vígolo naquela época e “auxiliou” as irmãs: Catharina Ropelato. Não se sabe ao certo o que aconteceu com ela, pois seu nome não aparece mais nas crônicas e nem em outros documentos depois de 1894. Mas há um vestígio em duas cartas do padre Marcello Rocchi à Amabile, escritas em 1894.¹⁷ Com base nesses fragmentos, podemos lançar a hipótese de que Catharina acabou deixando a congregação talvez nesse ano e que, provavelmente, esteve envolvida em alguns problemas de convivência com as colegas e com a própria Amabile.

---

¹⁶ Como o próprio título do estudo é sugestivo: *O silêncio da flor*: Madre Inês de São José. Original datilografado, 1988, São Paulo.

¹⁷ Cf. CONGREGAÇÃO PARA AS CAUSAS DOS SANTOS, *Madre Paulina*: positio sobre a vida e as virtudes. Biografia documentada, v.1. São Paulo, 1987, p.100-101.

Voltando a falar das meninas, além de Helena Dallabrida outras passaram a residir no casebre e em 1894 chegariam a dez. Entre elas estaria Rosa Ceccato (1889-1971), citada em meio aos acontecimentos de 1894. Não se sabe por que Rosa fora recebida com apenas 4 anos, mas dessa data em diante ficaria sempre com as irmãs. Em 1912, aos 22 anos, Rosa seria a irmã Realina Maria do Sangue Precioso. Também não se sabe os nomes das outras meninas, pois não havia nenhum livro de registro nessa época – os nomes de Helena e Rosa foram preservados porque elas ingressaram na congregação.

Portanto, havia cerca de 7 mulheres e 10 meninas vivendo numa casinha de 24 metros quadrados, equivalente a três cômodos pequenos – quarto, sala e cozinha –, segundo depreende-se dos fragmentos dispersos das crônicas de Matilde e Dorotéia, cotejados com a coletânea histórica da congregação e biografia oficial de Paulina. Podemos imaginar o aperto para circular num ambiente desse tamanho, se bem que era similar a outras realidades rurais brasileiras da época, e mesmo da região de origem de Amabile e Virginia.¹⁸ Sendo assim, não é de duvidar que houvesse parcas mobílias e meninas dormindo aos pares na mesma cama, a exemplo do que ocorria nas famílias pobres e em instituições como o Seminário das Educandas de São Paulo,¹⁹ no início do XIX.

Além da rotina exaustiva, compreendendo trabalho agrícola e de costura, cuidado de pessoas doentes, educação de meninas e práticas devocionais dentro de casa e na capela, as líderes dessa sociedade de mulheres, Amabile e Virginia, dedicavam algum tempo às leituras hagiográficas e meditativas, realizadas num pequeno cômodo de madeira que servia de cozinha, construído anexo ao casebre. Para lá se dirigiam quando as crianças dormiam. Liam, meditavam e conversavam até altas horas da noite, pois ainda não haviam se submetido ao cumprimento de um horário e de um regulamento rígido, como aconteceria a partir de 1900.

---

¹⁸ Na região de Trento (Itália), terra natal de Amabile, Virginia e outras mulheres que participavam de sua comunidade, “as casas dos camponeses mais pobres dispunham de uma ou duas peças e de uma estrebaria. O teto era muitas vezes de palha e o pavimento de terra batida. As melhores dispunham de um ou dois pisos. No andar térreo estavam dispostas a estrebaria e a cozinha, no andar superior os quartos. Cada um destes locais dispunha de janelas muito pequenas e insuficientes para o arejamento e que, ainda mais, davam para pátios e vielas escuras e sujas.” (GROSSELLI, Renzo Maria. *Vencer ou morrer: camponeses trentinos (vênetos e lombardos) nas florestas brasileiras*. Santa Catarina (1875-1900), v.1. Tradução de Ciro Mioranza e Solange Ugo Luques. Florianópolis: Editora da UFSC, 1987, p.67). Nas aldeias e áreas rurais da França havia também *sinistros casebres*: “existiam cômodos que são a cozinha, a sala de jantar, o dormitório, para todos, pai, mãe e filhos... São ainda adega e celeiro; algumas vezes estábulo e galinheiro. O chão é de terra, desigual e úmida.” Em outra região, “cada casa, construída de terra, coberta de colmo e desprovida de soalho e aberturas, resume-se a um cômodo para habitação, onde podem morar até dez pessoas.” Numa outra parte, “a maior parte das casas de sitiantes compõe-se unicamente de um piso térreo tendo no máximo dois cômodos com uma área de 25 metros quadrados.” (CORBIN, Bastidores, p.350-353)

¹⁹ A pesquisa é de HILSDORF, Maria Lúcia Spedo. Tão longe, tão perto. As meninas do seminário. In: STEPHANOU, Maria & BASTOS, Maria Helena Camara (orgs.). *Histórias e memórias da educação no Brasil: século XIX*, v.2. Vozes: Petrópolis, 2005, p.52-67.

Desse tempo, conflitos e resistências povoam as crônicas de Matilde e repetem-se nas de Dorotéia, uma vez que permearam a vida e o cotidiano dessas mulheres que os guardariam na memória e os transmitiriam de boca em boca até que estes virassem palavra escrita para ser partilhada com futuras irmãs e candidatas. Com essa rememoração,²⁰ cada uma delas poderia, em seu tempo e a seu jeito, resistir e vencer outros conflitos a fim de conservar sua adesão à vida religiosa até o fim da vida. Em outras palavras, a preservação da memória de enfrentamento dos conflitos poderia impedir a saída daquelas cujas convicções sofressem abalos e sucumbissem em meio aos dilemas da vida. Outro alcance dessa memória poderia ser de cunho moral e funcionar como um preventivo de situações indevidas, tais como uma amizade íntima entre freiras.

Certamente é dentro dessa perspectiva que os conflitos são exibidos nas crônicas. Eles aparecem no interior do casebre durante a lida das senhoras doentes e idosas, mas grande parte deles nessa fase inicial (1890-1894) provém do segmento masculino: vemos homens assediando essas mulheres, diretor espiritual querendo controlar até seus sentimentos, jesuítas não acreditando em sua capacidade de tocar um projeto dessa natureza. De fato, como dizem nossas cronistas, aos olhos deles, era muito estranho um grupo de jovens imigrantes desprovidas de cultura escolar e de bens materiais, morando num mísero casebre, vestidas à moda camponesa, insistir nessa façanha.

No tempo de Angela, a primeira doente atendida no casebre/hospital em 1890, Amabile e Virginia – Teresa Maule ainda não estava com elas – foram alvo do vandalismo de “homens sem religião” ou “moços dissolutos”. Eles rodeavam o casebre duas vezes por semana, no período noturno, para cantar canções obscenas, apedrejar janelas e lançar imundícies de toda espécie. Estariam pensando que elas eram mulheres “fáceis” e, por este motivo, cederiam aos seus assédios? O incômodo durou quase dois anos, quando alguns vizinhos recorreram ao distrito policial de Nova Trento, existente desde 1884. Avisos, advertências e ameaças de multa finalizaram a perseguição.

Por que elas aguentavam essa e outras situações difíceis durante tanto tempo sem reclamar para ninguém, nem mesmo para seus pais? Por trás de uma aparente resignação pode haver a intenção de **silenciar** para preservar a própria autonomia conquistada: se pedissem

---

²⁰ Analisando a produção literária das congregações da Sagrada Família e de Nossa Senhora do Calvário, objeto de sua pesquisa, Leonardi diz: “Edificar, construir a congregação, deixar a herança, controlar pelo fornecimento de modelos/imagens, esses eram os objetivos da grande produção de obras a respeito da congregação. Os modelos serviam àquelas que, desejosas de seguirem a vida religiosa, poderiam com ele se identificar. As noviças deveriam conhecer a história e as tradições. Superiores e bispos estavam atentos a isso quando um grupo se deslocava para instalar uma comunidade em outra cidade ou país.” (LEONARDI, Paula. *Além dos espelhos: memórias, imagens e trabalhos de duas congregações católicas*. São Paulo: Paulinas, 2010, p.167)

ajuda familiar, os pais as faziam voltar para casa; se recorressem a outras pessoas, diriam o mesmo. Concluíram que deveriam enfrentar as dificuldades sozinhas a fim de preservar seu projeto de vida, não se importando de parecer, aos olhos dos demais, meras vítimas de um destino trágico:

Quanto aos nossos paes, olhando elles (como costuma-se dizer) do telhado para baixo, vendo-nos desprezar todas as difficuldades, diziam: coitadas! Pelo menos tivessem ellas entrado num Convento de uma Ordem Religiosa já formada, não lhes faltaria nada – elles não refletiam que nas circunstâncias nas quaes estavam as famílias, e todo o Estado de Santa Catharina, nas colônias não havia então possibilidade para realizar semelhante idea. Diziam também os nossos parentes que nós perdíamos os annos esperançosos de nossa mocidade, para depois voltar forçosamente às nossas famílias para servirmos somente de peso e de cruz. E para que os nossos modificassem esta opinião tivemos de esperar alguns annos.²¹

Superada uma dificuldade, aparecia outra. Desta vez, elas enfrentaram duras críticas de seu diretor espiritual, Marcello Rocchi, que condenou a amizade de Amabile e Virginia, provavelmente entre final de 1891 e 1892, quando Teresa juntou-se a elas. E propôs a separação delas:

‘Ah! vós, minhas dilectas filhas, deveríeis separar-vos uma das outras’ (isto dizia a Amabile e a Virginia, porque a Thereza Maoli não merecia este reparo). ‘Deveríeis uma para o Norte, e a outra para o Sul: assim aprenderíeis a servir a Jesus só por Jesus e não teríeis tão grande apêgo ao gosto que sentis na vossa amizade que practicaes sem advertência entre os encantos, que vos estimais tanto no vosso pequeno abrigo’.²²

O tema ocupa dez páginas manuscritas nas crônicas de Matilde e também é relatado por Dorotéia sob o título de “novas tentações”. Talvez o mais instigante sejam as revelações da cronista Matilde quando explica as ocorrências, pois expõe alguns conteúdos que permitem compreender a forma como elas viviam as relações interpessoais e sociais nesse período. Mas, na visão do jesuíta tratava-se de uma “amizade particular”²³ que deveria ser eliminada. Entretanto, este tipo de relacionamento pode ser entendido como uma simples e profunda amizade entre duas associadas. Afinal das contas, **amizades** duradouras entre mulheres que assumiam a mesma causa ocorriam com frequência e revelavam-se como um bom **recurso** para unir forças em torno de um projeto comum, segundo os já citados estudos de Michela Giorgio e Paula Leonardi.

Todavia, exercendo o papel que lhe era atribuído pela Igreja – *elaborar o saber teológico e orientar a vida espiritual das mulheres*²⁴ – Rocchi ditava normas e regras de vida

---

²¹ M. MATILDE, *História da Congregação*, p.87.

²² *Ibid.*, p.102.

²³ O perigo de uma “amizade particular” entre freiras residiria na sua evolução para um enamoramento. A cronista Matilde explica que até os monges cristãos dos primeiros séculos (anacoretas), após tantos anos de vida contemplativa e penitente foram vítimas desse mal, entendido como manifestação de amor próprio e orgulho, herança venenosa de Adão, o primeiro pai (*Ibid.*, p.102-103).

²⁴ É como diz Nunes: “Na história da constituição e desenvolvimento da forma feminina de viver a vida religiosa, desde os tempos coloniais até épocas recentes, subjaz a ideia, nem sempre evidente, de que mulheres e homens vivem diferentemente seu apego à religião porque a sociedade e as Igrejas tratam-nos de forma

para elas, zelava pela observância e cumprimento de suas orientações. O que pode estar em questão na crítica do padre e na censura das cronistas que concordam com ele e julgam o episódio na linha moralista, é um modelo de piedade fundamentada numa *ética de 'salvação pessoal'* defendido por ele – e pela Igreja que ele representa –, que implica viver sob a perspectiva individualista, isto é, solitária e sem interagir com uma amiga, por exemplo, apesar de habitarem o mesmo teto.

Uma tal concepção, profundamente internalizada pelas religiosas, informa a organização da vida comunitária. Não se trata de buscar relacionamentos interpessoais, mas de realizar, em comum, uma série de práticas. (...) ‘O próprio relacionamento entre as pessoas se via regulado por regras e normas, que limitavam as pessoas com que se podia conversar, o tipo de tratamento a ser empregado, os assuntos a serem tratados’. Formalismo, ritualismo substituem relações espontâneas de amizade, fundadas no ideal comum e nas leis psicológicas.²⁵

Decorre dessa concepção a forma individualista de pensar a relação com Deus, a qual exigiria exclusividade. É o que deixa transparecer a cronista Matilde, quando relê os fatos e critica o que aconteceu naquele ambiente rural que circundava o casebre/hospital e a vida delas em Vígolo. A vivência nesse “isolamento” teria desencadeado o que ela chama de “amar a Deus nas criaturas materiais ou contemplar as criaturas e ver nelas os atributos divinos”.

Esse princípio teológico estava de acordo com o modelo de vida religiosa do período: ao se prender às “criaturas” uma candidata ou freira corria o risco de se esquecer de Deus e de se afastar dele, se unindo sensivelmente a outra colega a ponto de perder, aos poucos, “a santa indiferença tão necessária nas coisas do Senhor, e no adiantamento da alma, que consagrou-se ao serviço d’Ele”. Portanto, era necessário “amar Deus somente n’Ele”, explica Matilde.²⁶

Mas isso elas entenderiam muito tempo depois, porque naquela época acabaram relativizando as advertências de Rocchi. Ao invés de acatar seus conselhos ou de contestá-los diretamente, elas levaram na brincadeira e chegaram a pensar que Rocchi não estava

---

diferenciada e esperam deles e delas comportamentos distintos (...) Devido ao lugar que ocupam na instituição eclesial católica, são eles que ditam as normas e regras da vida das religiosas. Praticamente até o Concílio Vaticano II, somente homens elaboravam o saber teológico e orientavam a vida espiritual das mulheres.” (NUNES, Maria José Rosado. Freiras no Brasil. In: DEL PRIORE, Mary. *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1997, p.482)

²⁵ NUNES, Maria José F. Rosado. *Vida Religiosa nos meios populares*. Petrópolis: Vozes, 1985.

²⁶ Para a atualidade, o estudo de Jean Lauand et al. acerca da Opus Dei, prelazia da Igreja Católica (figura jurídica, dotada de privilégios e isenções, prevista no Código de Direito Canônico) analisa uma série de depoimentos, sobretudo, de ex-numerários (aqueles que residiam nas casas da Opus, formando uma comunidade de celibatários). Entre os depoimentos é recorrente a queixa de que, antes de ingressarem na instituição e até os primeiros tempos de estadia, fluía um clima aparentemente de amizade sincera e espontânea entre os recém-chegados e os da casa. Contudo, era apenas uma estratégia para conquistar e receber novos adeptos, pois o formalismo e o ritualismo pautam as relações dos numerários que devem se ligar exclusivamente a Deus e obedecer a seus superiores ou diretores e isso prevalece até os dias de hoje. Ver: LAUAND, Jean; FERREIRA, Dario Fortes; SILVA, Marcio Fernandes da. *Opus Dei: os bastidores*. História, análise, testemunhos. Campinas: Verus, 2005. Outro estudo interessante sobre a Opus Dei: FERNANDES, David. *Opus Dei: a santa intransigência, a santa coação e a santa desvergonha*. Análise e Depoimentos. São Bernardo do Campo: Alley, 2006.

preparado para dirigi-las. Como interpreta a cronista, a reação delas seria decorrente de uma inexperiência, artimanha do demônio, “irmão gêmeo do amor próprio”. Ou seria mais uma forma de defender seus ideais e não entrar em confronto direto com uma autoridade eclesiástica? Uma provável resposta para esta questão pode ser vista nos grifos do fragmento: “E nós perseveramos algum tempo na nossa perigosa cegueira, sem saber formar-nos uma razão porque o nosso director não reconhecia (...) *na nossa inseparabilidade o único lugar e meio de levar a nossa resolução a completo efeito*”, admite Matilde.

Esse tempo de amizade e união, por outro lado, é tempo de preparação para a fundação do “mínimo” instituto, “prelúdio da nova vida” que deviam alcançar. Ademais, “nunca poderemos esquecer a tranquillidade, que apesar das tantas contradicções gozavamos naquella abençoada casinha... Que paz íntima!”, lembra Matilde. Não podemos olvidar que, nesse momento, elas viviam sem regras rígidas, sem autoridades episcopais para prestar contas, sem casas e obras para gerenciar, enfim, sem hábito nem clausura!

Transcorridos quase 30 anos entre o vivido e o escrito, a cronista Matilde mescla fatos e sentimentos do passado com sua reflexão no momento da escrita da história. O que Certeau²⁷ diz sobre um historiador serve para refletir o que pode ter ocorrido com nossa cronista: um historiador produz a escritura da história a partir do presente, de sua relação com os poderes que a governam, das questões de um grupo social que busca uma resposta. Assim, o historiador pode transportar questões para o passado a fim de tomar distância ou até para *exorcizar* os perigos e problemas do presente.

Resta saber qual seria a questão de fundo que estaria motivando a cronista para reler os eventos sob o prisma das “correções rigorosas do esposo celestial”, as quais “tiram sangue”.

Passados cinco mezes nesta resistência, da qual *sentimos agora, grande confusão*, Jesus recorre ao *curativo energico de novas tribulações*, pelas quaes bem depressa entendemos que a Vontade de Deus estava bem de acordo com aquillo que o director nos ensinava em suas observações.

Isto aconteceu a nós na presente circunstância.

Caiu doente a Amabile, que a Virginia tinha em lugar de superiora [líder], e logo começamos a soffrer grandes terrores de sermos obrigadas a separar-nos talvez para sempre, e assim evaporar-se-hiao os nossos sonhos dourados e todas as nossas esperanças. (grifo nosso)²⁸

Há alguma pista para entendermos essa interpretação da cronista: um possível alcance pedagógico do relato no sentido de servir de lição ou de exemplo na linha preventiva, ou seja, é um alerta para que nenhuma candidata, noviça ou freira caia na tentação de experimentar uma “amizade particular”. Talvez possamos compreender melhor essa advertência de Matilde

²⁷ CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2008.

²⁸ M. MATILDE, *História da Congregação*, p.104-105.

a partir da legislação eclesiástica que regia as congregações quando ela escreveu suas crônicas, a partir de 1909. Pelo voto de castidade uma freira obrigava-se à lei do celibato, que atingia várias dimensões: desde evitar amizade com pessoas estranhas, inclusive as superiores das casas podiam até violar e extinguir correspondências supérfluas que fomentassem tais amizades; manter trato respeitoso com as coirmãs, mas sem ser demasiado familiar; até abster-se de abraçar crianças e afagá-las demasiadamente. Enfim, não devia expor-se aos perigos e às tentações, mas manter vigilância contínua sobre si mesma e preservar todos os sentidos – olhos, ouvidos e língua – e a própria imaginação de qualquer desvio ou perturbação. É o que constatou Tridapalli²⁹ estudando as “Constituições” das Irmãzinhas da Imaculada Conceição, de 1950, e o “Diretório”, de 1952, que reafirmavam *as posições da Igreja na época anterior ao último Concílio* [Vaticano II], *posições estas derivadas do Concílio de Trento e difundidas pela filosofia inaciana*, segundo o pesquisador.³⁰

Em suma, naqueles anos de 1890/1891 prevaleceu a amizade, e elas continuaram a labutar em Vígolo, inclusive, enfrentando novas contendas com o segmento masculino ao seu redor.

Uma delas ocorreu justamente quando Amabile ficou doente: seu pai “reclamou firme e energicamente” da doença da filha e quis levá-la para casa. Embora Napoleone Visintainer fosse aliado delas, deixou transparecer a concepção de que elas estavam vivendo inutilmente no casebre/hospital, imaginário que levava algumas pessoas da comunidade, especialmente os homens, a não apoiar a obra da enfermaria desde quando fora anunciada pelo padre Rocchi. Mas Matilde não deixa escapar o motivo principal da reação de Napoleone: ele “não escondia o desejo de guardá-la em casa para que tomasse conta dos irmãos,” revela nossa cronista.

Entretanto, nesse momento, contavam com uma vantagem: ao contrário daquilo que diziam antes, que elas queriam levar uma “vida inútil”, agora constatavam que o casebre/hospital tornara-se *utilidade social*,³¹ pois estava servindo à comunidade em geral. Portanto, se elas retornassem ao espaço do lar isto representaria uma perda para a comunidade. Certamente ancoradas nestes comentários, subentendidos nos relatos de Matilde, elas reagiram conforme seu costumeiro jeito de lidar com conflitos e dificuldades: “não

---

²⁹ TRIDAPALLI, A *Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição*, p.207.

³⁰ Os referidos documentos foram modificados somente nos anos 1969, em decorrência do processo de atualização da Igreja desencadeado pelo Concílio Vaticano II, mas há instituições como a aludida Opus Dei que praticam esses preceitos até os dias de hoje.

³¹ A expressão *utilidade social* é retirada do estudo de Rosado Nunes quando aborda o novo modelo de congregação religiosa instalada no Brasil a partir do Império e do advento da República. Por sua atuação social nos hospitais, escolas e outros setores, as novas religiosas não representavam mais um ônus para a sociedade como representavam as monjas e enclausuradas, não-produtivas, dos mosteiros e recolhimentos. Cf. NUNES, Prática político-religiosa das congregações femininas no Brasil, p.192.

perdemos a coragem; antes conversando junto sobre este assumpto e **determinamos** de declarar que antes queríamos (...) por amor de Jesus Christo, do que voltar atrás, por causa de uma doença, do caminho começado”. Vendo sua “firme vontade”, Napoleone sossegou, conta Matilde. De fato, as crônicas de Matilde e de Dorotéia não mencionam nenhuma outra intervenção dessa natureza após esse evento.

Na pequena teia de relações com os homens de sua comunidade, Amabile e Virginia enfrentaram outro conflito nesses anos iniciais da década de 1890: a oposição do jesuíta Afonso Parisi (1842-1904) à construção de outro “hospitalzinho”, agora em Nova Trento. Ao longo desses primeiros anos do casebre/hospital de Vígolo elas eram alvo de muita suspeita, começando por Parisi, que não via com bons olhos a precariedade do casebre de Vígolo, não queria um hospitalzinho nessas condições em Nova Trento, não acreditava que as jovens conseguiriam aprovação da Igreja para sua comunidade religiosa, nem que fariam votos ou vestiriam hábito. Evidentemente que essa desconfiança perduraria durante muito tempo e volta e meia se manifestaria pela voz de algum jesuíta ou de pessoas ligadas à Igreja de Nova Trento. Considerando que os processos de surgimento, aprovação, organização e estabilização de uma congregação duram décadas e suscitam muitas controvérsias ao longo de seu caminho como já mostraram outros trabalhos já citados (Langlois, Azzi, Tridapalli e Leonardi), somente depois de muitos anos a nascente congregação conquistaria credibilidade de seus conterrâneos e da própria hierarquia da Igreja. Enquanto esse tempo de estabilidade não chegasse, os acontecimentos conflitivos de Vígolo continuariam povoando a memória das primeiras irmãs. Prova disso é a carta de Virginia a Amabile, escrita em 1901.

Onze anos faz, o *grande golpe que demos* rompendo de vez com o mundo para dar-nos todas a Jesus e a Maria. A senhora, Madre, sabe o quanto nos custou, especialmente, a nós duas, este passo; já se acreditava que todo o inferno estivesse solto contra nós: fome, frio, sono, perseguições, calúnias etc. (grifo nosso).³²

Por outro lado, jesuítas que trabalharam na capela de Vígolo e que conheceram Amabile e Virginia tornaram-se seus aliados. É o caso do já citado Marcello Rocchi, que se empenhou para a criação do casebre-hospital em Vígolo. Mas não foi só ele: em fevereiro de 1893, o superior da missão dos jesuítas do Brasil, Giuseppe M. Montero, visitou a capela de Vígolo e aproveitou a oportunidade para conhecer o casebre de Amabile, Virginia, Teresa e outras mulheres.

Olhou e considerou bem (...) o lugar onde nos achávamos: a falta de tudo, até de espaço; ponderou o fim que *nos tínhamos predeterminado*, e ao qual tendíamos desde a nossa infância,

---

³² CONGREGAÇÃO, *Madre Paulina*, p.146.

e outras coisas que teriam podido auxiliar-nos um pouco, e que não tínhamos; depois de ter pensado como nos paternar (...) (grifo nosso).³³

Conforme as crônicas de Dorotéia, Montero recomendou ao superior da residência dos jesuítas, padre Sabbatini – que estava prestes a deixar esse cargo – a construção de uma casa para elas em Nova Trento, pois lá teriam maiores recursos para viver e trabalhar. Montero e Sabbatini acharam oportuno delegar esse trabalho ao padre Rocchi, que poderia angariar recursos para a obra, considerando que realizava missões em várias localidades de Santa Catarina e também do Paraná.

Tudo isso à revelia das críticas de Parisi, que se tornara superior da residência dos jesuítas de Nova Trento. Na verdade, ele era um dos jesuítas que desejava convidar uma congregação italiana para instalar-se lá, mas conforme dissemos, não era possível devido à pobreza do lugar. Para a cronista Dorotéia, com essa atitude, Parisi “permitiu às suas servas sustentarem dois longos anos de verdadeira purificação...”, embora o desculpe como “nas mãos de Deus, instrumento sangrento para as pobres jovens do casebre de Vígolo”.

Todavia, a voz contrária de Parisi não foi suficiente para barrar a ordem do chefe dos jesuítas, que fez mais: chamou o imigrante Giovanni Valle que possuía lotes de terra em Nova Trento junto com seu sogro, Francesco Sgrott, e lhe pediu que doasse um deles para as “enfermeiras” de Vígolo. Pedido aceito, Valle recebeu mais uma tarefa, a de gerenciar a obra e os recursos financeiros, atuando como procurador de Rocchi, primeiro responsável deste empreendimento.

Além das dificuldades financeiras para dar conta da construção, tiveram que lidar com um “violento furacão” de críticas de pessoas da Igreja – não se citam nomes nem categorias, mas o jesuíta Parisi devia fazer parte deles:

Quem dizia que chegariam de Genova as religiosas mandadas chamar; que um dos melhores palacetes de Nova Trento fora comprado para este fim, que nós não servíamos nem pouco nem nada, era o fim. Em summa a cada instante violento furacão rugia sobre as nossas cabeças já tontas por tantas coisas passadas, e agora sempre vexadas pelas variadas moléstias da Amabile. O pior de tudo isto era que tínhamos contra nós pessoas muito dedicadas ao serviço de Deus, e por conseguinte muito estimadas pelos bons (...).³⁴

Mas Valle, surdo a tudo, “assentou para nós o hospitalzinho de Nova Trento”, narra Matilde.

Não se dando por vencidas, escreve Matilde, essas pessoas “inventaram um estratagema” para impedir a entrada delas na nova habitação: diziam que elas “deveriam esperar uma nova visita do padre Montero para decidir a questão”. Enquanto a cronista

---

³³ M. MATILDE, *História da Congregação*, p.82.

³⁴ M. MATILDE, *op. cit.*, p.122.

Dorotéia diz que “desprezando todas as dificuldades, padre Rocchi e o procurador [Valle] determinaram que as enfermeiras se instalassem na nova casa”, a cronista Matilde inverte o protagonismo da cena e confirma mais um indício das referidas práticas de desvio: “Finalmente seguimos o conselho do nosso Director e do Snr. Valle, e **assentamos** de entrar na nova casa na noite do dia 11 de fevereiro para o dia 12, e esta **determinação** foi precedida por muitas supplicas que fizemos à Immaculada Conceição”, relata Matilde.

Enfim Amabile, Virginia e Teresa Maule partiram a pé para Nova Trento na madrugada do dia 12 de fevereiro de 1894 e chegaram à nova casa – como a primeira, também de madeira e em fase de acabamento. Deixaram no casebre de Vígolo suas companheiras, Magdalena Ogliari, Catharina Ropelato e Teresa Vailati, as quais ficaram cuidando da casa, da senhora doente (a “sexagenária”) e das meninas Helena Dallabrida e Rosa Ceccato, aquelas que seriam freiras no futuro e de alguma forma pareciam ser as preferidas de Amabile e Virginia. As outras meninas foram dispensadas e ficaram aguardando a data de retornar à companhia delas, mas teriam que ir para Nova Trento.

Figura 12: *Amabile, Virginia e Teresa a caminho de Nova Trento*
(Fonte: M. DOROTÉIA, *História da Congregação*, v.1, s.p.)

Examinados os conflitos e as resistências, é necessário dizer ainda uma palavra sobre as reações femininas que reverteram em frutos favoráveis ao desenvolvimento desta sociedade de mulheres, sobretudo, a mudança para Nova Trento que representou para elas um grande triunfo.

De saída podemos verificar que a iniciativa de mudança de local de atuação, de Vígolo para Nova Trento, provém da direção dos jesuítas. Entretanto, movendo-se no corpo a corpo com os acontecimentos, elas consideraram a ida para Nova Trento como uma oportunidade para continuar sua missão em nome de um ideal religioso. De início, não tinham previsão e nem mesmo planejaram sua vida, mas logo perceberam que o futuro poderia ser promissor.

Assim, trilharam o caminho do crescimento, pois não só não fecharam o casebre de Vígolo, mas que surpresa! passaram a administrar duas casas religiosas.

A casa de Nova Trento inicialmente recebeu o mesmo nome do casebre de Vígolo – “Hospitalzinho de São Virgílio” – e reproduziu o mesmo projeto: serviu, simultaneamente, de moradia, enfermaria e Casa de Meninas, relata Dorotéia. Esta coincidência prova que as primeiras irmãs - Amabile, Virginia e Teresa – tinham uma estratégia: operar conforme seu conhecimento e experiência. Sendo assim, multiplicariam suas atividades: idas e vindas de Nova Trento a Vígolo passaram a compor o itinerário delas, tal como formigas que fazem movimentos incessantes, em especial aos domingos, quando iam a Vígolo para ensinar o catecismo às crianças, reunir as Filhas de Maria, participar das procissões e de outras práticas devotas, quem sabe até visitar suas famílias e, sobretudo, animar suas companheiras que tinham permanecido no casebre.

4.2. Vida Religiosa oficial

Em 1895, alguns acontecimentos mudariam os rumos dessa associação de mulheres na direção do que elas queriam: ser reconhecidas como comunidade religiosa, isto é, obter aprovação da Igreja. Vejamos seus bastidores.

Em março do mesmo ano, seu diretor espiritual, o jesuíta Marcello Rocchi, foi transferido para Itu (SP). Ao que indicam as fontes, Rocchi era mais prático, vivia muito ocupado e, por esta razão, delegava serviços e deixava as irmãs mais livres para desempenhar suas tarefas e tomar as pequenas decisões do dia a dia. À primeira vista, a prática de Rocchi teria seu mérito e pareceria quase uma exceção à regra do tempo. Todavia, o que a sociedade e a Igreja esperavam de um homem sacerdote não era bem isso, mas uma ação de tutelar as mulheres religiosas. É o que fez o sucessor de Rocchi, Luigi Maria Rossi.³⁵

---

³⁵ A cronista Dorotéia descreve Rossi: italiano “de linhagem nobre, filho de Conde, no vigor de seus 41 anos de idade, inteligentíssimo e pregador de primeira! Sua aparência, seu porte e trato, atraíam a todos! Cheio de zelo na salvação das almas! Este foi o escolhido para aquela povoação de colonos!” (MADRE DOROTÉIA. *História da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição*: 1875-1894, v. 1. São Paulo: s.d., p. 41. Datilografado). Em escrito posterior, Dorotéia conta que quando Rossi foi designado para Nova Trento estudou os “modos de falar e os termos” do povo trentino e, “em pouco tempo, se exprimia com desembaraço no dialeto tirolês”. Sua pregação alcançava o entendimento do povo; investia nos sermões contra os vícios (bebedeira, blasfêmia etc.) e nisso “era impetuoso e tremendo”. Na direção espiritual queria ser obedecido (CONGREGAÇÃO DAS IRMÃZINHAS DA IMACULADA CONCEIÇÃO. *Esboço histórico*: 1895-1945. Nova Trento/São Paulo, 1945, p.61).

Figura 13: *Padre Rossi (1852-1921)*
(Fonte: M. DOROTÉIA, *História da Congregação*, v.1, p.43)

Depois que foi convencido sobre a relevância de tutelar a organização de uma nova congregação e foi oficialmente encarregado disso, passou a acompanhar as irmãs bem de perto e imprimiu-lhes uma pedagogia normativa. Por sua ação e tutela nessa fase de oficialização e organização da nova congregação, Rossi foi considerado o “padre fundador” pelas irmãs e pela sociedade cristã da época.

Apesar de sentir muito a perda do afeto e da assistência de Rocchi, Amabile e as companheiras acolheram mais esse fato e não desistiram de perseguir seu “sonho dourado”. Sendo assim, transcorrido o primeiro contato com o novo padre, quando o próprio Rocchi as

apresentou e Rossi as estranhou, “vendo-nos caladas e trajadas à moda das camponesas tyrolesas”, elas encorajaram-se e tomaram uma iniciativa: foram até Rossi e expuseram seu “firme propósito de ser religiosas”, mostraram as regras ou regulamento que tinham recebido de Rocchi no início de sua vida comum, em 1890, e solicitaram que as aceitasse como suas “penitentes”, ou seja, queriam sua direção espiritual. Talvez entendendo que elas desejassem tratamento especial, ele respondeu que fora a Nova Trento a fim de trabalhar para o bem espiritual das almas dos bons colonos. Quer dizer: elas estariam incluídas, mas não teriam nenhum privilégio, segundo conclui-se destes episódios narrados por nossas cronistas.

Com o tempo, Rossi mudou sua opinião a respeito delas, sobretudo, após ter encontrado a carta do superior da missão no Brasil, Giuseppe M. Montero, entre a documentação da casa jesuíta de Nova Trento, recomendando ao superior da residência, na época Parisi, auxiliar Giovanni Valle na obra do “hospitalzinho” de Nova Trento, bem como suas dirigentes. Rossi procurou Valle talvez para obter mais informações e este o esclareceu a respeito da trajetória delas. “Isto foi o primeiro raio de luz para o novo superior”, diz a cronista Dorotéia.

Dissolvida a suspeita, Rossi chamou Amabile para uma conversa antes de viajar para acompanhar a primeira visita pastoral do bispo da recém-criada Diocese de Curitiba, José de Camargo Barros,³⁶ também seu amigo desde o Colégio de Itu (Rossi estava lá antes de ser designado para Nova Trento). Recomendou que elas escrevessem um “memorial a São José”, ou seja, uma oração pedindo sua intercessão para que o bispo aprovasse sua comunidade,

---

³⁶ Dom José de Camargo Barros (1858-1906) nasceu em Indaiatuba - SP, estudou em escolas públicas e com os jesuítas de Itu (SP); foi admitido pelo bispo de São Paulo, Lino Deodato, em 1877; ordenado padre em 1883. Atuou como professor do seminário e pároco de Santa Ifigênia (SP), criou vários boletins e semanários católicos. Nomeado bispo em 1893, assumiu em seguida a Diocese de Curitiba onde ficou até 1903 e depois voltou para São Paulo. Faleceu em 1906, vítima de um naufrágio do navio Sírío, no litoral da Espanha. Cf. SOUZA, Ney de (org.). *Catolicismo em São Paulo: 450 anos de presença da Igreja Católica em São Paulo*. São Paulo: Paulinas, 2004, p.410-413. Barros foi formado na linha instituída por d. Antônio Joaquim de Melo (1791-1861), primeiro reformador do bispado de São Paulo (1851-1861); “era o bispo da lei, da ordem e da disciplina. A reforma por ele iniciada e conduzida com todo o rigor tem como ponto de referência os decretos de Trento. (...) o Seminário Episcopal de São Paulo transformou-se num dos mais importantes focos irradiadores do movimento reformista do século XIX, pelo fato de terem saído de lá vários bispos reformadores que imitavam fielmente os procedimentos de D. Antonio Joaquim: fundação de seminários episcopais dirigidos por padres estrangeiros e ultramontanos, prolongadas visitas pastorais e promoção da vinda de freiras para a educação da juventude feminina” (WERNET, Augustin. *A Igreja Paulista no século XIX: a reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861)*. São Paulo: Ática, 1987, p.166). Wernet tem razão: na Diocese de Curitiba Barros fez tudo isso. Cf. CONGREGAÇÃO, *Esboço histórico*, p.42-44. Como não poderia deixar de ser, ele também criticou as práticas religiosas da população que vivia nas serras catarinenses e que tinha como líder o monge João Maria, figura emblemática do conhecido Movimento do Contestado. Após uma visita pastoral a essa paróquia, em 1898, avaliou o povo como ‘ignorante’ e ‘indiferente em matéria de religião’; portanto, era preciso reformar esse catolicismo rústico. Era esta uma das expressões que revelava a concepção dos agentes da hierarquia católica em relação ao Contestado, analisada em profundidade por: BOEING, Antonio. *“Em nome da ordem”*: o papel dos agentes da religião católica institucionalizada durante o movimento e guerra do Contestado entre 1912-1916. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). São Bernardo do Campo: Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, 2004, p.131-135.

conta a cronista Matilde. Mais interessante do que o teor desse memorial, escrito exatamente no dia do santo, 19 de março de 1895, é um detalhe que não escapa aos nossos olhos: elas assinam o memorial como verdadeiras freiras – além do nome de batismo está indicado o nome religioso das três primeiras jovens que mais tarde fariam seus votos religiosos: Amabile, Virginia e Teresa. A seguir, nomes de três noviças, uma delas com nome religioso; por último, mais seis noviças. Ao que parece, esta sociedade de mulheres já se considerava uma legítima comunidade religiosa, mesmo sem estar oficializada, pois assim viviam seu cotidiano.

Não era isto o que pensaria o bispo, a quem Rossi comunicou o desejo “de algumas jovens de Nova Trento de alcançar aprovação para sua comunidade religiosa”. Mas, segundo a cronista Dorotéia, o bispo mostrou-se “contrariadíssimo com isto”. Ele teria dito: ‘Estas novas Congregações, muitas vezes, são parto de phantasias exaltadas!’ Analisando essa atitude de d. José de Camargo Barros, Azzi coloca que o bispo vinha prevenido contra novas instituições religiosas por orientação do episcopado à época.

Era a posição característica do centralismo, de inspiração romana, que marcou a Igreja do Brasil a partir de meados do século passado [XIX]. Tendo-se reforçado nessa época o conceito do bispo como chefe hierárquico, dinamizou-se sob sua autoridade a organização eclesiástica, mas diminuiu a sensibilidade para com as manifestações carismáticas [dons, talentos e inspirações] na vida do povo cristão.

Daí a tendência de reforçar apenas as instituições religiosas já existentes anteriormente, sob a chancela da Santa Sé. Era, pois, preferível importar o que já dera resultados na Europa, do que permitir no Brasil novas experiências, consideradas *a priori* imperfeitas e fadadas provavelmente ao fracasso. Imbuídos do conceito de extrema fidelidade à Igreja Romana, o episcopado tinha em pouca consideração os valores religiosos que pudessem eventualmente germinar em solo brasileiro.³⁷

Mas o jesuíta Rossi não desistiu da intenção de apresentar as irmãs ao bispo. Por este motivo, em agosto de 1895 quando finalmente d. José chegou a Nova Trento para realizar ai sua visita pastoral, Rossi orientou-as a recorrerem ao professor Vigilio Fantini para ajudá-las a escrever uma carta – em língua portuguesa, a qual elas não sabiam – solicitando a sanção de seu pequeno instituto. Mandaram-lhe a carta. O bispo recebeu-as na sacristia. A cronista Dorotéia perscruta a impressão do bispo: “Vendo aquellas pobres creaturas prostradas aos seus pés, o que teria pensando? Que impressão lhe teria causado o pedido de Amabile?!” Ele escutou-as, porém, nada respondeu, simplesmente marcou uma visita à casa delas no dia seguinte.

Elas saíram dispostas a preparar a casa para acolher o bispo, demonstrando uma *inteligência leve e viva, que se revela sem se dar a ver*, como diz Luce Giard:

---

³⁷ AZZI, Riolando. As Irmãzinhas da Imaculada Conceição. *Convergência*, Rio de Janeiro, v.11, n.113, jun./1978, p.307.

Embora não tivessem nenhuma certeza de receber a Aprovação Ecclesiastica, todavia tinham grande esperança de alcançá-la. Arranjaram o melhor possível a pobre casa, pediram emprestado dos vizinhos a louça e o necessário para oferecer ao Sr. Bispo um modesto lanche. Sua Excia. Rma. acompanhado do Rdo. Padre Alberto José Gonçalves, seu secretário, e da Autoridade da Villa, chegou ao humilde hospitalzinho. Sua Excia. tencionava, nessa visita, não dar a Aprovação e aconselhá-las que melhor seria regressarem para o seio de suas famílias. Mas quando entrou na pobre casa de madeira, vendo as enfermeiras tão simples e piedosas, sentiu-se completamente mudado... persuadiu-se de que a obra era de Deus e determinou dar-lhes a aprovação. O Snr. Bispo mostrou-se affável, commovido, condescendente e as deixou animadas com a sua santa benção.³⁸

Sem dúvida, a aproximação com o bispo, a boa recepção e a transparência de vida e projeto devem ter contribuído para reverter a intenção dele, como diz a cronista. Lida no avesso, a decisão de d. José de Camargo Barros pode ter a ver também com o fato de que esta seria a primeira congregação nascida na recém-criada Diocese de Curitiba, isto é, **primeiro produto** ou realização de seu bispado, o que certamente lhe garantiria visibilidade no episcopado brasileiro e na Igreja de Roma, que contavam com o aumento da mão de obra religiosa e feminina para implantação do catolicismo reformado. Tanto é que num relatório enviado à Santa Sé, em junho de 1899, Barros reservou o capítulo IV para falar das congregações religiosas residentes em sua diocese: 62 religiosas entre Irmãs de São José, Irmãs da Divina Providência e Irmãs dos Santos Anjos, vindas da Europa, e ‘uma incipiente Congregação diocesana de Irmãs sob a direção dos Sacerdotes da Companhia de Jesus, compreendendo já 20 irmãs, as quais se dedicam não só ao catecismo às meninas, mas também aos doentes’.³⁹ Na realidade, cada uma dessas congregações femininas devia atuar na linha de aumentar a prática sacramental entre os fieis, convertendo doentes, meninas, moças etc. para o catolicismo. Desde aí se percebe o papel secundário das mulheres, pois estas convertiam, assistiam, orientavam, mas competia ao padre exercer a principal função, pois era ele quem presidia os ritos e manipulava os objetos do culto sagrado, confessava e absolvía, orientava e conduzia a vida moral de seus fieis e das próprias freiras.

Se isso não bastasse para evidenciar o *não lugar* da freira na Igreja – lugar da outra, ou seja, daquela que não exerce o poder – seguindo uma prática comum o bispo delegou ao jesuíta Rossi todas as faculdades canônicas necessárias para a “preparação, escolha do hábito e recepção dos votos”⁴⁰ das associadas da nova congregação, relata Dorotéia. Mesmo

---

³⁸ MADRE DOROTÉIA. *História da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição: 1865-1921*. São Paulo: s.d., p.160-161. Manuscrito.

³⁹ CONGREGAÇÃO, *Madre Paulina*, p.137-138.

⁴⁰ O voto é uma promessa feita de forma solene, é semelhante a um juramento visando assumir e cumprir os compromissos sacros. Na religião católica, os votos de pobreza, castidade e obediência são constitutivos de todas as formas de vida religiosa estruturada em congregações, ordens e mosteiros. Têm um caráter público de compromisso com a Igreja e cada um deles denota um sentido teológico e um significado social que varia conforme o período histórico no qual é professado. Em resumo, no período em foco, o *voto de pobreza* requeria parcimônia e austeridade de vida; renúncia a qualquer patrimônio pessoal e entrega de qualquer aquisição à

acatando as estratégias advindas de um lugar de poder masculino, esta sociedade de mulheres entendeu que as circunstâncias eram-lhes favoráveis. Senão como explicar essa vitória:

Éramos nem meia dúzia de jovens muito fracas e frequentemente doentes, e com apparencia no nosso exterior mais de esqueletos tirados do tumulo do que de pessoas vivas. Tínhamos connosco algumas crianças, e uma pobre velha da qual ninguém queria tomar conta (...). Tudo faltava, poucas encomendas de trabalhos para ganhar a vida; não tínhamos um vintém para comprar um pãozinho; ninguém avizinjava-se para consolar-nos. Nós, por acanhamento, não pedíamos nada de esmola.⁴¹

Todavia, a partir dos ritos de consagração, realizados em dezembro de 1895,⁴² elas deveriam submeter-se à hierarquia da Igreja e frear ainda mais sua habitual autodeterminação, pois o padre precisaria ser consultado para tudo.⁴³ Por outro lado, elas estariam instituídas oficialmente no campo religioso e seriam reconhecidas publicamente como portadoras e gestoras dos *bens de salvação*⁴⁴ – bens simbólicos significando que elas poderiam salvar por meio de suas obras – que as diferenciariam dos leigos, apesar de colocá-las sob o comando dos padres e bispos.

Assim elas enveredariam por caminhos até então desconhecidos, mas inerentes a uma vida religiosa oficial, percorrendo os processos de institucionalização de seus trabalhos. Em outros termos, além de hábito, título (irmã), nome religioso e nome institucional – Filhas da Imaculada Conceição – escolhidos por elas mesmas, seria necessário oficializar este grupo de mulheres e elaborar um novo regulamento, pois aquele que elas tinham em mãos, deixado pelo jesuíta Marcello Rocchi, fora considerado insuficiente pelo bispo, que determinou a adoção de uma regra já codificada de alguma instituição. Por este motivo, Rossi logo escreveu uma carta à sua prima e fundadora das *Ancelle del Sacro Cuore di Gesù*, de Lugo (Itália), madre Margherita, a fim de solicitar uma cópia das Constituições de sua congregação. Em janeiro de 1896, ela respondeu dizendo que iria providenciar o documento. Talvez querendo analisar mais de um modelo ou não satisfeito com o das Irmãs do Sagrado Coração de Jesus, em 1897, Rossi escreveu à sua irmã consanguínea e abadessa do mosteiro *Corpus Domini* de

---

superiora da casa. O *voto de castidade* exigia cumprimento do celibato e abstenção de todo ato interno ou externo contra a castidade, inclusive, renúncia à demonstração de afeto e amizade. O *voto de obediência* pautava-se pela obediência incondicional às superiores e cumprimento de tudo o que era prescrito pela instituição. Cf. LIBÂNIO, João Batista. *As grandes rupturas sócio-culturais e eclesiais: sua incidência sobre a Vida Religiosa*. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes/CRB, 1980. (Coleção Vida Religiosa: temas atuais, 10).

⁴¹ M. MATILDE, *História da Congregação*, p.157-158.

⁴² Amabile Lucia Visintainer passou a ser irmã Paulina do Coração Agonizante de Jesus; Virginia Rosa Nicolodi, irmã Matilde da Imaculada Conceição; Teresa Maule, irmã Inês de São José. Para distinguir personagem e cronista que são a mesma pessoa, chamamos a cronista de Matilde e a personagem de irmã ou madre Matilde.

⁴³ Em uma carta à irmã Paulina, escrita em 19/11/1901, Rossi comanda até o destino dos cabelos das noviças que eram cortados antes da vestição do hábito e do véu, pois a família Gottardi queria os cabelos da noviça Tamanini, mas o jesuíta mandou queimá-los. Cf. MADRE DOROTÉIA. *História da Congregação das Irmãs da Imaculada Conceição: 1895-1903*, v. 2. São Paulo: s.d., p.96. Datilografado.

⁴⁴ BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

Forlì (Itália), Maria Angélica, solicitando uma cópia dos *usos e penitências* do mosteiro e foi atendido em novembro de 1898 – estas cartas estão transcritas na biografia de Paulina.

Com as encomendas em mãos, o jesuíta pôs-se a estudar e ficou “surpreso”, pois percebeu que as regras do mosteiro foram extraídas das regras da Companhia de Jesus, ou seja, compiladas pelo jesuíta Andrea Michelini no século XVIII. Rossi tirou a parte referente à vida de clausura das monjas, examinou as regras Ancelle, retomou as regras deixadas por Rocchi e adaptou a todas para compor as regras das Filhas da Imaculada, segundo a linha das congregações de vida ativa e voltadas para o apostolado.⁴⁵ Pronto o texto, entregou-o às irmãs para que o praticassem em caráter experimental e verificassem se a observância das regras estava ao seu alcance.⁴⁶ Em 1905, as regras redigidas por Rossi seriam aprovadas provisoriamente pelo novo bispo de Curitiba, d. Duarte Leopoldo e Silva, mas com a ressalva: ‘Que se confeccionem, com a possível urgência, as Constituições definitivas da Congregação que serão submetidas ao Nosso exame e aprovação’.

Neste meio tempo, entre a aprovação do instituto, em 1895, e a confecção das regras de Rossi, entre 1898 a 1899, irmã Paulina, que fora confirmada no ofício de superiora de suas irmãs – era líder do grupo desde a criação do casebre/hospital em 1890 – conduzia os trabalhos a seu jeito e isto ficou na memória, na saudade e na resistência das irmãs quando tiveram que rever e mudar esse estilo de vida. Eis uma boa descrição da vida delas nessa fase, feita por irmã Maria Feller, autora de uma obra que apresenta a biografia de irmã Vicência, segunda superior-geral da congregação da Imaculada, outra fonte impressa de nosso estudo. Feller conta que, naqueles primeiros tempos,

Como nenhuma das novas Irmãs tinha ideia do que é uma Comunidade Religiosa, a qual reparte as várias ocupações do dia, em sucessão harmoniosa e sabiamente preestabelecida, iam vivendo na mesma simplicidade dos primeiros tempos, a saber: trabalhando, rezando e servindo a Deus, com coração disponível ao serviço dos irmãos.

Irmãs, Noviças, Postulantes, Educandas... viviam em perfeita camaradagem. Havia alguma separação, apenas nos lugares onde as várias classes se reuniam: o dormitório, o refeitório, a capelinha...

Relógio que marcasse o fim de um ato regular e o início de outro, não havia na casa. Era dia, quando se dispensava o candeeiro e noite, quando não havia mais luz nem do sol, nem da lua.

Levantavam quando a Madre Paulina ia chamá-las. Acabada a oração da manhã, entregavam-se ao trabalho, até que as badaladas do campanário da igreja desse o sinal da primeira missa diária [ela refere-se à missa da Igreja Sagrado Coração de Jesus, de Nova Trento, celebrada

---

⁴⁵ Em carta a madre Paulina, escrita em maio de 1908, quando autoriza a fundação de uma comunidade religiosa para trabalhar com “filhos de tuberculosos” em São Paulo, Rossi diria: “Vós sabeis quanto eu desejo que as Congregações chamadas de Caridade, obra dos últimos tempos e dos nossos dias, de cujo número é a vossa, estenda-se em todas as espécies de apostolado...” (MADRE DOROTÉIA. *História da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição*: 1904-1908, v. 3 São Paulo: s.d., p.303. Datilografado.)

⁴⁶ Quem analisa a figura de Rossi nessa perspectiva é irmã Eymard, que escreveu sua biografia. Seu estudo é uma de nossas fontes para verificar a trajetória e o pensamento de Rossi a respeito da congregação da Imaculada. Cf. Irmã EYMARD (Maria de Oliveira). *Padre Luiz Maria Rossi*: orientador e missionário incansável. São Paulo: Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição, 1995, p.103-104.

diariamente pelos jesuítas]. Lá iam, então, as Irmãs para a meditação, a comunhão e outras práticas matutinas.

Quando as cozinheiras avisavam que a parca refeição estava pronta, umas chamavam as outras e todas se juntavam no refeitório.

Após um recreio mais ou menos longo, conforme a urgência do trabalho, voltavam aos seus afazeres e continuavam, ora em silêncio, ora cantando, até o sol posto e, se a lua brilhava no firmamento, pela noite adentro!

Vinha depois, a hora da ‘sopa de ervas’,... da oração da noite e, finalmente, a hora de ‘caírem na cama’ até que a mão ‘impiedosa’ da Madre Fundadora não as fosse sacudir com energia.⁴⁷

Mas esse estilo de vida, mais livre e talvez mais “feliz” como diz Feller, duraria pouco tempo.

“O retiro da reforma”

Em outubro de 1900, procurando seguir a tendência geral das congregações do período, Rossi promoveu o que Feller identificou como “o retiro da reforma”. Na realidade, Rossi queria instituir algumas mudanças na Congregação das Filhas da Imaculada Conceição para alinhá-la ao modelo vigente de comunidade religiosa, caracterizado pela separação entre categorias, estabelecimento de um horário comum, penitências comunitárias etc. Na realidade, desde a aprovação da congregação, em 1885, Rossi fora encarregado por d. José Camargo Barros, e confirmado pelos bispos que o sucederam, de acompanhar todos os passos da nova congregação e isso implicava o estabelecimento de normas e regras para a “vida comum” das irmãs, de modo que elas se ajustassem aos padrões de vida religiosa da época.

O “retiro da reforma” foi realizado no antigo casebre de Vígolo, que fora ampliado. Estranhamente, nem irmã Paulina e nem irmã Matilde, sua primeira e importante companheira, participaram do “retiro da reforma”, pois ficaram em Nova Trento cuidando das noviças e das meninas de um “externato” que fora criado e do qual falaremos mais adiante. Outro aspecto que chama atenção é o procedimento de Rossi que, consciente ou não, dimensionou suas estratégias para um nível simbólico, algo que se tornaria uma prática comum nessa congregação e quem sabe em outras do mesmo período: grandes decisões seriam precedidas de um evento religioso, no caso um **retiro** espiritual – oito dias de Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola⁴⁸ – espaço de encontro com o sagrado,

---

⁴⁷ FELLER, Irmã Maria (IIC). *Madre Vicência Teodora da Imaculada Conceição*. Formadora e superiora geral. “Um serviço total à pessoa humana”. São Paulo: Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição, 1996, p.66-67.

⁴⁸ Os exercícios espirituais remontam às formas místicas ou ascéticas muito antigas cuja prática era uma *maneira de ordenar o tempo aqui de baixo para a conquista da salvação* (FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1984, p.146). No seu tempo, Inácio de Loyola (1491-1556) criou um método de oração e de retiro espiritual cuja ênfase era a *reforma pessoal*, em sintonia com o Concílio de Trento (1545-1563) que consolidou a *Reforma Católica implantada no século XVI* com um catolicismo que, além de apreço a relevância dos sacramentos e da autoridade eclesial, insistia numa *reforma moral* que levasse

momento em que o ser humano tenta apreender a vontade do divino a respeito de si, de sua vida e de tudo o que o cerca, como interpreta um estudioso das religiões.⁴⁹ Portanto, um momento favorável à implantação de **mudanças** que poderiam ser **legitimadas** como uma expressão da vontade divina a respeito das Filhas da Imaculada. Sendo assim, após a pregação dos Exercícios Espirituais, Rossi anunciou as alterações a 12 irmãs reunidas em Vígolo – ao todo, eram 14 irmãs, mas já dissemos que Paulina e Matilde não estavam lá.

Nas fontes consultadas não há nenhuma referência à divisão ou controvérsias entre as irmãs nessa época, mas também não havia unanimidade de pensamento em relação aos processos de institucionalização, conforme veremos. Entre as irmãs, uma era partidária de Rossi, ainda que discretamente: irmã Vicência Teodora da Imaculada Conceição (1880-1931), sua orientanda espiritual desde a juventude, inclusive, aconselhada por ele a buscar a carreira religiosa. Nesse sentido, pode-se dizer que Vicência era uma daquelas que aprovavam as deliberações de Rossi, portanto, era sua aliada até porque ocupava o cargo de assistente do noviciado e trabalhava na formação de postulantes, o que certamente facilitava a veiculação das prescrições rossianas. Para ter-se uma ideia de como isso operava, vejamos o que a biógrafa de Vicência – irmã Maria Feller – conta a respeito da participação desta nesses processos, entendida por Feller como uma “intuição”.

Quando Sabina Bottamedi [nome civil de Vicência] entrou a fazer parte da Comunidade Religiosa de Nova Trento, teve logo a impressão de que alguma coisa lhe faltava. Não era possível que, ao seu *espírito, instintivamente ordeiro*, não aparecesse esta falha. Porém, em sua humildade respeitosa, nem por sombra, lhe assomou a ideia de oposição aos costumes ali encontrados. Sentia-se bem na Casa de Deus. Todas ali eram boas pessoas, tão fraternas que se integrou logo, perfeitamente, ao sistema de vida que encontrou. (...) [Mais tarde, talvez em 1900, mas antes do “retiro da reforma”] Na sua habitual franqueza e simplicidade, abre seu coração e expõe suas ideias ao Pe. Rossi. Este a compreendeu perfeitamente: eram seus próprios desejos que ouvia, formulados nos desejos de Irmã Vicência. (...) Era necessário portanto, imprimir-lhe [à congregação] um cunho de completa regularidade (...) Na verdade, o Pe. Rossi já tinha seus planos esboçados. Rezava e refletia sobre o modo de realizá-los mais suave e eficazmente para conseguir a desejada reforma. O desabafo de Irmã Vicência acelerou o processo. (grifo nosso)⁵⁰

---

a pessoa a uma transformação pessoal (catolicismo individual). Nesse sentido, os exercícios espirituais de Loyola constituíam um dos métodos mais adequados de *reforma pessoal* e, por este motivo, *foi um dos mais difundidos* (AZZI, Riolando. Elementos para a história do catolicismo popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Rio de Janeiro, v.36, n.141, mar. 1976, p.106).

⁴⁹ Mircea Eliade, estudioso das religiões e dos fenômenos de *hierofania* (manifestação do sagrado) diz que o *homo religiosus* (ser humano religioso) tem um determinado comportamento quando vive essa experiência de encontro com o sagrado: “Qualquer que seja o contexto histórico no qual esteja imerso, o *homo religiosus* acredita sempre que exista uma realidade absoluta, o *sagrado*, que transcende este mundo, mas que se manifesta nele e, por isso mesmo, santifica-o e o faz real” (ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p.70).

⁵⁰ FELLER, *Madre Vicência*, p.67-68.

Como diz irmã Feller, Rossi “já tinha seus planos esboçados”. E como sugere Certeau,⁵¹ podemos inferir que a **racionalidade estratégica** desse jesuíta permitia-lhe fazer um cálculo ou uma manipulação das relações de forças, tornando possível a organização da congregação a partir de seu lugar de querer e poder.

Nesse sentido, a primeira decisão de Rossi foi **separar** as várias **categorias** que viviam na mesma casa: postulantes ficariam em Vígolo com algumas irmãs; noviças ficariam em Nova Trento, sob os cuidados de uma irmã chamada “mestra” e de sua assistente, separadas das demais irmãs que formariam outra comunidade religiosa (na época, a casa de Nova Trento estava ampliada e podia acomodar esse pessoal). Outra decisão foi a de encerrar o contrato de aluguel de um casarão que fora alugado em 1896, em Nova Trento, para abrigar um “externato”, sendo que meninas e órfãs iriam para Vígolo. A justificativa para esta última decisão fora a de que não havia irmãs suficientes para dar conta de todas as atividades – além dos trabalhos da casa de Vígolo, havia, em Nova Trento, “externato”, noviciado⁵² que fora criado em 1896 devido ao aumento do número de candidatas, e uma fábrica de seda, anexa à casa das irmãs, criada também no mesmo ano.⁵³

O quesito de separação e o redimensionamento das casas também forjaram o processo de hierarquização da congregação: foram nomeadas duas superiores, uma para a casa de Vígolo e outra para a casa de Nova Trento, fora a líder principal, irmã Paulina, responsável geral de todas as casas. Enquanto cada superiora ficaria responsável pela direção dos trabalhos e acompanhamento das irmãs de sua casa, irmã Paulina residiria em Vígolo e conciliaria suas atividades de líder geral com atendimento de doentes, meninas órfãs, postulantes, trabalhos domésticos e do campo – na época elas não tinham elegido oficialmente uma superiora-geral, mas Paulina desempenhava na prática essa função.

---

⁵¹ CERTEAU, *A invenção do cotidiano*, v.1, p.93-94.

⁵² O noviciado foi criado, principalmente, para atender as Filhas de Maria que batiam à porta da congregação da Imaculada, certamente recrutadas por irmã Paulina que fora nomeada pelos jesuítas diretora da associação desde 1895. Cf. Congregação, *Madre Paulina*, p.112-113. Nesse ano (1896), as irmãs resolveram mudar o título da casa de Nova Trento: em vez de “Hospitalzinho de São Virgílio” passou a ser chamada de “Noviciado da Purificação de Maria Santíssima”. Cf. CONGREGAÇÃO, *Esboço histórico*, p.33.

⁵³ A fábrica de seda ou “filanda”, conforme a chamavam, foi criada em 1896 por iniciativa de irmã Paulina que desde criança conhecia bem essa atividade. A intenção era buscar autossustento e oferecer trabalho às jovens e às famílias do lugar. Depois de um estágio nas fábricas de Brusque, Paulina ampliou a casa de Nova Trento, adquiriu três teares e a fábrica começou a funcionar. Em pouco tempo, irmãs e noviças “tornam-se hábeis na fabricação de tecidos para paramentos litúrgicos” e mandam “amostras de seus trabalhos às exposições nacionais e internacionais”, sendo condecoradas com diplomas e medalhas, relata a “escrevente” da biografia oficial da madre. A fábrica prosperou e foi uma das fontes de renda por mais de dez anos, inclusive, em 1914, recebeu um pequeno financiamento do governo para aquisição de máquinas mais sofisticadas para o processamento da seda vindas da Europa. Contudo, mais adiante, encerrou suas atividades devido a uma doença dos bichos-da-seda. Cf. CONGREGAÇÃO, *Madre Paulina*, p.113-114.

A reforma estabeleceu também “um **horário** para as práticas de piedade e para as ocupações e, segundo a ascética do tempo, foram prescritas também **penitências** comunitárias,⁵⁴ relata irmã Célia B. Cadorin. Nesse momento ou posteriormente, instituiu-se o uso do cilício e do chicote,⁵⁵ práticas comuns na época.⁵⁶

É preciso salientar que a reforma de Rossi tinha por base o **regulamento**, também elaborado por ele, que reunia dispositivos de disciplina do tipo monástico e ascético, portanto medieval, que servira de espelho para as congregações religiosas e outros setores organizar seus métodos disciplinares, conforme indica-nos Foucault.⁵⁷ Vejamos então alguns **princípios**, os quais estão refletidos no regulamento de Rossi, mas que nem todas as irmãs conseguiriam cumprir: o *princípio de clausura* enfatizava a reserva que devia ser dada ao quarto das irmãs, espaço de solidão necessária ao corpo e à alma e que não podia ser frequentado por mais ninguém. A ênfase ao *silêncio* estava na mesma linha: uma freira devia estar sempre recolhida e com o pensamento elevado a Deus.

---

⁵⁴ Em termos práticos, duas vezes por semana deveriam fazer pequenas penitências que chamavam de “obséquios”, tanto individuais como comunitárias. Esta última consistia em declarar a culpa (faltas cometidas, pequenas falhas desde o quebrar uma xícara, chamar a mestra de mãe etc.) em voz alta, de joelhos e à vista de todas. Geralmente eram feitas no refeitório antes do almoço. Para as novenas em preparação às festas de santos patronos da congregação, obséquios especiais eram planejados como o de: “darei a culpa no refeitório cada dia da novena” (Cf. M. DOROTÉIA, *História da Congregação*, v.2, p.82).

⁵⁵ Cilício ou “cadeiazinha de ferro”, chicote ou “disciplina”, como diziam as irmãs antigas da Congregação das Filhas da Imaculada Conceição, eram dois instrumentos disciplinares na linha de mortificar o corpo a fim de conter os desejos carnisais ou sexuais. O cilício era uma cinta feita de segmentos de arame trançados ou pequenas tachas onde as pontas do arame ou da tacha ficavam em contato com a coxa. O chicote era aplicado nos braços com fins de autoflagelação. Esses instrumentos eram utilizados duas vezes por semana: o cilício terças e sextas-feiras durante mais ou menos uma hora e antes da missa; o chicote às quartas e sábados durante a oração da Salve Rainha que devia ser feita de joelhos, conforme informou nossa entrevistada, irmã Sant’Ana. As crônicas de Dorotéia registram uma “grinalda espiritual” das noviças, espécie de estatística de atos espirituais realizados para comemorar o sétimo aniversário de fundação da congregação (12 de julho de 1897) entre os quais estão 113 usos da “cadeiazinha de ferro”. Em outra passagem, Dorotéia apresenta os obséquios em preparação à festa de santos patronos (José e Inácio de Loyola) no ano de 1901: colocar o cilício três vezes durante a novena (*Ibid.*, p.31; 82). Esses instrumentos disciplinares foram abolidos por elas a partir do Vaticano II, na década de 1960. Ainda hoje há instituições que utilizam esses tipos de instrumentos disciplinares; os celibatários da Opus Dei, por exemplo, batem chicote nas próprias nádegas e usam cilício (Cf. LAUAND *et al.*, *Opus Dei*; FERNANDES, *Opus Dei*).

⁵⁶ Notável que o cilício não era utilizado apenas por freiras, mas também pelas demais mulheres católicas. A pesquisa sobre os bastidores da vida privada mencionada alhures, ao abordar o tema da piedade que regia as práticas religiosas até mais ou menos meados do século XIX, apontou: “Numerosas mulheres, e mesmo moças, filiadas ou não às ordens terceiras, usam, a exemplo de eclesiásticas célebres, um cilício ou até terríveis cintos metálicos” (CORBIN, *Bastidores*, p.478). A prática ancorava-se numa piedade que exaltava a dor, a cruz, o sofrimento de Cristo etc., já observada na trajetória de Amabile e Virginia.

⁵⁷ Quando M. Foucault estuda a constituição de uma política de coerções que transformaram-se em fórmulas gerais de dominação no decorrer dos séculos XVII e XVIII – manipulação calculada dos elementos do corpo humano, de seus gestos e comportamentos que visa à formação de uma relação que *o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente* – diz que essa invenção não é uma descoberta súbita, mas decorre de uma multiplicidade de processos de origens e lugares diferentes que são recordados, repetidos ou imitados, pois os processos disciplinares existiam há muito tempo nos conventos, exércitos e oficinas. É aí que insere-se a disciplina que impõe-se às Filhas da Imaculada Conceição. Cf. FOUCAULT, *Vigiar e punir*, p.125-152.

Outro princípio era o de *localização*, que exigia o estabelecimento de lugar e posição fixa para cada irmã, aproximação e separação entre categorias. Por este princípio, uma irmã devia estar visível aos olhos de sua comunidade, especialmente da superiora, e ocupada com seus deveres e com o regulamento comum. Inadmissível era seu eventual desaparecimento ou sua circulação difusa e ágil pela casa e fora dela, entrada e saída dos quartos fora do horário do repouso noturno.

Igualmente relevante o controle da atividade por meio de um *horário* que estabelecia cesuras (a principal era trabalhar e rezar), obrigava a ocupações determinadas, regulamentava os ciclos de repetição, prescrevia até normas de higiene pessoal, pois havia um dia marcado e uma hora precisa para tomar banho, trocar de roupa, arrumar-se. Enfim, o horário materializado por um relógio, sino ou outro instrumento⁵⁸ regulava o *corpo disciplinado*. Dessa forma, podemos dizer com Foucault que este corpo devia ser utilizado até a exaustão e ser guiado por um princípio *essencialmente negativo, princípio da não-ociosidade*; portanto, era proibido perder um tempo que seria contado por Deus; assim, *o horário devia conjurar o perigo de desperdiçar tempo*, explica o autor.

Em suma, Rossi esforçou-se para ajustar a congregação da Imaculada aos moldes das demais em curso, talvez influenciado pela formação jesuítica, de linha ultramontana e romanizada, que pregava o alinhamento da Companhia com as diretrizes pontifícias, a obediência aos superiores, a fidelidade aos compromissos religiosos – leia-se: cumprimento de regras e disciplinas. Todavia, apesar de todo o investimento de Rossi, empreendido a partir do “retiro da reforma”, irmã Feller nos dá uma ideia das reações das irmãs:

A ninguém causará estranheza se dissermos que essas inovações não foram logo, aplaudidas por todas as Irmãs. Acostumadas por anos, à ‘santa simplicidade’ como aliás, erradamente diziam, estranhavam algumas, o tanto ‘bater de ferros’ (‘sino’), a cada momento. E, esboçando um ‘sorriso meio amarelo’, iam dizendo que aquilo eram os frutos do ‘Retiro da Reforma’.⁵⁹

Por esta razão, passados dois anos de reforma rossiana, foram necessários alguns ajustes para reafirmar as regras, ou seja, houve necessidade de enviar uma “carta-circular”, assim intitulada nos documentos, manuscrita por Paulina, mas elaborada por Rossi – a provável contribuição de Paulina e de irmã Matilde foi talvez a de relatar os supostos abusos, que são enumerados no final da carta e apontados como “defeitos” que devem ser corrigidos. Na verdade, a intenção era lembrar as irmãs de alguns aspectos do regulamento que estavam

---

⁵⁸ Feller conta que irmã Vicência, quando era mestra de noviças em Nova Trento (1901), resolveu o problema da falta de sino: “Em vez do sino, visto não haver nenhum, foi pendurado, em lugar central da casa, um pedaço de ferro que, batido com um outro, dava os sinais para as horas comunitárias das Noviças”. A invenção serviria de modelo para as outras casas (FELLER, *Madre Vicência*, p.70).

⁵⁹ FELLER, *op. cit.*, p.70.

sendo negligenciados. Vejamos, então, o teor dessa que foi a primeira “carta-circular” da congregação da Imaculada, enviada em novembro de 1902.

A carta começa fazendo uma retrospectiva dos tempos primordiais; puxa à memória o heroísmo de Amabile (irmã Paulina) e Virginia (irmã Matilde), “ancorado em Jesus e Maria”. Em seguida, traz preceitos reveladores da concepção teológica da época e que seriam trabalhados por Rossi e algumas irmãs desde essa fase até as primeiras décadas do século XX, certamente na tentativa de incuti-los na mentalidade e prática das irmãs (as próprias crônicas de Matilde e Dorotéia contêm memórias com essa finalidade). Estes preceitos são direcionados às **várias** categorias de congregadas, respeitando uma ordem hierárquica que povoava a cabeça de Rossi e era lançada gota a gota na recém-criada congregação, exigindo a vivência de virtudes condizentes com o lugar que se ocupava dentro da instituição.

[Às superiores] (...) sinto nascer do coração sentimentos cheios de gratidão, primeiramente por vós, *superiores*, que *comigo dividís o peso do governo* de nossa santa Congregação; sim, o espírito de *obediência* do qual estais repletas cooperou muitíssimo ao seu progresso [da Congregação], porque agradou sumamente a Jesus os vossos cuidados e a vossa caridade.
[Às irmãs] Agradeço a vós todas diletíssimas irmãs, que nos vários ofícios a vós confiados, não deixastes nunca de imitar Jesus de Nazaré, humildemente submisso, embora Filho do Altíssimo, as duas criaturas. (...) Ide avante e sempre avante na obediência e na humildade (...). Ora, quem não sabe que a vida do Coração de Jesus, que é aquela que deseja de nós suas esposas, é uma vida toda de *obediência*, de *humilhação*, de *aniquilamento*, de *sofrimento*?
[Às noviças] E vós, pupila dos olhos da Congregação, vós irmãs *noviças* (...) pérola da Congregação! (...) apóstolas da *santidade* (...). (grifo nosso)⁶⁰

O final da carta aborda a “**correção de defeitos**”: o silêncio não era observado conforme o regulamento, pois as irmãs conversavam durante os intervalos de trabalho e oração e também à noite depois da última oração comunitária. Durante as recreações e fora delas tratavam umas às outras com apelidos e até com palavras ofensivas. Havia ainda outras pequenas atitudes consideradas negativas e que diziam respeito à higiene íntima: alguma irmã tomava banho sem pedir licença; trocava de roupa frequentemente, sem depender da roupeira; demorava muito para arrumar-se. Havia quem dormia muito durante a meditação. No quesito trabalho também não faltavam “defeitos”: corria-se muito sem necessidade e com pouca edificação; em Nova Trento, as crianças do catecismo eram deixadas antes do tempo; algumas não davam tanta importância ao seu ofício; nem todas acolhiam bem as meninas que retornavam ao “externato” aos domingos. Todos esses comportamentos eram referidos ao quesito obediência: não se obedecia ao horário dos “sinais comuns”; deixava-se a recreação sem pedir licença e sem necessidade; não se obedecia à separação entre irmãs e meninas que entravam em seus quartos; não se obedecia ao dia determinado para tomar banho e trocar de hábito.

---

⁶⁰ CONGREGAÇÃO, *Madre Paulina*, p.154-155.

Aos olhos da mentalidade eclesial da época, os “defeitos” relatados na circular eram graves e exigiam reparação. Mas, lidos na **contramão**, esses “defeitos” podem ser entendidos como **transgressões** e revelar a forma como algumas irmãs apropriavam-se do regulamento instituído por Rossi. Penetrando nos relatos do cotidiano delas detecta-se como operavam a utilização de um regulamento: era lido, relido, meditado em orações, lembrado em retiros. Se ler, por exemplo, é uma *operação de caça*, explica Certeau,⁶¹ há dois sentidos possíveis para a ação de *assimilar* uma leitura ou qualquer ordem instituída: *‘tornar-se semelhante’ àquilo que se absorve* ou *‘torná-lo semelhante’ ao que se é, fazê-lo próprio, apropriar-se ou reapropriar-se dele*. Em função disso, diz Certeau, é preciso fugir de um postulado de que há um público passivo e sem papel histórico, portador de uma ideologia do *consumo-receptáculo*. Recusando-o, *tem-se a chance de descobrir uma atividade criadora ali onde foi negada*, afirma o autor.

Deste modo, é possível conjecturar que as irmãs transgressoras – que não deviam ser poucas, já que mereceram uma carta-circular – tinham uma *fabricação escondida*, embora *disseminada por um sistema de produção racional*. Explicando: a uma *produção racionalizada* – regulamento –, em um lugar definido – a congregação –, *corresponde outra produção* ou apropriação pelas irmãs, que *astuciosa e dispersa, se insinua ubiquamente, silenciosamente e quase invisível*. Faz-se notar nas *maneiras de empregar* os produtos impostos por uma ordem teológico-eclesial dominante. Isto significa que a presença e a circulação de uma representação como a doutrina teológica pregada pelo jesuíta Rossi às Filhas da Imaculada Conceição, inspiradora de um regulamento rígido, *não indicam de modo algum o que ela é para suas usuárias*. Por este motivo, é necessário prestar atenção na *manipulação das praticantes*, daquelas que não fabricaram o regulamento. *Só então é que se pode apreciar a diferença ou a semelhança entre a produção da imagem e a produção secundária que se esconde nos processos de sua utilização*, assegura Certeau.⁶²

Apreciando, pois, a *produção secundária* destas freiras transgressoras, lançamos a hipótese de que elas acatavam algumas determinações do novo regulamento de sua congregação, mas as adaptavam ao seu modo de entender a vida religiosa, burlando aquelas que não condiziam com as suas necessidades pessoais. Assim, o silêncio parecia ser respeitado somente em alguns momentos, pois as conversas eram importantes para compartilhar a vida e, por esta razão, mantidas sempre que possível. As recreações eram, de fato, momentos de brincadeiras e informalidade, o que supunha liberdade de falar, participar

---

⁶¹ CERTEAU, *A invenção do cotidiano*, v.1, p.237-239.

⁶² CERTEAU, *op. cit.*, p.38-39.

ou se retirar quando achasse necessário. Banho, roupa limpa, tempo para arrumar-se e dormir, mesmo que num banco de capela e na hora da meditação, diziam respeito às suas necessidades básicas. No quesito trabalho, gostariam de administrar o seu tempo de duração, talvez correndo mais quando queriam finalizá-lo ou terminando antes do horário uma aula de catecismo? Queriam receber as meninas na segunda-feira para aproveitar melhor o domingo, único dia de descanso? Quanto ao fato de não darem importância ao seu ofício, seria um indício de que elas desejavam fazer outra atividade e não aquela imposta pelo regulamento? Seja como for, uma freira jamais poderia manter-se nesta indisciplina, mas deveria acatar as regras impostas às Filhas da Imaculada Conceição, exigência da nova posição de instituto aprovado pela Igreja e controlado pelo jesuíta.

Podemos inferir que para essas e outras irmãs que construíram uma trajetória de vida na Congregação das Filhas da Imaculada Conceição entre o final do século 19 e a primeira metade do século 20, devia ser muito difícil conter suas próprias práticas em nome de uma “santa obediência” às regras e disciplinas. É o que deduzimos das centenas de manuscritos de Rossi, publicados pela congregação em 1929: 179 cartas e 81 orientações, conselhos e instruções ministradas à congregação desde 1895 até 1921, ano de sua morte.⁶³ Em 1986, a biógrafa de madre Paulina reuniu em sua obra 36 cartas, a maioria inédita, e um “testamento”⁶⁴ de Rossi; ela também verificou que ele escreveu 251 cartas: 164 à irmã Paulina; 46 à irmã Vicência, segunda superiora-geral; 41 cartas às irmãs em geral. Na maioria destes escritos os temas mais repetidos – podemos dizer que Rossi utilizava **diversas letras** de música para a **mesma melodia** – giram em torno das ideias de caridade, fidelidade à vocação religiosa, amor a Jesus, devoção a Maria Imaculada, imitação de santos, espírito de abnegação e sacrifício, entre outras considerações de linha espiritual, enfim, quesitos necessários para ser uma boa “esposa de Jesus” e não fazer como

---

⁶³ Em 1929, por ocasião de seu terceiro capítulo geral, as irmãs publicaram num único livro, de 471 páginas, os seguintes manuscritos de Rossi: 2 textos chamados “preliminares” e 179 cartas: 26 cartas à irmã Paulina; 32 cartas à segunda superiora-geral, irmã Vicência; e o restante às diversas irmãs residentes em casas localizadas no interior dos Estados de São Paulo, Minas Gerais e Santa Catarina. E ainda: 9 cartas às casas em geral; 11 cartas às noviças; 2 cartas às postulantes. Nesta publicação havia também 81 orientações: 62 de ordem espiritual, incluindo doutrinas pregadas em retiros; 7 de ordem mais prática; 3 para irmãs que trabalhavam com meninas e crianças em geral; 2 normas e exortações às postulantes; 4 orientações para noviças; uma recomendação às irmãs de Faxina (Itapeva - SP). Cf. AVISOS, Conselhos e Instruções. Dirigidos a Congregação das Irmãzinhas da Immaculada Conceição pelo seu fundador Padre Luiz Maria Rossi. Aparecida do Norte, 1929. Em 1978, as irmãs lançaram uma nova publicação, de 301 páginas, mas somente das cartas, “atendendo o desejo de muitas irmãs”; excluíram as duas cartas enviadas às postulantes e as orientações de Rossi. A seleção é compreensível, pois nesse período elas seguiam outras orientações, advindas do Concílio Vaticano II. Cf. CARTAS de Pe. Luiz M. Rossi, SJ. São Paulo: Bentivegna, 1978.

⁶⁴ As “últimas recomendações de Rossi” abrangem 27 pontos. O estilo é de despedida, bênçãos para as irmãs e recomendações espirituais. Cf. CONGREGAÇÃO, *Madre Paulina*, p.367-369.

certas meninas e jovens, depois de uma boa educação catholica no lar domestico, no santo Noviciado e, algumas, até depois dos votos, esfriam no fervor da vida religiosa, e, em lugar de progredirem na perfeição, escandalizam e arruinam as companheiras, são de pouca edificação aos seculares, e tornam-se na Congregação um peso insupportavel, nomeadamente para as fieis servidoras da *Immaculada Conceição*.⁶⁵

Essa nota dá o **tom** para as manifestações de Rossi: há – sobretudo – recomendações para as irmãs observarem regras e disciplinas, em nome da obediência, provavelmente, um **sinal** ou indício, conforme sugere Ginzburg, da existência de uma prática desregrada e indisciplinada por parte de algumas desde o início da institucionalização de seus trabalhos.

Retornando ao ano de 1903, podemos dizer que ocorreu mais um marco na história da nova congregação, pois Rossi deu outro passo em direção à sua institucionalização. Na conclusão dos exercícios espirituais desse ano convocou as irmãs, noviças e postulantes para eleger, livre e secretamente, o que mais tarde se chamaria “governo” da Congregação das Filhas da Imaculada Conceição – na verdade, ele seria transferido de Nova Trento e queria deixar as coisas em ordem. Dessa forma, em fevereiro de 1903, foram eleitas várias irmãs: irmã ou madre Paulina, superiora-geral *ad vitam*, isto é, por toda sua vida; irmã ou madre Matilde, vigária da congregação e consultora da geral; irmã Verônica, secretária da congregação; irmã Inácia, assistente da geral. Foram eleitas como conselheiras as irmãs Serafina, Francisca e Vicência que assumiu também o noviciado. Além da constituição desse grupo de comando, Rossi sistematizou a atribuição de cada irmã num documento intitulado “*Stato* da Congregação da Imaculada Conceição” o qual está transcrito na biografia de Paulina. É nesse momento que se oficializou a hierarquização da nova congregação, de acordo com a estratégia de Rossi – eis uma prova sutil: Teresa Vaiate, que era uma delas e assinara os pedidos de aprovação da congregação, não participou da eleição das irmãs e nem foi citada no “*Stato*”, certamente porque nessa época era considerada apenas uma “auxiliar”,⁶⁶ isto é, não estava no rol das freiras oficiais!

---

⁶⁵ Não é propriamente uma carta, mas uma recomendação às irmãs de Faxina (Itapeva – SP), deixada durante uma visita feita em março de 1921. Cf. AVISOS, Conselhos e Instruções, p.291-292.

⁶⁶ Provavelmente nesse período começou a ser construído o conceito de “auxiliar” na congregação da Imaculada: “moças e senhoras que, por problemas diversos, como defeitos físicos ou por opção pessoal se dispuseram a trabalhar e conviver com as Irmãs. As Auxiliares não faziam os votos nem usavam hábito, mas recebiam orientação de uma Irmã para viverem cristãmente engajadas. Pertenciam a Associações Religiosas como a Pia União das Filhas de Maria, Apostolado da Oração e outras. Entre as Auxiliares, houve quem trabalhasse na cozinha, lavanderia, roça, com animais, como enfermeiras, professoras (!), porteiras, vigilante de alunas internas, costureiras, enfim, *pau para toda obra*,” escrevem as historiadoras da congregação. Ao todo, aproximadamente 150 mulheres foram “auxiliares” desta congregação, desde 1890 até meados da segunda metade do século XX. A categoria foi extinta no bojo do Concílio Vaticano II, mas até 1990 cinco delas estavam vivas e moravam com as irmãs. Cf. CONGREGAÇÃO DAS IRMÃZINHAS DA IMACULADA CONCEIÇÃO. *Coletânea histórica*. São Paulo: Bentivegna, 1990, p.404-406.

Por outro lado, conforme deduzimos das crônicas de Matilde e Dorotéia, podemos identificar desde o “retiro da reforma”, a emergência de uma *divisão social do trabalho*⁶⁷ da qual surgiram *funções de gerência pelo próprio exercício do trabalho cooperativo*. Com outras palavras, de forma semelhante a outros grupos, começou a emergir na congregação a necessidade de uma coordenação para ordenar as operações, exigindo a nomeação de uma superiora-geral e de superiores para cada casa, mestras de irmãs, noviças, postulantes e meninas, auxiliadas por várias assistentes. Nessa categoria, estavam aquelas que exerciam *funções de concepção e coordenação* e empenhavam-se para *controlar* suas congregadas, *conceito fundamental de todos os sistemas gerenciais*. Na mesma linha de um *trabalho de concepção intelectual*, surgiu a bibliotecária, responsável pela organização, seleção e controle das leituras das outras. Do outro lado estavam: padeiras, cozinheiras e suas ajudantes, passadeiras, roupeiras, tecelãs, enfermeiras, sacristãs e *ad omnia*, disponíveis para todas as coisas. É neste último grupo que se encontrava irmã Inês (Teresa Maule), cofundadora da congregação: transcorrida mais de uma década desde seu ingresso nessa congregação, permanecia na retaguarda atuando como padeira e ajudante de cozinha e só seria promovida em 1919 para o cargo de mestra de noviças em São Paulo e consultora geral da congregação; a última nomeação valeria até 1925.⁶⁸

A divisão social do trabalho das Filhas da Imaculada Conceição não afetaria o modelo de freira transmitido pela própria fundadora, a saber: mesmo atuando na esfera de governo/coordenação ou outra mais ligada ao trabalho intelectual, caso fosse necessário – e naquele tempo era – todas deveriam fazer os trabalhos manuais, portanto, não poderiam se esquivar de nenhuma atividade. É o que lemos numa carta de irmã Matilde à irmã Paulina, que parece mais uma carta de recomendação para toda a congregação do que uma comunicação pessoal:

Como capitão da Congregação, e sempre Madre – mas vede como aparece em mil trabalhos e serviços, ora é tecelã, ora lenhadora, ora vai capinar e plantar milho e feijão, ora ocupada em muitos outros ofícios – não só isto, a vemos diante do ofício para ver as brigas terminarem e tudo o mais? Não, não, ora a vemos como capitão, diante de uma multidão de filhas de Maria (...). Mas a Madre sempre fez assim? Irmãs, a Madre, de fato, sempre fez assim! Ela foi sempre conduzida pelo espírito de sacrifício (...) e assim a vemos sempre sacrificada em tudo.⁶⁹

---

⁶⁷ A divisão social do trabalho é inerente ao trabalho humano executado na sociedade e através dela. Portanto, é característica de todas as sociedades conhecidas até hoje. Houve demanda de gerência ou coordenação desde o processo de organização do trabalho dos artesãos quando estes estavam reunidos numa assembléia ou trabalhavam na mesma oficina. No princípio da industrialização, eram os próprios capitalistas que assumiam as funções de gerente em virtude de serem proprietários de um capital. Cf. BRAVERMAN, Harry. *Trabalho e capital monopolista: a degradação do trabalho no século XX*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987, p.61-81.

⁶⁸ Cf. NEGRI, *O silêncio da flor*, p.16-27.

⁶⁹ CONGREGAÇÃO, *Madre Paulina*, v.1, p.152.

Evidentemente, com o crescimento da instituição novas formas de divisão do trabalho seriam criadas, especialmente a partir de 1909, quando a congregação passaria por um novo momento de consolidação de seu processo de institucionalização e isso de alguma forma interferiria na vivência do **princípio de trabalho** transmitido por Paulina. Entretanto, como a prática de Paulina e das primeiras irmãs seria perpetuada na memória institucional, volta e meia o princípio de trabalho seria resgatado, principalmente em datas relevantes como o centenário de fundação da congregação (1990):

Ontem como hoje, a Irmãzinha da Imaculada Conceição é dedicada ao trabalho por amor ao irmão. Para ela tanto faz lavar, passar, capinar, como lecionar, medicar, pregar a Palavra de Deus... O voto de pobreza para nós, tem uma forte conotação de trabalho responsável, ganhando o pão com o próprio suor. Madre Paulina, a Fundadora, deu exemplo de 33 anos de serviço humilde, escondido, assumido como forma de dar GLÓRIA A DEUS, isto é, a serviço do REINO DE DEUS.⁷⁰

4.3. Casa de Meninas

Um dos trabalhos realizados pelas Filhas da Imaculada Conceição desde o princípio de sua congregação foi aquele direcionado ao cuidado/educação de meninas, no qual vemos, mais uma vez, que elas transpuseram barreiras com suas habituais práticas desviantes, não obedecendo à *lei do lugar*, o que significa que não se deixaram sucumbir às críticas anônimas e às dificuldades cotidianas.

A cronista Dorotéia e a biógrafa de Paulina falam de formação de uma “pequena escola”, e Matilde chama as meninas de “alunas”. A nosso ver, em alguns destes trabalhos, se observa mais uma **Casa de Meninas**,⁷¹ onde se realizava um trabalho simultâneo de educação, assistência e guarda de crianças mais pobres, especialmente órfãs, a exemplo de outros realizados por freiras ou mantidos pelo governo. Em suma, iniciaram uma educação informal, pois não era subsidiada financeiramente e nem obedecia às leis, regras ou controle de qualquer instituição paroquial, municipal ou governamental; só com o tempo foi ampliando e institucionalizando suas funções para oferecer educação formal.

Quando o grupo de mulheres ainda habitava no casebre de Vígolo (1890-1894) receberam as primeiras meninas, que passaram a morar lá, enviadas por suas famílias para serem educadas “no santo temor de Deus” [religião] e para “aprenderem a ler e a escrever” [devia ser a expectativa dos pais] e aprender também “trabalhos domésticos”. Pelo menos, é o

---

⁷⁰ CONGREGAÇÃO, *Coletânea histórica*, p.403.

⁷¹ A denominação é de Hilsdorf na já citada pesquisa sobre o Seminário das Educandas de São Paulo, criado em 1825 como um *estabelecimento de caridade provincial*. A autora o analisa na linha de uma *Casa de Meninas* que funcionou simultaneamente “como um lugar de abrigo, guarda e educação sobretudo das meninas desamparadas de uma parcela das camadas médias da sociedade paulistana”. Enfim, uma casa de formação e amparo, prevenção e correção, cuja forma escolar apenas se definiu ao cabo de várias décadas de atividade. Cf. HILSDORF, *Tão longe, tão perto*, p.54 e 64.

que diz Matilde, cujos relatos são os mais antigos, mas assumem o entendimento de que a atividade de educação já nasceu no contexto escolar.

No princípio eram seis e mais tarde dez meninas dentro de um “formigueiro” (expressão da cronista Matilde para dizer que a casa era muito pequena). Lá elas aprendiam doutrina, cânticos de Nossa Senhora, como comportar-se na igreja e nas procissões; aprendiam a confeccionar flores, costurar, cuidar da casa e da horta. Matilde explica que:

Os paes destas primeiras *alunas* nos pagavam, e assim começamos a ter a vida menos difficil. Ficaram connosco cerca de dois annos; mas depois os paes não podiam mais dispensar os serviços dellas em família, e por este motivo as tiravam da nossa companhia, *levando* porém consigo os *sentimentos religiosos, que lhes tínhamos inculcado*, de maneira que crescendo de idade, e tomando estado, foram optimas *mães de família*. (grifo nosso)⁷²

Quando se instalaram em Nova Trento (1894), ficaram contentes porque a casa era maior e poderiam “receber mais meninas e abrigar um certo número de doentes”, relata Matilde. E assim meninas e órfãs continuaram a chegar e ficaram neste espaço até 1896. O que elas aprendiam? “Ensinavamos um pouco a ler, e especialmente a doutrina christã, e a fazer os serviços, que devem as boas filhas de família”, conta nossa cronista. “Também ensinávamos piedosos cânticos, e nos tempos livres as exercitávamos para depois cantarmos juntamente com o povo na Egreja”, conclui. Por sua vez, a cronista Dorotéia resume os feitos dizendo que as irmãs “ensinavam o alfabeto [italiano], o catecismo e trabalhos de agulha”. De onde entendemos que o ensino do alfabeto era necessário para a iniciação à leitura mencionada por Matilde, mas não se fala de escrita.

Em síntese, acompanhando o relato das duas cronistas verificamos que as irmãs compartilhavam vários saberes com suas meninas sem ter, no entanto, a atribuição de um currículo escolar, pois se havia sequência e planejamento de conteúdos estes não incluíam a escrita e outros saberes já codificados pelo sistema escolar da época;⁷³ e as meninas podiam sair de sua companhia a qualquer momento conforme vimos num dos fragmentos acima. Em todo caso, chama atenção a abrangência dessa educação: evidentemente a espinha dorsal do ensino era doutrinária, imbricada com leitura, cantos religiosos e noções de comportamento,⁷⁴

---

⁷² M. MATILDE, *História da Congregação*, p.89.

⁷³ Cf. capítulo IV e V de HILSDORF, Maria Lúcia Spedo. *História da educação brasileira: leituras*. São Paulo: Pioneira Thomsom, 2005; capítulo IV de HILSDORF, Maria Lúcia Spedo. *O aparecimento da escola moderna: uma história ilustrada*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

⁷⁴ Podemos alinhar as noções de comportamento transmitidas pelas Filhas da Imaculada à análise de Hilsdorf quando aborda o Regulamento do colégio das Ursulinas em Dôle (França), no século XVIII: “deixava patente o entrelaçamento do ensino da doutrina, das orações e da literatura religiosa com a formação moral cristã e um princípio de ensino de civilidade. Esta era uma codificação escolar dos bons costumes que, apropriando-se dos livros que educavam os cortesãos do século XVI, passara a prescrever, desde o decorrer do Setecentos, regras que envolviam profundamente os corpos dos alunos. A base dessa mudança vinha de que as duas reformas religiosas [protestante e católica] partilhavam a perspectiva antropológica da criança ‘nascida no pecado’, má, que para poder viver em sociedade precisava ser disciplinada tanto por meio do castigo físico quando do controle

e ainda um saber que devia fazer parte de uma educação feminina para os trabalhos manuais – domésticos e de horta, agulha e flores. De fato, nenhum fragmento das crônicas de Matilde e mesmo de Dorotéia narra que elas ensinavam a escrever ou a contar. Em um fragmento Matilde chega a falar de “pequenas lições de leitura e de catecismo”, ou seja, de leitura com fins religiosos seguindo, inclusive, a tendência do lugar, cujas famílias queriam que suas crianças aprendessem a ler para fazer catecismo e primeira comunhão – fora o caso da própria Amabile (irmã Paulina), quando menina. Ai pode estar aquilo que as irmãs entendiam ser uma aula ou momento de instrução das meninas, pois o resto elas **ensinavam na prática**, ou seja, as meninas **aprendiam fazendo** até porque precisavam ajudar as irmãs a cuidar da casa e da horta, fazer as encomendas de costura e flores, ensaiar cantos para serem entoados na igreja, enfim, preencher o tempo uma vez que moravam com elas – as meninas com família deviam ficar lá de segunda a sexta ou sábado; as órfãs não saíam nem nas férias.

Mesmo não tendo uma configuração institucional, essa educação informal causava controvérsias junto à comunidade. Algumas pessoas, inclusive, as criticavam pelo fato delas ensinarem a ler e darem catecismo às crianças, lançando em seus rostos: “o que é que vós pretendeis, ensinar aquilo que não sabeis?”, narra Matilde. Nesse tempo, em Nova Trento, houve também conflitos com lideranças políticas. Justamente aqueles “de muita influência”, escreve Matilde, levantaram-se contra elas, ameaçando-as de irem às autoridades para denunciá-las. Diziam que se elas continuassem a ensinar às crianças, poderiam até pagar uma multa.

A cronista Matilde conta que elas achavam que eles tinham certa razão, mas recorreram ao seu diretor espiritual, Marcello Rocchi, escrevendo-lhe uma carta, pois ele estava pregando missões em Brusque. A resposta, datada de 3 de maio de 1894, tranquilizou-as.

Se as forças lhe permitem, ensinem o italiano com liberdade. O governo não dá multa a ninguém por causa de aula. A respeito das outras coisas, escreverei ao Valle [pessoa de sua confiança e liderança política]. Quanto a aprender o português, falaremos mais tarde. Por ora, ensinem o italiano.⁷⁵

Analisar as causas e o desenrolar dessa discórdia exige que façamos uma breve incursão no tema da disputa política pelo campo de educação em Nova Trento, pois não era a primeira vez que ocorria um conflito nessa área. Pelo estudo de Jonas Cadorin⁷⁶ sobre a

---

não só do seu espírito, mas também dos seus gestos, das suas atitudes, e do emprego do seu tempo (...)” (HILSDORF, *O aparecimento da escola moderna*, p.171-172).

⁷⁵ CONGREGAÇÃO, *História da Congregação*, v.1, p.101.

⁷⁶ CADORIN, Jonas. *A incômoda escola dos italianos de Nova Trento*. Disponível em: www.rizoma.ufsc.br/pdfs/849-of6-st1.pdf. Acesso em: 09/03/2010.

incômoda escola de italianos, inferimos que o tema da instrução suscitava debates, controvérsias e disputas de poder naquele município.

Acenamos no primeiro capítulo que as chamadas *escolas de italianos* foram idealizadas desde o início da colonização neotrentina (1875/76) e funcionaram em algumas linhas coloniais como a de Aliança e no próprio distrito de Nova Trento. Algumas dessas escolas chegaram a receber subsídios e material didático do consulado italiano. As crianças eram alfabetizadas em italiano e aprendiam basicamente a ler, escrever e contar, pois era importante saber ler para fins religiosos e saber escrever para corresponder-se com parentes e autoridades, fazer negócios, registrar reivindicações. Os professores contratados eram geralmente homens com certo grau de instrução.

Em geral, as escolas organizadas nas áreas de imigração italiana, alemã, polonesa etc., especialmente nos estados do sul do Brasil, entre o final do XIX e início do XX, funcionavam como fator de preservação cultural e de suplência da necessidade de alfabetização e escolarização de crianças e jovens. De fato, parte dos imigrantes provinha de lugares onde havia tradição escolar e queria que seus filhos fossem escolarizados, mas não havia escola pública nas colônias, o que os estimulava a criar suas próprias instituições ou a atribuir essa tarefa ao poder público e à Igreja.⁷⁷ Na região de Nova Trento, não foi diferente: parte dos imigrantes investiu na organização das escolas de italianos; mais tarde, parte deles apoiou a iniciativa de Amabile e Virginia de receber meninas para alfabetização, doutrinação e ensino do trabalho manual.

Mas não faltaram conflitos na comunidade em torno da educação: a escola de italianos de Nova Trento teve muitos problemas de ordem política. Em síntese, segundo J. Cadorin, essa escola era um *campo de disputa*,⁷⁸ pois seu gerenciamento era reclamado por vários segmentos: os próprios imigrantes que a abriram, frente à inoperância das autoridades coloniais, queriam comandá-la; os jesuítas almejavam fazer dessa escola um lugar de doutrinação e difusão do catolicismo; os políticos – liberais e conservadores – também queriam interferir; o governo provincial a via como uma possível ameaça para seu projeto de criar uma identidade nacional. Para termos uma ideia de onde chegaria a disputa, após a elevação de Nova Trento à categoria de município, em 1892, lideranças dos partidos Liberal e

---

⁷⁷ Cf. KREUTZ, Lúcio. A educação de imigrantes no Brasil. In: LOPES, Eliane Marta Teixeira; FILHO, Luciano Mendes Faria; VEIGA, Cynthia Greive (orgs.). *500 anos de educação no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 347-370.

⁷⁸ Aqui se poderia aplicar o conceito de campo de Bourdieu: para o autor os *campos* se apresentam como *espaços estruturados de posições* e funcionam à medida que há objetos de disputas e indivíduos “dotados de *habitus* que impliquem o conhecimento e o reconhecimento das leis imanentes do jogo, dos objetos de disputa, etc.” (BOURDIEU, Pierre. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983, p.89).

Conservador passaram a disputar o cargo de delegado literário, que exercia a função de inspetor das escolas e orientador dos professores, cujas nomeações dependiam de qual partido estivesse no comando da província, de forma que liberais e conservadores alternavam-se neste e em outros cargos públicos do município, a exemplo do que aconteceu em outros lugares do país.

Por esta breve incursão nos processos da escola de italianos de Nova Trento vemos que qualquer iniciativa poderia provocar polêmica e debate na comunidade e foi justamente o que aconteceu com as irmãs. Ademais, é provável que alguns políticos, provavelmente de tendência liberal, se incomodassem com o surgimento desse trabalho de linha religiosa, isto é, dirigido por freiras e sob a tutela de jesuítas. Mas não é possível dizer quem eram esses maiores, pois seus nomes foram preservados desde as primeiras crônicas de Matilde, talvez para evitar constrangimentos com pessoas de prestígio social e político da cidade. Entretanto, sabendo que as lideranças políticas que apoiavam os jesuítas e por extensão as irmãs eram Giovanni Valle e Giacomo Poli,⁷⁹ da ala conservadora e fortes adversários dos liberais, deduz-se que os militantes do Partido Liberal deviam ser os principais opositores dessa educação informal.

Contudo, com apoio dos jesuítas e das referidas lideranças políticas, elas mantiveram o trabalho de Nova Trento e em dezembro de 1895 decidiram abrir “escola” também em Vígolo. Era para atender seus conterrâneos que, ao vê-las com o hábito religioso, “pediram para ficarem em Vígolo, ‘berço’ da Congregação [assim consideram a casa de Vígolo],⁸⁰ para a instrução da juventude e guarda do Santuário de Nossa Senhora de Lourdes”, narra a biógrafa de Paulina. Aqui parece tratar-se de fato de uma iniciativa sistematizada, mas na linha de uma *pequena escola* popular que lembra aquelas bem caracterizadas por M. Lucia S. Hilsdorf⁸¹ entre o século XVI e XVIII na Europa, especialmente na França, cujos métodos e

---

⁷⁹ Valle é a mesma figura que já citamos alhures. Foi delegado literário de Nova Trento nos anos 1887-1888 quando o Partido Conservador governava a província. Poli, por sua vez, exerceu o cargo de prefeito de Nova Trento de 01/01/1899 a 31/12/1910. Cf. ALMANAQUE POLÍTICO NEOTRENTINO. 3º *Prefeito de Nova Trento*. Disponível em: www.valedoriotijucas.com.br. Acesso em: 28/02/2010. Ambos apoiavam os jesuítas e as irmãs. Valle doou terreno e dirigiu a construção da casa de Nova Trento; também fornecia alimentos para elas. Poli não ficava atrás: em março de 1901, irmã Matilde escreve uma carta à Paulina oferecendo farinha de trigo trazida pelo senhor Poli Cf. M. DOROTÉIA, *História da Congregação*, v.2, p.87-88.

⁸⁰ Cf. CONGREGAÇÃO, *Coletânea histórica*, p.11.

⁸¹ Segundo a autora, a atenção que os reformadores religiosos dedicaram à escola para ensinar sua doutrina (a conhecida ênfase na instrução com vistas à leitura da Bíblia) foi um dos fatores fundamentais de separação entre a educação do povo e das camadas abonadas, ao longo do XVI; outro fator era a perda das funções profissionais da escola de interesse da burguesia. Quanto aos católicos, interessaram-se pelas pequenas escolas populares porque necessitavam combater a Reforma; estas se proliferaram por toda parte, inclusive, em determinadas regiões e períodos históricos com apoio ou sob a mão forte das monarquias. Cf. HILSDORF, *O aparecimento da escola moderna*, p.157-221.

procedimentos foram preservados em alguns aspectos ainda no século XIX nos lugares onde se ministrava uma *educação rudimentar* para o povo do interior e dos meios camponeses.

Nestas pequenas escolas europeias, nas quais a organização variava de acordo com a região, o período e a categoria que as mantinham – católicos, protestantes, governo –, ensinavam-se basicamente os rudimentos da leitura, com fins religiosos nas escolas confessionais, doutrina e em algumas até escrever e contar. No final do XVIII, com o crescimento da atuação de congregações católicas que ofereciam ensino gratuito, as crianças permaneciam mais tempo na escola e completavam seus conhecimentos com demais conteúdos. Entretanto, estas pequenas escolas estavam longe daquilo que seria uma escola primária que ensinaria *a escrever e demais saberes para além de uma alfabetização simples* e que seria concebida como uma *escola anterior à secundária colegial*; esta escola começaria a surgir e seria chamada de primária somente no século XIX, explica Hilsdorf.

Na mesma direção de uma escolar popular, há vestígios na pequena escola de Vígolo:

Ir. Paulina recebeu grande consolação quando notou que as *crianças de ambos os sexos* que acorreram às aulas foram tão *numerosas* que era impossível acomodá-las convenientemente. À falta de cadeiras e mesas, sentavam-se pelo chão e, à míngua de material didático, *um só livro* servia para 4 ou 5 crianças! Todos os dias havia *uma hora de catecismo*; aos domingos e dias santos, este tempo era sensivelmente aumentado. A pedagogia – tradicionalista e elementar – no campo religioso, produzia efeito! Muitas dessas alunas são hoje religiosas autênticas. (grifo nosso)⁸²

Conforme o fragmento, a escola de Vígolo recebia meninas e meninos que certamente não residiam com as irmãs, mas frequentavam a casa delas, que na época estava ampliada, durante uma parte do dia, inclusive, aos domingos e feriados para aulas mais longas de catequese. Nesse aspecto, diferenciava-se da Casa de Meninas que existira lá desde fins de 1890 até início de 1894 e recriada em Nova Trento entre 1894 e 1896.

A aglomeração de crianças reunidas no mesmo espaço e horário, divididas em pequenos grupos para utilizar o mesmo livro, é outro indício que nos leva a indagar: é improvável que todas as crianças estivessem na mesma fase de aprendizagem, uma vez que as irmãs certamente atendiam a todas aquelas que as procuravam. Mas prevalece um silêncio que permite imaginar as possíveis formas como as diversas crianças seriam atendidas: de maneira individual como se fazia no passado descrito por Hilsdorf quando crianças de idades e fases diferenciadas estavam misturadas; em grupos conforme sua fase de aprendizagem, algo parecido com aquilo que seria chamado de classes; ou em grupos para executar uma determinada tarefa e tendo às mãos um único livro.

---

⁸² CONGREGAÇÃO DAS IRMÃZINHAS DA IMACULADA CONCEIÇÃO. *Posições e artigos*: para a construção do processo informativo ordinário da causa de beatificação e canonização da serva de Deus Madre Paulina do Coração Agonizante de Jesus. São Paulo, 1964, p.39.

A ênfase ao ensino de religião nos leva a dizer que era uma *pequena escola religiosa associada à catequese*, nos moldes daquelas analisadas por Hilsdorf, as quais eram pautadas no ensino da doutrina para assegurar a adesão das novas gerações. O fragmento não diz, mas insinua: se as crianças estudavam aos domingos com certeza participavam também das atividades da capela, o que significa, nos termos de Hilsdorf quando fala da cultura escolar das pequenas escolas do XVI e XVII, que *a formação religiosa invadia a prática dos ritos religiosos no tempo não-escolar*. Portanto, a educação religiosa era seu acento principal. Nisso a “pequena escola” parecia com as Casas de Meninas de Vígolo e Nova Trento.

Uma última consideração: se, de um lado, a pequena escola de Vígolo remete-nos ao caso europeu, de outro lado, aponta uma tendência da época: para além da conhecida expectativa dos italianos em relação à alfabetização de seus filhos, era momento em que a escolarização era incentivada e reivindicada pela sociedade brasileira. Como assinala Hilsdorf,⁸³ *o discurso sobre a educação escolar estava na boca de todos* – homens e mulheres, republicanos, intelectuais, jornalistas, padres e pastores, proprietários e pessoas do povo – e por toda parte, estimulando *iniciativas e realizações no campo escolar*. Certamente as Filhas da Imaculada não estavam alheias a esse debate e acabaram assumindo essa opção de educação, cujo **embrião** fora a pequena escola de Vígolo que desembocaria numa escola primária institucionalizada que lá seria criada em 1915 e funcionaria até 1980 – a primeira desta congregação. Avaliando ligeiramente esse trabalho, a *Coletânea histórica*⁸⁴ salienta que as irmãs “foram presença edificadora em Vígolo, durante 65 anos, através da Escola Primária, onde se revezaram 22 Irmãs Professoras.” Evidentemente, as historiadoras da congregação não contemplaram o tempo total de trabalho educacional realizado em Vígolo devido à complexidade para decifrar suas rupturas e constantes modificações, somadas às diversas modalidades que lá existiram ou coexistiram: Casa de Meninas para educar, inclusive órfãs; pequena escola de 1895 talvez até os primeiros anos do século XX. Por outro lado, revelam que um estabelecimento escolar propriamente dito, de acordo com a legislação brasileira em vigor, existiu somente de 1915 a 1980.

---

⁸³ Em síntese, a base do discurso dos republicanos, mas que deve ter atingido outras camadas da população, era a ideia de que *a educação pelo voto e pela escola* era a *grande arma de transformação da sociedade brasileira*, ou seja, a escola, que alfabetizaria as massas e, portanto, formaria o cidadão e eleitor, representava um *fator de resolução dos problemas sociais* porque preenchia a necessidade de *integrar e disciplinar sobretudo a população imigrante para o trabalho na grande lavoura cafeeira* de acordo com o projeto dos cafeicultores paulistas que encontravam eco entre outros republicanos e liberais moderados (não abolicionistas e sim imigrantistas). Cf. HILDORF, *História da educação brasileira*, p.57-68.

⁸⁴ CONGREGAÇÃO, *Coletânea histórica*, p.319-320.

Mas voltemos ao recorte temporal de nosso estudo (1890-1903) e vejamos agora um trabalho que pode ser considerado desdobramento da Casa de Meninas, criado simultaneamente à pequena escola de Vígolo.

Externato “Salamanca”

No mesmo período que funcionava a pequena escola de Vígolo, em Nova Trento, aumentavam as atividades e também o fluxo de meninas e de outras pessoas que moravam com as irmãs. Dessa forma, a casa que já era pequena tornou-se ainda menor – cabe esclarecer que a primeira impressão seja de que muita gente transitava pelas casas das irmãs, mas os trabalhos começavam com mais ou menos seis meninas, considerando o tamanho dessas casas, e ia aumentando paulatinamente. De qualquer maneira, era preciso resolver o problema de falta de espaço físico. Dessa preocupação e certamente estimuladas pelo debate educacional do momento, mencionado acima, surgiu a ideia de alugar um casarão que estava desocupado.

Assim, em fins de 1896 elas alugaram em Nova Trento o sobrado onde funcionara uma casa de pensão, para abrigar as “orphanzinhas, que estavam sob a guarda das Irmãs e, por falta de comodidade, umas se achavam em Vígolo e outras no Noviciado.” Para lá levaram também outras meninas que viviam com elas em Nova Trento, na Casa de Meninas, e queriam receber mais educandas, pensando que assim aumentariam sua renda financeira, conta nossa cronista Dorotéia.

Chamaram a casa alugada de “Externato Imaculada Conceição”, mas acabou sendo alcunhada de “Externato Salamanca” – do italiano *manca Il sale*: falta o sal – porque lá a pobreza era extrema. Não era bem um externato – designação aplicada a instituições escolares que recebiam estudantes de frequência diária – que funcionava nessa casa: de acordo com a documentação examinada, estamos novamente diante de uma Casa de Meninas, pois além das órfãs, também as outras meninas deviam residir lá durante a semana. Talvez fossem para suas casas na sexta ou no sábado e retornassem no domingo, conforme deduzimos de uma advertência às irmãs na já citada primeira “carta-circular” de Paulina/Rossi: “Aos domingos, as jovens externas quando chegam não encontram em todas as Irmãs que lhe são destinadas para assisti-las o zelo da caridade”, relatavam eles. Portanto, o que as irmãs e o jesuíta chamaram de “externato” era, ao contrário, um espaço de educação, assistência e guarda de meninas de famílias mais pobres ou órfãs.

Figura 14: “*Externato Salamanca*” – início do século XX
(Fonte: M. DOROTÉIA, *História da Congregação*, v.2, p.21)

Como era de esperar, adotaram o mesmo modelo das outras casas, quer dizer: continuaram educando meninas para exercer o papel que a Igreja e a sociedade reservavam à mulher. Mais: tentaram implantar um regime de funcionamento parecido com o modelo de vida religiosa conventual que estava sendo instituído pelo jesuíta Rossi. Os horários deveriam controlar minuciosamente o tempo e a rotina da casa. A separação entre freiras, meninas e órfãs que moravam juntas deveria ser sinalizada: as irmãs já usavam hábito, as órfãs passaram a usar uniformes em 1897 e as outras meninas deviam usar roupa civil; meninas e órfãs não poderiam frequentar o quarto das irmãs etc. As aulas de religião, leitura e outros trabalhos deveriam ser intercalados com oração. Tal como uma freira, a menina deveria obedecer e pedir licença para fazer qualquer coisa. Enfim, far-se-ia da Casa de Meninas uma **extensão** da vida religiosa.

Chama atenção a ênfase que davam ao **trabalho manual** desde Vígolo, nesta e em outras Casas de Meninas. Na realidade, segundo a cronista Matilde,

O trabalho manual, e quase continuo era do resto para nós de primeira necessidade do lado financeiro. Como teríamos podido viver sem plantar não só hortaliça, mas milho, mandioca, feijão etc. para podermos viver com as nossas meninas, as quaes logo que esteve pronta [a casa de Nova Trento] mais ou menos voltavam a viver connosco? Era inútil esperar auxilio das famílias; pois sendo Nova Trento, e as colônias que a cercavam, lugares sem comercio, o povo era tão pobre, que mesmo querendo-nos auxiliar não teria podido.⁸⁵

⁸⁵ M. MATILDE, *História da Congregação*, p.130-131.

O trabalho no campo ou “trabalho à meia como bóia-fria”, assim chamado pela biógrafa de Paulina, não passou despercebido pelo padre Ganarini em suas *Impressões de Viagem*.

Sendo elas filhas de famílias pobres, decidiram ganhar o sustento com o trabalho de suas mãos; quando uma ficasse doente, a outra trabalharia também em lugar dela; (...) Quem as vê, fica encantado com sua modéstia e assiduidade no trabalho. Elas cortam o capim, lavram o terreno, plantam milho, feijão, algodão, linho; (...) Vi as suas plantações (...) informei-me sobre sua alimentação, e confesso que fiquei muitíssimo admirado e edificado.

(...) Todos os dias se levantam bem cedo e, feitos os seus exercícios de piedade, vão à igreja dos Padres para confessar-se e assistir à Missa, voltando depois às suas ocupações, em casa, se chove, ou nas roças quando o tempo o permite; exceto aquelas ocupadas na escola.

Às vezes saem em grupo de cinco ou seis e até mais para trabalhar nos terrenos dos outros, bem longe (...).⁸⁶

De fato, as Filhas da Imaculada precisavam trabalhar muito para sobreviver e esse modelo de vida dedicada ao trabalho – o princípio de trabalho edificado por Amabile – era transmitido na educação das meninas. Mas é preciso considerar que elas também concebiam sua prática junto às meninas na linha de uma educação para a vida do lar, perspectiva semelhante à de outras freiras que prestavam assistência a crianças pobres.⁸⁷ A meta era preparar a menina para ser “ótima mãe de família”, o que supunha aprender religião e aprender a fazer serviço de mulher, ou seja, desenvolver habilidades e qualidades atribuídas à mão de obra feminina, algo pensado como natural e intrínseco à natureza das mulheres,⁸⁸ especialmente, de mulheres pobres que viviam em loteamentos rurais como o de Vígolo. Por aí inferimos como a formação das meninas para o trabalho manual – doméstico, campestre e de agulha – garantia a naturalização desta função e de seu papel na família e na sociedade. Tal prática e representação de educação de meninas perdurariam por muito tempo e seriam levadas para o futuro Asilo Sagrada Família, de São Paulo.

---

⁸⁶ GANARINI, Pe. Arcangelo. *Nuova Trento: impressioni di viaggio*. Trento: Stab. Tip. G. B. Monauni, 1901 *apud* PIAZZA, Walter F. *Nova Trento*. Edição comemorativa do 75º aniversário da colonização italiana: 1875-1950. Florianópolis, 1950, p.151.

⁸⁷ As Irmãs de São Vicente de Paulo, por exemplo, atuaram no Recolhimento de Santa Tereza (RJ) desde sua criação em 1852. O recolhimento, criado pela Santa Casa de Misericórdia, era destinado a atender meninas *desvalidas* (pobres, órfãs, filhas ilegítimas, indigentes etc.), de 3 a 12 anos de idade. Lá as meninas eram educadas para serem boas católicas e mães de família (MARCÍLIO, Maria Luiza. *História social da criança abandonada*. 2ª ed. São Paulo: Hucitec, 2006, p.172-173). Pelo estudo de Negrão pode-se apreender que as meninas do Asilo de Órfãs de Campinas - SP, criado na Santa Casa de Misericórdia e sob a direção das Irmãs de São José de Chambéry, recebiam instrução, formação cristã e eram estimuladas para o casamento que representava uma possibilidade de inclusão na sociedade. Nos termos das Constituições das irmãs, as meninas eram preparadas para agir com polidez, humildade, submissão, obediência e temor a Deus. Cf. NEGRÃO, Ana Maria Melo. *Infância, Educação e Direitos Sociais: “Asilo de Órfãs” (1870 – 1960)*. Tese (Doutorado em Educação). Campinas: Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas, 2002.

⁸⁸ SOUZA-LOBO, Elisabeth. *A classe operária tem dois sexos: trabalho, dominação e resistência*. São Paulo: Brasiliense, 1991, p.28.

Este tipo de educação estava sintonizado com a cultura dessa região e certamente de outras similares, quer dizer, tanto para as Filhas da Imaculada como para muitas mulheres de Nova Trento daquela época, o trabalho doméstico e de agulha *fazia parte da condição de mulher* e, por esta razão, era ensinado às meninas; o trabalho na lavoura e no tear (a certa altura elas começaram a ensinar a fabricar seda) *fazia parte da condição de mulher pobre* e disso as freiras entendiam bem, pois eram de famílias pobres e criaram uma congregação inicialmente muito pobre. Portanto, podemos dizer com Souza-Lobo⁸⁹ que elas educavam para um trabalho *naturalizado e invisível*, o qual se distribuiria *no interior da rede familiar* e seria *restrito à rede feminina*, no caso do serviço doméstico. E educavam também para um trabalho de cooperação junto à figura masculina, pais ou maridos, no caso da lavoura e da seda – acenamos no primeiro capítulo a respeito do trabalho familiar/agrícola das famílias de Vígolo. Não importa se freiras ou não. Pobres, imigrantes, camponesas, mulheres e católicas. Freiras ou casadas, fazem a **mesma coisa!** Por esta razão, podem receber meninas e “tirar” algumas para freiras e outras para o casamento.

E assim viviam e ensinavam no “Salamanca”, contudo, o trabalho não foi consolidado, pois de acordo com a cronista Dorotéia, “davam aula, póde-se dizer, gratuitamente, pois, recebiam mensalmente dos paes de 10 ou 12 meninas, apenas um mil réis cada uma; isto não dava nem para comprar a escassa alimentação; como deveriam arranjar para o aluguel da casa e outras despesas?”. Depois de muito trabalho e labutas, o “Salamanca” foi fechado em 1900 e as “educandas” foram transferidas para Vígolo, ou seja, de novo o antigo casebre abrigaria uma Casa de Meninas. A decisão de fechar a casa serviria ainda para “evitar desperdício de energias” diante do pequeno número de irmãs, diz irmã Feller analisando a justificativa de Rossi para encerrar os trabalhos deste “externato”, transmitida no já mencionado “retiro da reforma”.

Nossa cronista Dorotéia diz também que as irmãs abriram novamente um “externato” em Nova Trento talvez em 1901/1902 – de novo a mesma nomenclatura que parece inadequada para caracterizar o trabalho que de fato faziam: nesse espaço continuaram oferecendo doutrinação, leitura e ensino dos trabalhos manuais. Sabemos apenas que lá havia muita escassez de recursos, segundo se conclui de uma carta de irmã Matilde enviada à irmã Paulina, na ocasião em Vígolo. Na carta, ela pediu licença para comprar carne a crédito no açougue de Gollini, pai de duas meninas que moravam com elas, o que comprova mais uma

---

⁸⁹ *Ibid.*, p.74-75.

vez a realização de um trabalho de educação, assistência e guarda. O assunto continua em outra carta enviada em 09/10/1901:

Ontem falando com o Padre Superior a respeito do negocio das filhas do Gollini, que lhe disse domingo passado, por intermédio da Madre Superiora e da Ir. Verônica, ele e também eu pensava o mesmo, falar com o Gollini para ver suas intenções; falei-lhe e ele me disse que desejaria que suas filhas *ficassem conosco* ainda por algum tempo, para não se esquecerem o que aprenderam, embora tenham uma só refeição ao dia.

Peço-lhe, Madre, que de qualquer modo leve as duas meninas consigo para Vígolo. Vendo a luta que V. C. tem quanto à manutenção da casa, desagrada-me, e muito, mandar-lhe novas pessoas; mas, o que havemos de fazer? (grifo nosso)⁹⁰

Em 1903, estes e outros trabalhos das Filhas da Imaculada foram mencionados por padre Cybeo em sua carta ou relatório acerca da paróquia de Nova Trento enviado ao então superior da missão dos jesuítas, Giustino M. Lombardi:

Temos também um pequeno hospital iniciado, e 12 meninas órfãs, tudo confiado aos cuidados das boas Irmãs.

As Irmãs de Maria Immaculada (...) além da casa do noviciado, tem *escola* em Nova Trento, e outra em Vigolo, onde são também encarregadas da igreja e gruta de Nossa Senhora de Lourdes. Vivem mui pobremente com suas orfãsinhas, e ocupão-se em tecidos de seda nacional, de algodão, e flores artificiais e mesmo trabalhando em seu quintal. Tem uma pequena fabrica de cera para o serviço d'estas igrejas e capellas.

Dão aula e catecismo às meninas; assistem também as mulheres doentes; vivem fazendo tecidos e outros trabalhos também da roça e de esmolas. (grifo nosso)⁹¹

Mais tarde, as meninas de Nova Trento iriam estudar e as irmãs iriam lecionar na escola paroquial dos jesuítas⁹² que funcionava no centro da cidade, mas isso não significa que elas deixariam de receber meninas em suas casas religiosas, em especial, órfãs e pobres.

Meninas órfãs

---

⁹⁰ M. DOROTÉIA, *História da Congregação*, v.2, p. 93-94.

⁹¹ CONGREGAÇÃO, *Madre Paulina*, p.117 e 157.

⁹² As escolas paroquiais administradas pelos jesuítas (uma no centro e outra no bairro Baixo Salto onde lecionavam as Irmãs Catequistas Franciscanas da cidade de Rodeio), com o tempo sofreram perseguição por serem concebidas como focos de resistência ao nacionalismo. Em 1915, por exemplo, os jesuítas foram criticados pelo jornal *O Estado*, que os acusava de pregar contra o casamento civil, as escolas e a língua portuguesa. Em resposta, padre Cybeo escreveu no jornal *A Época* que nos livros escolares das escolas paroquiais o ensino da língua italiana seguia em paralelo ao ensino da língua portuguesa. Cf. CADORIN, *A incômoda escola dos italianos de Nova Trento*. Mas a situação deve ter se agravado na Era Vargas marcada pela ideia de *reconstrução social da nação* pela *reconstrução da escola*. Cf. HILSDORF, *História da educação brasileira*, p.96. Deste modo, se previa medidas para fomentar o nacionalismo como a proibição do uso de língua estrangeira nas repartições públicas, o que deve ter afetado as escolas étnicas em geral. Em Nova Trento, a campanha de nacionalização (1938-1945) atingiu não somente as escolas, mas também famílias italianas e descendentes que passaram a ser vigiados pelos policiais, inclusive, italianos e falantes do dialeto trentino. De fato, a população neotrentina de origem ou descendência italiana era proibida de falar o dialeto até mesmo em suas casas; alguns policiais italianos chegaram a ameaçar de prender a própria mãe que só sabia falar o dialeto, conforme mostra o artigo de CUBAS, Caroline Jacques; VENERA, José Isaías; FALCÃO, Luiz Felipe. “Sacramenta! Eu não quero que ninguém fale italiano! Política do silêncio e educação em Nova Trento.” *Contraponto*, Revista eletrônica de História, v.1, n. 3, p.129-136, 2001. Disponível em: www.revistacontraponto.com. Acesso em 12/06/2011. Apesar desse contexto político, as escolas paroquiais dos jesuítas funcionaram por um bom tempo: uma até 1941 e outra até 1972.

Resta verificar quem eram as meninas recebidas nas casas de Vígolo e de Nova Trento, questão difícil uma vez que as informações são muito vagas e escassas. Todavia, malgrado não exista propriamente uma documentação a respeito dessas meninas, pelas crônicas de Dorotéia apreendemos a notificação de três órfãs que aderiram à vida religiosa: Francisca Darosecki (1881-1920), Maria Conci (1882-1911) e Erminia Spido (1885-1977).⁹³ Na obra de irmã Terezinha Negri,⁹⁴ a qual apresenta traços biográficos de 24 irmãs, encontramos mais duas órfãs que passaram pelas casas de meninas: Anna Paulina Franzoi (1891-1986) e Maria Luiza Dallabrida (1899-1986).⁹⁵

É evidente que o maior interesse da cronista é relatar a adesão das primeiras jovens e entre estas aparecem as órfãs que acabaram ingressando na fileira das Filhas da Imaculada. Com certeza a cronista insere esses dados na história de sua congregação para preservar a memória das primeiras irmãs e apresentar sua vida exemplar, que deve ser referência para todas as outras. Na mesma linha, embora sua autora seja contemporânea, traços biográficos de Negri resgatam a memória daquelas que tiveram uma trajetória de vida exemplar e entre elas estão as órfãs, cujo exemplo de adesão e perseverança deve ser imitado pelas demais irmãs e candidatas.

É provável que a inserção das órfãs na vida religiosa ocorra por vários fatores. O fato pode ser explicado pela necessidade de recrutamento de novos membros, pois as irmãs estavam formando seu quadro de pessoal e necessitavam de muitas mãos para realizar sua missão. Daí a acolhida a toda jovem que manifestasse desejo de optar por esse tipo de vida e que se adaptasse a ele. Nesse sentido, não passa despercebido que duas órfãs portadoras de deficiência física que dificultava o ato de andar – Maria Conci e Francisca Darosecki – terem

---

⁹³ Francisca Darosecki era filha de José Darosecki e Petronila Biliski. Era polonesa. Fez os votos em 19/03/1905 e recebeu o nome de irmã Fernanda de Sant'Ana. Maria Conci era filha de Adão Conci e Judite Conci. Nasceu em Nova Trento (SC). Erminia Spido era filha de Braz Spido e Maria Cabrini. Nasceu em Verona – Itália. Fez os votos em 24/12/1906 e recebeu o nome de irmã Rosália da Sagrada Família. Cf. M. Dorotéia, op. cit., p.. Cf. M. DOROTÉIA, *História da Congregação*, p.218-221; 262-265; 228-231; CONGREGAÇÃO, *Coletânea histórica*, p.141; 404.

⁹⁴ O título da obra é simbólico e indica, mais uma vez, a importância dos sonhos de Paulina os quais se transformaram em palavras ou eventos míticos de sua congregação. A frase 'Eis as flores do meu jardim' teria sido dita pela Virgem Maria ao entregar um lírio a Jesus durante um sonho de Paulina que o interpretou como um aviso ou uma consolação pela morte da primeira irmã, Bernardina, ocorrida em 1902. O livro de Negri, portanto, relata a vida de 24 "lírios" ou irmãs falecidas. Cf. NEGRI, Terezinha Santa, IIC. *Eis as flores do meu jardim: traços biográficos de Irmãzinhas*. São Paulo: Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição, 1996.

⁹⁵ Anna Paulina Franzoi era filha de Luiz Franzoi e Maria Pedrotti Franzoi. Nasceu em Nova Trento (SC). Fez os votos em 26/05/1912 e recebeu o nome de irmã Fulgência Maria de São Luiz (CONGREGAÇÃO, *Coletânea histórica*, p.143; NEGRI, *Eis as flores do meu jardim*, p.159-160. Maria Luiza Dallabrida era filha de Raphael Dallabrida e Domingas Visintainer. Nasceu em Vígolo – Nova Trento (SC). Fez os votos em 30/08/1919 e recebeu o nome de irmã Teodomira Maria de São José (*Ibid.*, p.148). Ela é apenas citada num depoimento de uma freira biografada por Negri, de modo que dela só sabemos que era sobrinha de irmã Paulina e ficara órfã de mãe, a qual falecera de parto, realizado aliás, na casa das irmãs (*Ibid.*, p.55).

sido admitidas para a vida religiosa, algo incomum na época e viabilizado pela iniciativa de irmã Paulina, que se desviou da regra vigente.⁹⁶

Falamos de Francisca no primeiro capítulo a fim de ilustrar as dificuldades vividas pelos imigrantes europeus nas viagens transatlânticas. Ela emigrou da Polônia com sua mãe Petronila e sofreu um acidente no navio. Foi com a mãe para Nova Trento, mas lá foram separadas: Petronila instalou-se na colônia de Pinheiral, povoada por famílias polonesas em grande maioria, e Francisca ficou em Nova Trento, pois andava com dificuldades e só de muletas. Ficou inicialmente sob a tutela do casal Angela Sgrott e Giovanni Valle, aquele que era amigo das irmãs, mencionado várias vezes. Mas eles acabaram pedindo à irmã Paulina para recebê-la no “Externato Salamanca”, o que ocorreu dia 15 de fevereiro de 1897.

Imaginamos como foi difícil para ela ficar longe da mãe, com dificuldade de andar e sem saber falar o dialeto trentino e nem a língua portuguesa. Talvez sem ter outra saída, vivendo com as irmãs, Francisca acabou candidatando-se à vida religiosa. As crônicas de Dorotéia relatam um episódio prodigioso, no qual estão imbricadas a cura de Francisca e sua vocação religiosa. Dorotéia conta que, aconselhada pela madre superiora, ela fez novena a um beato jesuíta e prometeu que, se ficasse livre das dores e das muletas, sempre estaria na companhia das irmãs. Conforme as crônicas, foi atendida e deixou suas muletas aos pés do santo; nunca mais sentiu dores, mas ficou com um pequeno defeito na perna. Quase que a jovem não conseguiu cumprir sua promessa, pois irmã Paulina não intencionava admiti-la por causa de seu defeito físico, mas abriu uma exceção “vendo o grande desejo de ser religiosa e como a Congregação estava no princípio, determinou dar-lhe o hábito de noviça. Acabados seus dois anos de prova, fez sua profissão e tomou o nome de Irmã Fernanda de Sant’Anna”, relata Dorotéia. Ela “ajudou muito a Congregação, quase sempre como prefeita das meninas internas [orientadora ou coordenadora]; cargo que sempre desempenhou com muita satisfação das superiores”, conclui a cronista.

Por sua vez, os dados biográficos de Maria Conci, relatados por nossa cronista Dorotéia, permitem verificar o instigante caso de toda a sua família, a qual aderiu em massa à vida religiosa. A mãe – Judite Conci – ficara viúva ainda jovem e com cinco filhos, o mais velho com nove anos. Lutou com grandes dificuldades para criá-los e educá-los no trabalho e na religião, conforme escreve a cronista. A irmã mais velha de Maria – Ana Conci –

---

⁹⁶ “Ser padre ou irmã tinha seu preço: somente os melhores das melhores famílias. Os meninos deviam ser graciosos, sadios, inteligentes. Deficientes de qualquer tipo estavam fora de discussão.” (GROSSELLI, *Vencer ou morrer*, p.460). Mesmo na Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição, talvez em período posterior ao de Maria Conci e Francisca, moças e senhoras com defeitos físicos ficavam apenas convivendo e trabalhando com as irmãs sem poder fazer votos. Integravam o já citado grupo de “auxiliares.”

ingressou na Congregação das Filhas da Imaculada Conceição e passou a ser a irmã Domingas do Paraíso. Também os três irmãos entraram para a Companhia de Jesus e receberam o hábito de irmão coadjutor dos padres jesuítas. Maria Conci também desejava ser religiosa. Enquanto aguardava idade para ingressar na congregação, trabalhava no engenho de mandioca dos vizinhos a fim de ajudar no sustento da casa, mas acabou sofrendo um acidente:

Foi assim que Maria aos 11 anos foi trabalhar num engenho de mandioca. Atirava no caixão as raízes que, sob os dentes do aparelho rodante, perdiam as cascas e ficavam prontas para o forno.

A 13 de junho de 1893, não se sabe como, a menina caiu no caixão e por alguns minutos foi rodando com a mandioca sob os dentes do engenho. Quando acudiram, a menina tinha a perna direita esfrangalhada e as carnes em molambos. Quem a operou foi uma mulher da colônia, que com uma tesoura de costurar lhe cortou as carnes pendentes, com nervos e tendões, e como curativo não teve mais que folhas de bananeira⁹⁷.

Logo declarou-se gangrena, com todos os martírios que traz à paciente e as náuseas aos que com ela vivem e tratam.

(...) Em certos tempos as dôres aumentavam tanto que faziam a coitadinha gritar dia e noite e era ouvida até pelos visinhos.⁹⁷

Diante desse quadro, as irmãs ficaram compadecidas e receberam Maria em 1895. De 1896 a 1900 ela ficou no “Externato Salamanca”, depois foi para Vígolo junto com as outras meninas, quando o externato fechou, e de lá não saiu mais. Viveu suportando o “duro calvário com coragem, conformidade e paciência” de acordo com a cronista Dorotéia. Apesar da deficiência física, fez os votos religiosos antes de morrer e foi enterrada com o hábito de irmã em 1911. Maria era muito estimada por todas – seu nome é citado nas várias correspondências entre irmã Paulina e irmã Matilde, padre Rossi e irmãs, pois sempre se preocupavam com sua saúde. A mãe de Maria, Judite Conci, ficou sozinha e doente, mas foi cuidada pelas irmãs. Passou a residir com elas e as auxiliou nos trabalhos da casa e na administração dos negócios, inclusive, doou tudo o que tinha à congregação.

Notamos que a admissão de Francisca e Maria na congregação da Imaculada parece indicar, da parte das irmãs, um acolhimento que ultrapassava regras e preconceitos religiosos estritamente institucionais e que, simultaneamente, possibilitava agregar mais seguidoras, conforme sua **habitual tática** certeausiana. E da parte das jovens, talvez uma alternativa ou a única saída para quem vivia em condição precária e de muita fragilidade, mas queria **transformar o acontecimento** – fazer votos religiosos – **em ocasião** de viver melhor e quem sabe ser feliz.

Mais um aspecto a considerar, com base na documentação examinada: não podemos dizer que as Filhas da Imaculada do período traçaram uma política de recrutamento, mas aproveitavam todas as oportunidades que fossem favoráveis ao seu crescimento. Um trabalho

---

⁹⁷ NEGRI, *Eis as flores do meu jardim*, p.24. M. DOROTÉIA, *História da Congregação*, p.264.

mais sistemático de recrutamento seria desenvolvido em momento posterior quando elas estariam mais estabilizadas institucionalmente.⁹⁸ Entretanto, seja em Nova Trento da época ou posteriormente em outros lugares, o que afirma Grossi para as congregações serve para a da Imaculada: as vocações são *construídas socialmente pelos representantes institucionais da Igreja aliados às condições reais das famílias e das comunidades*.⁹⁹ Por outro lado, podemos dizer que da parte de quem aderiu à vida religiosa havia uma representação: a oportunidade de ter uma vida melhor como é o caso de Anna P. Franzoi, cuja trajetória vocacional foi contada por ela mesma e retida da obra de Negri.

‘Foi quando meu pai assistiu os primeiros votos de Ir. Domingas do Paraíso. Ficamos em casa. Quando o pai chegou eu estava no colo da mamãe, e ele contou que a festa fora linda! Então eu disse:

– Também quero fazer os votos! Quero ser Irmã!

– Qual o quê, retorquiu o pai! Os Franzoi não têm esse privilégio! Que bom se você pudesse alcançar essa graça! Seria uma grande alegria para todos nós!’¹⁰⁰

Pelo que apreendemos, a família de Anna considerava este tipo de vida um privilégio talvez para poucos e de certa condição social, e não para os Franzoi. Por este motivo, se para Anna fosse oferecida uma oportunidade, mesmo em uma incipiente congregação, esta não poderia ser perdida. E foi o que aconteceu: o pai, Luiz Franzoi, faleceu durante um incêndio do roçado, a mãe ficou com cinco filhos para sustentar, o caçula tinha apenas três meses, e mais a sogra. Um casal da comunidade foi até o padre Rossi e contou a situação da família. O padre chamou a viúva e disse-lhe que iria conversar com irmã Paulina para receber sua filha. Ela aceitou a menina de sete anos, pois ‘onde comem dez, come mais uma’, dizia a freira. Era o ano de 1898. Quatorze ou quinze anos mais tarde Anna fez os votos e vestiu o hábito. Ao longo de sua trajetória exerceu cargo de chefia, sendo superiora de várias casas religiosas durante 37 anos, e dedicou-se às crianças e às pessoas idosas.

Na mesma linha de aproveitar uma oportunidade – ou talvez agarrar a única que lhe parecia melhor do que aquela vivida na infância – está Erminia Spido. Conforme as crônicas

---

⁹⁸ Posteriormente elas desenvolveriam uma verdadeira **pedagogia de recrutamento** conforme compreendemos o trabalho de ensinar a descobrir (encontrar), reconhecer (admitir, aceitar, aprovar) e cultivar (desenvolver, aperfeiçoar) uma vocação para a carreira religiosa por meio de vários mecanismos de sensibilização: propaganda, abordagem a possíveis candidatas oriundas do convívio social e eclesial, acompanhamento sistemático daquelas que mostrassem algum interesse etc. Nessa linha, o estudo de Caroline J. Cubas investiga os processos de socialização de candidatas da Imaculada Conceição entre os anos 1960 e 1990, desde quando elas demonstram alguma propensão à vida religiosa (vocação ou chamado de Deus na linguagem religiosa) até sua plena adesão por meio dos votos religiosos. Por esse estudo se comprova o pleno funcionamento daquilo que chamamos de uma pedagogia de recrutamento. Cf. CUBAS, Caroline Jacques. Memórias de formação: sentidos e sensibilidades durante o início da vida religiosa na Congregação das Irmãs da Imaculada Conceição (1960-1990). *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v.2, n.2, 2010, p.44-60.

⁹⁹ GROSSI, Mirian Pillar. Jeito de freira: estudo antropológico sobre a vocação religiosa feminina. *Cadernos de Pesquisa*, Fundação Carlos Chagas, São Paulo, n.73, mai. 1990, p.31.

¹⁰⁰ NEGRI, *Eis as flores do meu jardim*, p.148.

de Dorotéia, a família de Erminia emigrou de Verona - Itália para o Brasil em 1888. Desembarcando no Rio de Janeiro, foram para a Hospedaria dos Imigrantes onde sua mãe – Maria Cabrini – “morreu de parto”. O pai – Braz Spido – contraiu febre amarela,¹⁰¹ que nessa época grassava entre a população do Rio, e também faleceu. Após a morte dos pais, o comandante do navio que havia transportado as famílias queria mandar a pequena de três anos para um orfanato, como fazia com todas as crianças que ficavam órfãs, conta Dorotéia. Todavia, não a enviou

porque a comadre dos pais da pequena e a dona da casa de emigração prometteram-lhe cuidar da criança. A mãe da menina não era muito pobre; deixou á filhinha de herança joias, muitas peças de roupa e alguma cousa mais. O que fizeram as duas mulheres interessadas pela pequena? Repartiram entre ellas a fortuna da orphanzinha e adeus promessas (...).¹⁰²

Não se sabe quanto tempo Erminia ficou sob tutoria dessas mulheres, mas logo em seguida, foi oferecida para um casal que não tinha filhos. Aceitaram-na e a levaram para Florianópolis (SC) onde fixaram residência. Mas a tutora começou a maltratá-la, “deixando no corpo da pobrezinha vergões e feridas. Os vizinhos, vendo tanta crueldade e desconfiando que no ímpeto da colera a matasse, deram parte ao Juiz de Orphans. Foi intimada de comparecer, com a menina, no fóro e verificaram a verdade”, escreve Dorotéia. Após esse episódio, o casal mudou-se para Aliança, distrito de Nova Trento, e lá continuou maltratando a criança. Novamente houve denúncia de vizinhos que ficaram comovidos e indignados com a crueldade do casal.

Deram parte ao Sr. Giacomo Poli [aquele que era opositor dos liberais e amigo dos padres e irmãs], que era então Juiz de Paz em Nova Trento. Este Senhor, catholico pratico e de coração sensível, tendo visto a realidade dos factos, combinou com a Madre Superiora de levar a pequena consigo e quando estivesse mais crescidinha entregal-a as Irmãs.
A Madre Superiora, contente por poder praticar um acto de caridade tão grande, prometteu-lhe, chegando a circunstancia requerida, recebel-a no numero das orphanzinhas.¹⁰³

Erminia passou cinco anos na casa de Polli. Contudo, no dia 12 de julho de 1897, aos 11 anos, entrou no “Externato Salamanca”; aos 21 anos recebeu o hábito e professou os votos religiosos. Seguindo a carreira religiosa, dedicou-se à administração das casas, exercendo os cargos de superiora e mestra de noviças, narra Dorotéia.

Para entender a opção das jovens e das famílias pela vida religiosa, além das características trazidas pela abordagem cultural, há de ser considerada a realidade socioeconômica de Nova Trento mencionada alhures: era um distrito que prometia prosperar

---

¹⁰¹ Grosselli estudou também os pontos de desembarque dos trentinos no Brasil. Sobre o Rio de Janeiro, ele conta que depois de 1850, lá e também na Bahia, Pernambuco e Pará, a febre amarela começou a matar os estrangeiros. “Nesses anos a doença conheceu um recrudescimento e os jornais brasileiros e trentinos deram notícia.” (GROSSELLI, *Vencer ou morrer*, p.255)

¹⁰² M. DOROTÉIA, *História da Congregação*, p.228-229.

¹⁰³ *Ibid.*, p.229-230.

no início da colonização, dada sua localização privilegiada que facilitava o intercâmbio dos colonos com comerciantes locais e de Tijucas. A Nova Trento desses anos tornou-se um centro de comércio e de serviços embora os colonos mais pobres, tal como ocorria em outros lugares de colonização, não pudessem dispor de capital para melhorar as técnicas agrícolas, como faziam os comerciantes com seus negócios. A partir de 1900, com o empobrecimento da terra que diminuiu sua capacidade produtiva, a população começou a migrar para outros lugares, sobretudo, para a vizinha Brusque, que desenvolveu a indústria têxtil. Nova Trento foi esvaziando-se – 7.500 habitantes em 1916, 6.453 em 1920 – e seu centro comercial estagnando-se.¹⁰⁴

Neste enquadramento de análise, é possível compreender que pais pobres ou viúvas nada podiam oferecer às suas filhas, a não ser trabalho de enxada e casamento com homens da mesma condição social. Portanto, segundo investigou Grosselli, *ter filhos padres ou freiras era o grande sonho dos velhos. Ir para o seminário ou para o convento era a ambição da maioria dos jovens do lugar*. Os dados de nosso objeto comprovam a assertiva do autor: 191 mulheres nascidas em Nova Trento fizeram votos na congregação da Imaculada entre 1898-1984, curiosamente sendo a primeira e a última delas provenientes da família Tamanini, sem contar aquelas que ingressaram, mas desistiram antes dos ritos de consagração a Deus – entre aquelas que se consagraram, apenas 40 desistiram.¹⁰⁵ Até 1975, 51,43% das irmãs da referida congregação eram de Santa Catarina e provinham de áreas de imigração italiana, alemã e polonesa, seguidas de candidatas de cidades interioranas e, em menor proporção, da área litorânea e grandes centros urbanos daquele estado.¹⁰⁶

Um estudo sobre as Filhas de Maria de Nova Trento, das quais muitas entraram na congregação da Imaculada, também afirma que meninas e moças buscavam a vida conventual para fugir do crivo dos pais e do trabalho da roça:

(...) as meninas, ainda crianças, decidiam seguir a vocação religiosa. Aquelas que não participavam da Pia União das Filhas de Maria, migravam para a *Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição* [nome que passaria a vigorar em 1909]. Não é difícil perceber que inúmeras famílias neotrentinas possuem padres e freiras. Acredito que, numa tentativa de permanecerem longe do trabalho pesado, essas pessoas optavam pela vida religiosa: lá teriam estudo e farta comida – o que na maioria das vezes não ocorria nas comunidades do interior de Nova Trento.

Se a moça não seguisse para a Congregação, permanecia como Filha de Maria até arrumar casamento. (grifo nosso)¹⁰⁷

¹⁰⁴ Cf. GROSSELLI, *Vencer ou morrer*, p.483-490. O censo de 2010 registrou 12.179 habitantes, sendo que praticamente 1/4 vive na zona rural (3.058) e 3/4 na zona urbana (9.121). Cf. IBGE. Censo 2010. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br>. Acesso em: 31/01/2011.

¹⁰⁵ Cf. CONGREGAÇÃO, *Coletânea histórica*, p.139-247.

¹⁰⁶ Cf. TRIDAPALLI, *A Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição*, p.90-109.

¹⁰⁷ FACCHINI, Elis. Devote della Vergine: histórias de mulheres em Nova Trento. *Fazendo Gênero*, Florianópolis, n.8, 2008, p.4.

No entanto, podemos relê-lo na perspectiva certeausiana: essas mulheres poderiam estar **desviando-se** de um destino doméstico e campestre, **transformando** o ingresso em uma congregação religiosa em **ocasião** de pertencer a um grupo de mulheres que viviam longe do crivo do pai ou marido, ser reconhecida como “irmã de caridade”, fazer um trabalho que não se limitasse ao cuidado da casa e da roça.

Talvez para as jovens órfãs e, em especial, para aquelas com alguma deficiência física, as dificuldades socioeconômicas das famílias e do lugar onde nasceram ou instalaram-se fossem dobradas, ou seja, para elas a porta de entrada para uma vida melhor ficava muito mais estreita. Daí uma boa saída ou uma **tática feminina** frente ao *mais forte* (a doença, a deficiência e a pobreza): permanecer na companhia das irmãs. Se por ventura foi essa a motivação daquelas que se tornaram Filhas da Imaculada Conceição, trilhar esse caminho nesses tempos mais antigos, ao contrário dos tempos pesquisados por Facchini, de *estudo e farta comida*, não foi tão fácil assim, pois muito trabalho, sacrifícios e privações esperavam por elas.

A vida material das Filhas da Imaculada Conceição melhoraria a partir de 1903, quando caminhariam em direção à primeira expansão interestadual, isto é, sob a chefia de Paulina, partiriam para São Paulo. Só que, escapando do *mais forte* do Sul – a pobreza – elas cairiam em outra **mão forte** – a dominação eclesiástica e a interferência da elite paulista em seu cotidiano de mulheres religiosas. Mesmo assim, seus *corpos em movimento* continuariam, como diria Certeau, buscando pequenas conquistas e construindo vitórias cotidianas. Disso trata o próximo capítulo.

Capítulo 5:

Permanecendo outras no interior do sistema

A esse poder escapavam sem deixá-lo.

Michel de Certeau

Neste capítulo discutimos o **deslocamento** das Filhas da Imaculada Conceição de Vígolo, povoado de Nova Trento (SC), região rural onde nascera esta congregação criada por jovens imigrantes ou descendentes de italianos, para a cidade de São Paulo que, à época, em 1903, estava em franca expansão e urbanização. Mesmo sendo um passo difícil para elas, sobretudo para aquelas que partiriam, afinal teriam que deixar o “berço” de sua congregação, separar-se de suas companheiras de missão, bem como de seus familiares e conhecidos, interessava para essas mulheres aproveitar este evento que se reverteria no seu crescimento em vários sentidos: geográfico, econômico, missionário, demográfico, institucional e pessoal. Certamente foi pensando dessa forma que elas chegaram a São Paulo e criaram o Asilo Sagrada Família, trabalho permeado por muitos conflitos, conforme veremos.

Para narrar esses acontecimentos, que cobrem o período de 1903 a 1909, e tratar das questões a eles subjacentes, vamos analisar primeiro o papel de Rossi nesse processo de mudança e inserção das irmãs na capital paulista. Em seguida, os contextos e personagens que incidiram na criação do Asilo Sagrada Família. Criado o asilo, como foram as lides das irmãs com parcela do **surpreendente** segmento negro acolhido lá. E por último as **questões de lugar e não lugar** nos termos de Certeau,¹ que permearam o dia a dia no Asilo Sagrada Família.

---

¹ Conforme apontamos várias vezes ao longo deste estudo, o conceito certeausiano de *lugar* está imbricado com as categorias de *estratégia* e *tática*. Em síntese, faz uso da *estratégia* um *sujeito de querer e poder* (uma empresa, um exército, uma instituição, uma associação etc.) que “postula um *lugar* suscetível de ser circunscrito como *algo próprio* e ser a base de onde se podem gerir as relações com uma *exterioridade* de alvos ou ameaças (os clientes ou os concorrentes, os inimigos, o campo em torno da cidade, os objetivos e objetos da pesquisa etc.). Como na administração de empresas, toda racionalização ‘estratégica’ procura em primeiro lugar distinguir de um ‘ambiente’ um ‘próprio’, isto é, o lugar do poder e do querer próprios.” Ao contrário, a *tática* é a “ação calculada que é determinada pela ausência de um próprio. A *tática* não tem por lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha.” Nesse sentido, a *tática* é peculiar de um **sujeito que está num não lugar**, mas faz seu “movimento ‘dentro do campo de visão do inimigo’, e no espaço por ele controlado.” (CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*, v.1. 16ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009, p.93-94)

5.1 O papel de Rossi na mudança

Em estudo anterior, já citado, Abbade² reteve alguns aspectos daquilo que entendemos e denominamos **plano estratégico** do padre Luigi Maria Rossi: transferido para São Paulo em fevereiro de 1903, de lá Rossi *buscava meios para trazer madre Paulina* e suas irmãs para perto de si a fim de *continuar dando orientação à incipiente congregação*. Em função disso, recorreu a *figuras da sociedade paulista* e católica, tal como Vicente de Azevedo, que vinha se destacando na fundação de instituições assistenciais na cidade, conforme veremos mais adiante. Rossi recorreu também às irmãs da Congregação de Nossa Senhora da Caridade do Bom Pastor, mais conhecidas como irmãs do Bom Pastor, para que abrigassem gratuitamente as irmãs de Vígolo por um tempo. Assim, as Filhas da Imaculada poderiam *vivenciar o cotidiano* de uma congregação religiosa *com larga tradição e experiência*,³ comenta Abbade, e ainda se ambientar paulatinamente com a vida em uma cidade em expansão, diferente da zona rural de onde provinham, conclui a autora.

De fato, quando Rossi prescreveu a Paulina a fundação de uma casa na capital paulista, por meio de uma carta pessoal⁴, ele compartilhava da mesma intenção sugerida por

---

² ABBADE, Marinela Pereira. *Uma trajetória singular: a Instituição Sagrada Família e a educação de meninas e moças*. Dissertação (Mestrado em Educação). São Paulo: Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, 1995, p.47-51.

³ Abbade não explora os atributos de *larga tradição e experiência* das Irmãs do Bom Pastor. Sabemos que essa congregação, de origem francesa, foi fundada por Maria Eufrásia Pelletier (1796-1868) e em 1835 aprovada por Gregório XVI, mas tem suas origens na Ordem de Nossa Senhora da Caridade, fundada em 1641 por João Eudes (1601-1680). Os fundadores das duas congregações foram canonizados pela Igreja Católica. Cf. CONGRÉGATION de Notre Dame de Charité du Bom Pasteur. Disponível em: www.buonpastoreint.org; CONGREGAÇÕES e novas comunidades. Disponível em: www.arquidiocesedemaceio.org.br. Acesso em: 27/06/2011. Wernet conta que essas irmãs se instalaram na cidade de São Paulo em 1897 quando *predominava fortemente*, diz o autor, o catolicismo reformado e ultramontano para o qual a contribuição das congregações religiosas, masculinas e femininas, seria decisiva no *processo de europeização e revitalização do catolicismo brasileiro*. As irmãs do Bom Pastor assumiram o Asilo do Bom Pastor, situado na Aclimação, destinado a atender crianças e adolescente (WERNET, Augustin. A Igreja paulista no século XIX. In: VILHENA, Maria Ângela; PASSOS, João Décio (orgs.). *A Igreja de São Paulo: presença católica na história da cidade*. São Paulo: Paulinas, 2005, p.134-136).

⁴ No período posterior à partida de Rossi de Nova Trento, em fevereiro de 1903, as cartas passam a ser um veículo privilegiado de comunicação entre ele e elas. Do já citado estudo de Thiago Borges de Aguiar, retemos a ideia de que as cartas de Rossi e das irmãs podem ser caracterizadas como *escrita pessoal ou privada* que respondiam ou esperavam uma resposta, servindo “como recurso escrito para estabelecer laços de união à distância e um lugar propício para confidências e informalidades, resguardadas as diferenças de formalidade da escrita de acordo com o remetente.” Conforme assinalamos no capítulo anterior, as irmãs publicaram muitas cartas de Rossi, sendo que muitas delas podem ser caracterizadas, segundo a perspectiva de Aguiar, como *cartas pastorais*. A maioria dessas cartas foi escrita para o coletivo das irmãs e aborda questões mais gerais e doutrinárias, explicitamente com a função didática de preservar ou fazer lembrar as regras e preceitos da congregação e da vida religiosa. Já as *cartas pessoais* de Rossi apresentam uma estrutura semelhante àquela também assinalada por Aguiar, mas com suas especificidades: *saudação prescrita* com nome do destinatário escrito primeiro e com uma ligeira formalidade – ele saúda Paulina assim: “muito Revda. Madre Paulina”. Em seguida, vai direto para o assunto principal, ou seja, faz a *narração* dos fatos. Após a narração, apresenta uma *petição* em variadas modalidades, dependendo do assunto da carta: *exortativa*, *didática*, de *conselho autorizado*, isto é, *aconselhamento*, ou *direta*, *simplesmente enunciando o pedido*. E, por fim, a *conclusão* com pedido de oração, palavras de encorajamento ou lamentos por não poder escrever diante das inúmeras ocupações que

seu superior provincial, padre Justino Lombardi: ela e algumas companheiras deveriam partir para São Paulo a fim de aprender todos os “trabalhos necessários” com outras religiosas, ou seja, construir um saber sobre a vida religiosa com uma congregação já estruturada, para “aperfeiçoar-se nas regras e aprender o que condiz” a uma freira. Na prática seria algo parecido com um estágio ou treinamento, pois elas ficariam com as irmãs do Bom Pastor aproximadamente cinco meses e depois seriam lançadas à própria sorte na nova casa do Ipiranga.

Mas havia **outras** intenções. Uma delas é que as irmãs poderiam “fazer um pouco de propaganda” da congregação, portanto, crescer demograficamente. E crescer – sobretudo – abrindo mais casas. Esta última intenção é apresentada em meio a recomendações a respeito dos quadros da congregação. Primeiro Rossi recomendou a Paulina escolher três companheiras: irmã Serafina da Santíssima Trindade, conselheira da congregação, em São Paulo seria assistente de Paulina; irmã Luiza de Jesus Crucificado, recém-formada talentosa, no futuro exerceria cargos de liderança e chegaria ao posto de superiora-geral em 1932; e a jovem postulante Josephina Pereira Gonçalves. Madre Paulina deveria vir com elas para “pô-las no lugar”, escreve o jesuíta, certamente se referindo ao trabalho que deveriam assumir na capital paulista. Enquanto isso, a madre encontraria no Estado de São Paulo outros lugares para abrir mais casas. Nos termos de Rossi, a congregação tinha “necessidade de se expandir”. O jesuíta foi além: recomendou deixar irmã Vicência como vice-superiora da congregação porque ela tinha “o espírito” das constituições ou regras, “tino” administrativo e sabia escrever, “de modo de vos poder informar sobre tudo”. Sugeriu que Vicência continuasse exercendo a função de mestra das noviças e que fixasse sua residência em Nova Trento juntamente com madre Matilde, vigária da congregação, que a ajudaria nos trabalhos. Ademais, “fundando alguma Casa em S. Paulo facilmente podereis mandar meios de subsistência para Nova Trento”, escreve o jesuíta numa segunda carta, sabendo que as irmãs haviam contraído muitas dívidas junto ao comércio, pois não tinham dinheiro para pagar à vista os gêneros alimentícios e outros produtos necessários para manutenção de suas casas e trabalhos.

Na realidade, Rossi não só mantinha contato com as irmãs a fim de orientá-las para dar esse passo, mas em São Paulo buscava os meios para realizar seu plano. Foi assim que após

---

exercia e que o obrigavam a escrever uma parte da carta a cada dia. Cf. AGUIAR, Thiago B. *Jan Hus*: as cartas de um educador e seu legado imortal. Tese (Doutorado em Educação). São Paulo: Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, 2010, p.50-55. A citada carta de Rossi, e outras do período que antecede a ida das irmãs para São Paulo, foram transcritas na biografia oficial de madre Paulina. Cf. CONGREGAÇÃO PARA AS CAUSAS DOS SANTOS, *Madre Paulina*: posítio sobre a vida e as virtudes. Biografia documentada, v.1. São Paulo, 1987, p. 190-193.

um longínquo passeio ao bairro do Ipiranga e à Capela Sagrada Família aí instalada, com seu superior provincial, padre Justino Lombardi, conhecendo a simplicidade do lugar o relacionou à área campestre na qual viviam as irmãs, em Nova Trento e Vígolo.⁵

Desde esse dia, com o consentimento de seu provincial, Rossi trabalhou para que as irmãs da Imaculada se deslocassem para São Paulo, uma vez que suas intenções encontraram eco na aspiração de Vicente de Azevedo, que ansiava encontrar uma congregação feminina para trabalhar em seu projeto: a fundação de uma obra assistencial para atender negros idosos e seus descendentes. Dessa forma, as Filhas da Imaculada representavam a possibilidade de realizar o desejo de Azevedo.

Portanto, o deslocamento das Filhas da Imaculada Conceição, de Vígolo para São Paulo, fez parte de todo um projeto de **entrecruzamento** de interesses e estratégias em torno de causas eclesiais e sociais do segmento masculino da Igreja Católica e da elite paulista. Não há como negar que o planejamento deste deslocamento era uma estratégia do padre Rossi que **casou bem** com a estratégia de Vicente de Azevedo. E como nesse momento a congregação dependia sobremaneira de seu diretor espiritual, tal como ocorrera com as irmãs da Sagrada Família e Calvarianas estudadas por Leonardi e muitas outras instituições femininas da época em seus processos de organização e expansão, madre Paulina jamais poderia recusar o cumprimento da ordem do jesuíta, seu mentor espiritual, mesmo que lhe custasse executá-la. Então, viu-se

entre dois fogos: deixar Nova Trento e sozinhas as suas filhas e a cativante ideia de São Paulo, que representava um ramificar-se na Obra da Imaculada. Não só; nos mesmos dias recebeu, do Pároco de Brusque o pedido de uma nova fundação: o Hospital de Azambuja, próximo a Nova Trento. Disto foi informado o P. Rossi, o qual respondeu dizendo aceitar também a fundação de Azambuja, considerada a possibilidade pelo grande número de Irmãs [havia 25 freiras]. Quanto à fundação de São Paulo, P. Rossi comunicava que 'estou de acordo com o P. Superior, e basta'.⁶

Por outro lado, não dá para ignorar que as irmãs também lançaram mão de estratégias para abraçar essa determinação, ousada para uma congregação feminina ainda incipiente, mas que não devia deixar escapar a oportunidade. Nesse sentido, não importava o que fariam e nem para quem... Prova disso é que, antes de chegar a São Paulo, elas não conheciam pessoas da raça negra e nem as demandas sociais dessa população, alvo de preocupação de Vicente de Azevedo. Contudo, se colocaram a serviço dessa obra, pois chegar a essa nova realidade representava uma possibilidade de expandir sua congregação.

---

⁵ IRMÃ EYMARD (Maria de Oliveira). *Padre Luiz Maria Rossi: orientador e missionário incansável*. São Paulo: Congregação das Irmãs da Imaculada Conceição, 1995, p.195.

⁶ CONGREGAÇÃO, *Madre Paulina*, p.167.

E assim deixaram Vígolo, em julho de 1903, acompanhadas mais uma vez pelo patriarca Napoleone Visintainer, aquele que garantira a abertura do casebre de Vígolo, em 1890, portanto, atuava em momentos decisivos na vida de sua filha Amabile (madre Paulina). A viagem foi longa: um percurso de carroça saindo de Vígolo, passando por Nova Trento e chegando a Itajaí onde embarcaram num navio com destino a Santos (SP). Depois de cinco dias chegaram a Santos e foram recebidas por uma pessoa de confiança dos jesuítas, que as levou até o Santuário do Coração de Jesus. Participaram da missa e depois foram recebidas pelo padre Caetano Benvenuti que lhes ofereceu uma “modesta merenda”. Nesse breve contato, outro jesuíta ou talvez o próprio Benvenuti (a cronista não revela nome) teria dito ao vê-las: ‘O Padre Rossi está louco! Mandar vir essas pobres Irmãs, acanhadas, sem saber a língua vernácula, para a Capital de S. Paulo!... O que poderão ellas fazer?’, relata Dorotéia.

É notável que esse episódio de uma primeira impressão e avaliação do jesuíta, de que elas não estavam aptas para realizar uma missão na capital paulista, embora não comprovado parece ter marcado a historiografia da congregação. Tanto é que a biógrafa de Paulina, irmã Célia B. Cadorin, tenta encontrar uma saída para esta **suposta** deficiência: ela dá a entender que Rossi escolhera a postulante Josephina para integrar o grupo de São Paulo porque “sendo brasileira falava bem o português.”⁷ Ora, essa perspectiva não fora mencionada nas cartas de Rossi a Paulina e nem aparece nas crônicas de Dorotéia. Portanto, esta não devia ser uma preocupação do jesuíta, senão ele teria dito, pois era muito detalhista em seus escritos. Também a já citada pesquisadora Abbade problematiza quais motivos teriam levado Rossi a trazer para São Paulo irmãs que *mal falavam o português* e estavam *acostumadas a uma vida em zona rural*. Embora tenha refletido bem algumas das intenções do jesuíta, expostas anteriormente, Abbade compartilha dessa estranheza: como pode irmãs camponesas e italianas vir trabalhar numa cidade como São Paulo?!

O mais interessante é que na São Paulo da época havia muitos italianos, inclusive, a historiografia tradicional lhe concedera o título de *cidade italiana* ou *cidade dos italianos*: trata-se, como diz a revisão historiográfica recente, de uma imagem que traz embutida a ideia de uma cidade cosmopolita e acolhedora, porém, uma cidade branca onde predominam traços

---

⁷ A mesma biógrafa, ao narrar as controvérsias existentes na comunidade religiosa que trabalharia no Asilo Sagrada Família e que culminariam na demissão de madre Paulina do cargo de superiora-geral em 1909, justifica as dificuldades dizendo que a referida comunidade era formada de “Irmãs tímidas, pobres camponesas, inclusive a M. Fundadora (Paulina); com pouca cultura e pouco conhecimento da língua portuguesa; condições estas que limitavam o desembaraçar-se nos negócios de uma metrópole como São Paulo.” (CONGREGAÇÃO, *op. cit.*, p. 218).

européus. Mas como constatou Carlos José F. Santos,⁸ *nem tudo era italiano*: havia outros imigrantes europeus e *nacionais pobres*, em especial os negros, que lutavam para ocupar os espaços urbanos com seu trabalho em múltiplas ocupações e com suas culturas, mesmo vivendo em condições muito precárias e sendo alvo de discriminações de raça e de classe, conforme inferimos desse estudo. Em todo caso, a imagem construída de uma *cidade* (também!) *dos italianos* revela a forte presença deles desde a virada do século XIX/XX – já vimos que adentraram no território paulista especialmente no período 1870-1920, momento de *transição da mão de obra livre em São Paulo* e fase *áurea da imigração italiana para o Brasil*, como afirma Alvim.⁹

Portanto, o fato de as Filhas da Imaculada falarem o dialeto trentino não impediria sua inserção numa cidade onde nem todas as pessoas se comunicavam somente na língua portuguesa. O historiador Êrnani da Silva Bruno parece confirmar nossa assertiva ao reter comentários de visitantes da época, embora Carlos José F. Santos diga com propriedade que os referidos viajantes *desconsideravam a presença dos nacionais despossuídos* – negros, índios, mestiços, caboclos e caipiras – que compunham a população da cidade de São Paulo. De qualquer forma, os relatos dos viajantes podem apontar a influência da língua italiana que, com certeza, não era a única que contribuía com a formação cultural do povo paulistano:

- (1) Macola, um viajante italiano (...) ficou impressionado ao ouvir que se falava, se chamava e se imprecava, por toda a parte, ‘nos dialetos mais autênticos da Península’ [Itália].
- (2) Daí a expressão de espanto de um mineiro ao conhecer São Paulo em 1902: ‘Os meus ouvidos e os meus olhos guardam cenas inesquecíveis. Não sei se a Itália o seria menos em São Paulo. No bonde, no teatro, na rua, na igreja, fala-se mais o idioma de Dante que o de Camões. Os maiores e mais numerosos comerciantes e industriais eram italianos. Os operários eram italianos.’
- (3) Sousa Pinto, um jornalista português que esteve na Cidade na mesma época, não conseguiu se fazer entender por vários cocheiros de tálburi, todos falando em dialetos peninsulares e gesticulando à napolitana. Escritas em italiano eram também as tabuletas de vários edifícios: ‘Encontramo-nos a cogitar se por um estranho fenómeno de letargia em vez de descer em São Paulo teríamos ido parar à Cidade do Vesúvio [Nápoles].’¹⁰

Assim, havia muitas realidades dentro da mesma cidade que recebia e convivia com povos e culturas diversos num momento acelerado de crescimento demográfico e econômico.¹¹ Contudo, esse processo de expansão não favorecia o conjunto da população,¹²

---

⁸ SANTOS, Carlos José Ferreira. *Nem tudo era italiano*: São Paulo e pobreza (1890-1915). 3ª ed. São Paulo: Annablume, 2008.

⁹ ALVIM, Zuleika M.F. *Brava gente!* Os italianos em São Paulo: 1870-1920. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

¹⁰ BRUNO, Ernani da Silva. *História e tradições da cidade de São Paulo*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1954, p.58-59.

¹¹ Sobre os variados aspectos de desenvolvimento da metrópole e também seus pontos críticos, ver: BRUNO, *História e tradições da cidade de São Paulo*; MORSE, Richard. M. *Formação histórica de São Paulo*: de comunidade à metrópole. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970; PRADO JUNIOR, Caio. O fator geográfico na formação e no desenvolvimento da cidade de São Paulo. In: *Evolução política do Brasil e outros*

mas acabava gerando uma multiplicidade de paisagens socioeconômicas e geográficas: casarão e requinte em algumas áreas como Paulista e Higienópolis habitados pela elite; cortiços em outras como Brás e Bixiga que abrigavam imigrantes, operários e negros; territórios mais afastados e menos povoados como o Ipiranga, que davam uma impressão mais de zona rural do que bairro de metrópole; colônias nas periferias que deram origens a bairros e municípios como as de Santana, São Caetano e São Bernardo, habitadas por imigrantes italianos – em Santana havia famílias tirolezas da mesma região de madre Paulina.¹³ Nestas realidades, de múltiplas paisagens, sem dúvida, havia lugar para as Filhas da Imaculada Conceição, pois elas não seriam as únicas italianas oriundas do meio rural a inventar seu cotidiano nesta cidade. E Rossi sabia disso!

Retornando e concluindo o tema do itinerário de viagem das Filhas da Imaculada Conceição, depois de uma breve parada em Santos pegaram um trem com destino a São Paulo e se hospedaram no Asilo do Bom Pastor, que ficava no bairro Aclimação. Passados uns dias, Napoleone retornou a Vígolo e elas continuaram no asilo, aproveitando o tempo para verificar e aprender como viviam e agiam as irmãs do Bom Pastor, conforme Rossi recomendara, e aguardando para iniciar os trabalhos na “Igrejinha da Sagrada Família”, assim chamada por ele. É nesse momento que Vicente de Azevedo entra na vida das Filhas da Imaculada Conceição. É aqui que se cruzam as trajetórias delas e dele. É a partir desse encontro que nasce o Asilo Sagrada Família.

---

estudos. São Paulo: Brasiliense, 1971; BRESCIANI, Stella. Imagens de São Paulo: estética e cidadania. In: FERREIRA, Antonio Celso; LUCA, Tania Regina de; IOKOI, Zilda G. *Encontros com a história: percursos históricos e historiográficos de São Paulo*. São Paulo: UNESP, 1999. BRESCIANI, Stella. Melhoramentos entre intervenções e projetos estéticos: São Paulo (1850-1950). In: *Palavras da Cidade*. Porto Alegre, : UFRGS, 2001. SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

¹² Há vários estudos que focalizam processos cotidianos e históricos dos segmentos desfavorecidos que viviam nesta cidade. Entre estes, destacamos alguns: o de Teresinha Bernardo aborda a memória de mulheres e homens, negros e brancos descendentes de italianos, que viram São Paulo crescer. Chamam atenção as visões de cidade decorrentes de experiências de classe e de raça: enquanto as negras falaram de uma *cidade escura*, sem a mínima infraestrutura nos lugares onde viviam os negros, geralmente em porões e cortiços, as brancas ressaltaram a *cidade do progresso*, lugar de possibilidades sem fim. Enquanto os negros mencionaram uma *cidade desconhecida* marcada pela discriminação, os brancos enalteciam a *cidade do trabalho* de onde emergia oportunidade de ascensão social. Cf. BERNARDO, Teresinha. *Memória em branco e negro: olhares sobre São Paulo*. São Paulo: EDUC/UNESP, 2007. Pensando na camada pobre e imigrante, a maioria italiana, vemos o terrível cotidiano das crianças operárias nas fábricas e oficinas no início do século XX. Atividade que, além de privar as crianças de infância e escolarização, trouxe para muitas delas sequelas físicas irreversíveis e até morte prematura, pois acidentes faziam parte da rotina de trabalho. Cf. MOURA, Esmeralda Blanco Bolsonaro de. Crianças operárias na recém-industrializada São Paulo. In: DEL PRIORE, Mary (org.). *História das crianças no Brasil*. 6ª ed. São Paulo: Contexto, 2009. E o já citado estudo de SANTOS, *Nem tudo era italiano*.

¹³ Cf. GAETA, M.A.J.V. *Os percursos do ultramontanismo em São Paulo no episcopado de Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho* (1873-1894). Tese (Doutorado em História). São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1991, p.255-264.

5.2. A criação do Asilo Sagrada Família

Aproveitando esse outro acontecimento – o contato com o conde Vicente de Azevedo – as Filhas da Imaculada Conceição **inventam** a ocasião de criar o Asilo Sagrada Família. Para compreender os processos que resultaram nessa fundação, é necessário situar a participação de José Vicente de Azevedo. Na realidade, quando as Filhas da Imaculada Conceição fundaram o Asilo Sagrada Família, em dezembro de 1903, não era a primeira vez que Vicente de Azevedo idealizara tal obra, mas sua proposta passara por diversos formatos até sua concretização. Talvez possamos compreender as razões de sua iniciativa revendo alguns dados de sua biografia¹⁴ e do contexto do período. Ainda que seja de cunho exaltatório, a biografia nos fornece indícios da atenção dele com a questão da população negra, perceptível desde o final do XIX até as primeiras décadas do século XX, os quais apreciamos também à luz de uma incipiente bibliografia crítica a respeito de sua atuação.¹⁵

Mais conhecido como conde¹⁶ José Vicente de Azevedo (1859-1944), ele era professor, advogado, político e católico atuante na igreja paulista. Viera de uma família cafeeicultura que fizera fortuna no Vale do Paraíba, região pioneira na implantação da cultura do café na então Província de São Paulo. Nesse lugar, seu avô, o comendador José Vicente de

---

¹⁴ Sua longa vida (85 anos) e suas inúmeras realizações na área política, educacional, religiosa e outras estão reunidas na já citada biografia escrita pela filha e colaboradores: FRANCESCHINI *et al.*, *Conde José Vicente de Azevedo: sua vida e sua obra*. 2ª ed. São Paulo: Fundação Nossa Senhora Auxiliadora do Ipiranga, 1996. Ver também: AZEVEDO, Aroldo de. *José Vicente de Azevedo: sua vida e sua obra (1859-1959)*. Conferência pronunciada no Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo a 7 de Julho de 1959. São Paulo, 1974. Esse relato biográfico familiar está construído de tal forma que permite entender que ele se sensibilizou pela causa dos escravos e das crianças “desvalidas” desde sua adolescência e este era um sinal de que seria um predestinado para assisti-los. Mais uma vez estamos diante do *mito do herói* – recordando que alguns relatos das principais personagens desta pesquisa, Amabile e Virginia, também apontaram para o mito da heroína. Os mitos de heróis narram o percurso inédito de um personagem extraordinário, desde a mais tenra idade, cuja memória exemplar precisa ser preservada e transmitida a fim de ser imitada. Explicando a essência do mito do herói, existente desde as culturas mais antigas e bem captado pela ficção cinematográfica atual, Campbell diz que: “Há uma certa sequência típica de ações realizadas pelo herói que pode ser observada em histórias do mundo inteiro nas mais diversas épocas da história. (...) é um único gesto feito por muitas pessoas diferentes. Alguém que encontrou ou realizou alguma coisa excepcional que ultrapassa a esfera comum da experiência. O herói propriamente dito é alguém que deu a sua vida por algo maior ou diferente dele mesmo. Há dois tipos de proezas. Uma é a ação física. O herói consegue realizar um ato de guerra ou um ato físico de heroísmo. Salvar uma vida é um ato de heroísmo. Dar-se, sacrificar-se por outra pessoa. E o outro tipo é o herói espiritual que aprende ou encontra uma forma de experimentar um nível supranormal da vida espiritual humana e depois volta e a comunica aos outros. É um ciclo, uma ida e volta, é isso que o ciclo do herói representa.” (CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 1992, p.145).

¹⁵ O *olhar* de Vicente de Azevedo para os esquecidos foi analisado de forma abrangente e profunda pelas historiadoras da Educação: SOUZA, Maria Cecília C.C. de; HILSDORF, Maria Lúcia S. Um olhar para os esquecidos: José Vicente de Azevedo e a educação das crianças negras. In: ROCHA, Heloísa Helena Pimenta (org.). *Personagens, estratégias e saberes na construção da escola brasileira*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

¹⁶ O título religioso de “conde romano” lhe foi concedido por suas “obras religiosas”, cujos terrenos foram doados e as obras erigidas, especialmente no Ipiranga, mas também em outros bairros de São Paulo. Foi outorgado em 1935 pelo papa Pio XI a pedido do arcebispo de São Paulo, d. Duarte Leopoldo e Silva (FRANCESCHINI *et al.*, *Conde José Vicente de Azevedo*, p.227-231).

Azevedo (1799-1844), se instalou na segunda década do século XIX para “tentar fortuna no comércio” e logo “adquiriu posição social de relevo pela atividade, não só no comércio e na lavoura, como ainda na política”, relata a biografia azevediana. Casou-se com Maria Pereira da Guia (1798-1864), filha e neta de capitães. O pai de Vicente de Azevedo, o coronel José Vicente de Azevedo (1834-1869), continuou as atividades do comendador e se destacou igualmente. Casou-se com uma prima, Maria Angelina Moreira de Castro Lima (1835-1911).

Tanto o comendador como o coronel eram chefes do Partido Conservador de Lorena e ambos foram mortos em circunstâncias relacionadas a motivos políticos: o comendador ficou doente e morreu aos 45 anos, “ao que então se propala, envenenado pelo médico assistente, ‘indivíduo que havia aparecido em Lorena não se sabe de onde, e que, em seguida à sua morte, nunca mais se viu e nem dele se soube notícia’, narra Franceschini. Já o coronel faleceu aos 35 anos, vítima de um atentado e assassinado por um escravo de nome Vicente, “há anos fugido de seu senhor, e que participou da empreitada mediante a oferta de alforria e 200\$000”, relata o neto do conde, Manoel Antonio Franceschini, na mesma biografia. Contudo, não menciona o nome do mandante do crime e nem se ele foi punido, a exemplo do escravo, que “morreu na cadeia”.

Apesar das mortes dos patriarcas, suas esposas tocaram os negócios das fazendas com ajuda dos filhos e dos escravos – só o comendador possuía 147 destes. Como nas outras famílias da oligarquia cafeeira do Vale do Paraíba, a mão de obra escrava era base de sua sustentação. Mas o contexto de decadência dos cafeicultores dessa região – sobretudo após a década de 1870 – afetou a economia dos Azevedo, obrigando sua progenitora a buscar outras fontes de renda. Maria Angelina começou a aceitar encomendas de confecção de vestidos finos e contava com a ajuda da escrava Madalena, que se especializara em costuras, para saldar as dívidas deixadas pelo marido.

Em meio a esses contextos, Vicente de Azevedo crescia convivendo com os escravos. Com a morte do pai, ainda menino, ajudava os escravos na venda de produtos agrícolas na cidade de Lorena e os vigiava na colheita do café. Bem mais tarde, em 1902, destacou-se no seio de sua família e articulou uma atitude considerada por sua biógrafa como uma “reparação” aos negros: destinou as propriedades herdadas do avô paterno às obras de caridade e religiosas. Assim, Vicente de Azevedo adquiriu os direitos dos irmãos e com o aval da mãe e dos tios doou a propriedade, a maior de Lorena na época, à Pia Sociedade Salesiana para a fundação de uma escola agrícola, destinada a órfãos e menores desvalidos. Qual a razão dessa reparação? pergunta a biógrafa. Ela mesma responde: “Certamente porque aqueles cabedais provinham, em parte, do trabalho escravo, e ele sempre dizia: ‘o que foi ganho à

custa do sofrimento alheio não traz felicidade’. Nisso ele tinha razão, pois **seus** “cabedais” provinham **do** trabalho escravo e essa dívida social deveria ser paga de alguma forma.

Na mesma linha, ainda segundo a biografia azevediana, fora concebida a “obra de reparação” para ex-escravos e seus descendentes. Só que desta vez não seria uma atitude articulada dentro da família consanguínea, mas levada para a Irmandade do Santíssimo Sacramento da Sé, da qual Vicente de Azevedo participava ativamente – irmandades como a do Santíssimo Sacramento da Sé congregavam fieis que doavam seu tempo, recursos financeiros e bens para assistir aos mais pobres a fim de praticar as obras de caridade apregoadas pelo cristianismo de tradição iluminista e revestidas de novas funções pela Igreja romanizada, como vimos nos primeiros capítulos desta tese.

Tudo começou em 1890 quando ele foi nomeado provedor da referida irmandade, no caso, formada por homens da elite paulista. A partir desse momento, mobilizou seus “irmãos”, tratamento usual entre membros de irmandades e confrarias, para criar uma “obra” destinada à população negra. Portanto, a nosso ver, a ideia não foi *aventada* pela Irmandade do Santíssimo Sacramento como diz Abbade,¹⁷ mas apoiada por ela sob o comando de Vicente de Azevedo. De fato, ele estava acostumado com a política das irmandades brasileiras que administravam bens e recursos financeiros, edificavam igrejas e edifícios assistenciais. Devia conhecer os projetos da Irmandade da Misericórdia de São Paulo que vinha se destacando na assistência aos segmentos mais fragilizados da cidade: desde 1824 recebia recém-nascidos e lactantes deixados na “Roda dos Expostos” e em 1896 criaria o “Asilo dos Expostos” para atender crianças abandonadas e maiores de três anos.¹⁸ Na mesma direção, Vicente de Azevedo sensibilizou sua irmandade para cumprir funções além das estritamente religiosas como as de culto ao Santíssimo Sacramento, devoção muito antiga, incrementada a partir do Concílio de Trento (1545-1563) e disseminada nas igrejas católicas em geral.¹⁹

---

¹⁷ “Desde 1890, a Irmandade do Santíssimo Sacramento da Catedral da Sé, cujo provedor era o Dr. José Vicente de Azevedo, aventara a ideia de fundar uma obra destinada a amparar e proteger crianças desvalidas, descendentes de negros, e velhos inválidos, ex-escravos.” (ABBADÉ, *Uma trajetória singular*, p.49)

¹⁸ Nossa referência é o estudo de M. Beatriz de O. e Silva que considerou o sistema de atendimento às *crianças expostas* (abandonadas) como uma *rede de serviços* que faziam parte do projeto geral da Irmandade da Misericórdia, instituição historicamente constituída, a qual “foi incorporando aos seus serviços as novas descobertas advindas da medicina, da educação e serviços sociais que se constituíam como área científica e técnica.” Foram arrolados os seguintes serviços: Roda dos Expostos (criada em 1824), Asilo dos Expostos (1896), Berçário (1936), Jardim da Infância e Lar São José (implantados entre 1943-1947). Para dirigir os trabalhos de assistência à infância havia a categoria *Mordomos dos Expostos*, existente de 1852 a 1949. Cf. SILVA, M. Beatriz de O. e. *A Irmandade da Misericórdia de São Paulo e a assistência aos expostos: recolher, salvar e educar* (1896-1944). Dissertação (Mestrado em Educação). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica, 2010.

¹⁹ Para a ação em Portugal, ver: ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. *A confraria do Santíssimo Sacramento do Pico dos Regalados* (1731-1780). Coimbra: Atahca, 2001, p.19-20.

Além da propagação do culto, sua principal função, a Irmandade do Santíssimo Sacramento da Sé certamente praticava algumas obras de caridade, direcionadas sobretudo para seus membros, mas nenhuma com a dimensão idealizada por Vicente de Azevedo: atendimento de ex-escravos e seus descendentes. Movido por esta causa, ele se empenhou para envolver a irmandade na realização de suas iniciativas e conseguiria sustentar essa prática até 1911. Ao fazê-lo, como bem analisaram Hilsdorf e Souza,

certamente ele extrapolava as expectativas que os bispos tinham acerca do desempenho institucional de um leigo abonado, apresentando procedimento que a hierarquia eclesiástica romanizada passara a reservar para si: agir por iniciativa própria, fazer escolhas, projetar, convidar, fundar, erigir, comprar, dispor, doar, insistir e controlar. Talvez o episódio mais expressivo da imposição de limites à ação de José Vicente (e mais amplamente, da definição do papel do laicato nos assuntos da Igreja) tenha ocorrido em setembro de 1911, quando d. Duarte determinou que a Irmandade do Santíssimo Sacramento da catedral de São Paulo, da qual ele era provedor desde 1890, se limitasse a cuidar das cerimônias do culto. A medida retirava da irmandade a administração – vale dizer, o uso de recursos – das obras do Ipiranga e de outras iniciativas azevedianas, inclusive de um hospital, cujo prédio seria mais tarde ocupado pelo Instituto Padre Chico.²⁰

Nesse sentido, chama atenção a forma peculiar de Vicente de Azevedo atuar: se de um lado, ele dirigia a Irmandade do Santíssimo Sacramento nos moldes assinalados acima, de outro lado, estava próximo e mantinha boas relações com a hierarquia da Igreja Católica de linha ultramontana e romanizada. Podemos dizer com essas autoras, que Vicente de Azevedo se saía bem no *plano do instituído*, pois defendia e compartilhava dos princípios do catolicismo apregoados pelos bispos reformadores e seus padres. Todavia, também atravessava esse plano com seu movimento *instituinte*, ou seja, com seu desejo de preservar um

catolicismo que independe das autoridades ou da hierarquia eclesiástica para ser praticado. Romeiro, devoto de santos populares, dirigente de irmandades leigas, fundador de capelas e obras pias, é exemplar *também* pelo seu modo carismático de estar no mundo, dissonante à modernidade que emoldurou a sua vida.

Se na transição do século XIX para o XX a igreja católica romanizada é caracterizada pelo trabalho com as elites, pela organização clerical, e pelo pequeno envolvimento com camponeses e operários, a atuação de José Vicente se afasta ainda dessas marcas pela atenção que deu aos ex-escravos e seus descendentes.²¹

Vicente de Azevedo também estava inserido na vida política e partidária da Província de São Paulo. Tal como o avô e o pai, seguia carreira política e nessa instância articulava seus projetos. Nos biênios 1884-1885 e 1888-1889, por exemplo, foi deputado provincial pela União Conservadora. Com certeza, essa atuação no final do Império favoreceu outra iniciativa relevante: a aquisição de terrenos devolutos nos altos do Ipiranga, negociação que prosseguiria nos primórdios da República. Vicente de Azevedo também compraria terrenos e chácaras de particulares na região do Ipiranga e destinaria parte de todo esse patrimônio para

²⁰ SOUZA; HILSDORF, Um olhar para os esquecidos, p.64-65.

²¹ *Ibid.*, p.65.

a construção de “obras pias de religião e instrução da infância pobre”, na perspectiva de transformar o bairro numa “cidade do Vaticano”, ou seja, numa “colina da caridade cristã”, conforme relata sua filha e biógrafa Franceschini. Para além desses objetivos, segundo as autoras citadas anteriormente (Hilsdorf e Souza), combinando *visão empresarial e cálculo imobiliário*, Vicente de Azevedo *lucraria muito* futuramente com a venda de parte dessas terras, pois *o bairro prometia intensa urbanização*. Ele mesmo contribuiria com a urbanização do Ipiranga, construindo uma linha de bondes, em 1890, e comprando duas locomotivas que percorreriam cerca de 14 quilômetros, unindo a pequena Capela de Santa Cruz, hoje esquina da av. D. Pedro e rua Tabor, com o Largo do Mercado Velho, atual Parque D. Pedro II.

Uma das primeiras ações de Vicente de Azevedo na **sua** “colina sagrada” foi o lançamento da pedra fundamental da futura Capela Sagrada Família, ainda hoje localizada na av. Nazaré, defronte o Museu de Zoologia da USP. Na época, a intenção era construir essa capela consagrada à Sagrada Família, colocando sob sua proteção a intenção de fazer um trabalho com ex-escravos e seus descendentes; daí o nome do futuro Asilo Sagrada Família. Provavelmente, o lançamento da pedra foi feito em 1891, pois *O Estado de São Paulo* noticiou o evento que chamou de *inauguração*.²² Mas segundo Fransceschini, a construção da capela foi de fato iniciada em 1901, e a inauguração realizada em 1903, fazendo recrudescer a ideia de realizar o trabalho com os negros, o que certamente apressou as obras para inauguração da referida capela.

---

²² Este jornal e outros documentos, que nos serviram de base para narrar e analisar as origens remotas do Asilo Sagrada Família, foram reunidos por irmã Natividade em sua pesquisa sobre essa instituição, realizada em outubro de 1975. Os documentos estão arquivados na Secretaria Geral da Congregação das Irmãs da Imaculada Conceição, em São Paulo.

Figura 15: *Capela Sagrada Família (Ipiranga - SP) – 1903*
(Fonte: M. DOROTÉIA, *História da Congregação*, v.2, p.172)

Portanto, transcorridos dez anos, o tema voltou a ocupar a pauta da reunião da Irmandade do Santíssimo Sacramento. Tanto assim que Vicente de Azevedo preparou um convite convocando seus “irmãos” para uma reunião que seria realizada dia 22 de setembro de 1901. Nessa reunião, acabaram decidindo fundar uma associação para gerenciar a obra em prol de ex-escravos e seus descendentes, constituída pelos “irmãos” e clero da Igreja paulista. Essa associação foi chamada inicialmente de “Casas da Providência”, pois a intenção era de construir vários edifícios para atender negros idosos e crianças nos terrenos anexos à Capela Sagrada Família – em 1904 passaria a denominar-se “Instituição da Sagrada Família”.

Vale denotar que na época, ao mesmo tempo em que São Paulo vivia um momento de crescimento urbano e demográfico, *passando à maioria* como diz Boris Fausto,²³ tinha que lidar com novos problemas sociais e outros que ganhavam intensidade tal como a presença de crianças pobres, especialmente meninos, que perambulavam pelas ruas da cidade e incomodavam a sociedade com suas práticas de mendicância, vadiagem, pequenos furtos etc. Esse mesmo autor nos oferece alguns dados: de 1904 a 1906, as *prisões de menores* se deram pelas seguintes infrações: desordens (40,5%), vadiagem (20%), embriaguez (17,4%),

---

²³ FAUSTO, Boris. *Crime e cotidiano: a criminalidade em São Paulo (1880-1924)*. 2ª ed. São Paulo: EDUSP, 2001, p.29.

furto (16,6), lesões corporais (5,2%). Daí a intervenção policial e a política repressora que foram instaladas com o fim de controlar os desvios comportamentais de crianças, jovens e adultos em geral. Para os *menores arruaceiros ou abandonados*, seria criado um Instituto Disciplinar, em 1902, instituição para ‘*incutir hábitos de trabalho e educar, fornecendo instrução literária, profissional e industrial, de preferência agrícola*’, salienta Boris Fausto.

Mas havia também muitas outras crianças desprotegidas, chamadas na época de “desvalidas”, que necessitavam de assistência, mas que dispunham de poucas instituições de atendimento. Só para citar as mais conhecidas,²⁴ entre aquelas direcionadas para meninas, encontramos o já citado *Seminário das Educandas* ou *Seminário da Glória* (1825), subsidiado pelo governo e originalmente voltado para o atendimento de órfãs de militares falecidos em combate e que tivessem deixado a família na indigência; a *Casa Pia de São Vicente de Paulo* (1894), no bairro de Santa Cecília, na antiga Chácara das Palmeiras, dirigida pelas Irmãs de São Vicente de Paulo; o *Asilo de Meninas Órfãs Desamparadas Nossa Senhora Auxiliadora do Ipiranga*, criado em 1896 também por iniciativa de Vicente de Azevedo, que recebia preferencialmente meninas oriundas de famílias brasileiras outrora abastadas, cujos trabalhos foram confiados às freiras italianas da Congregação das Filhas de Maria Auxiliadora ou salesianas, como são mais conhecidas; o *Asilo Bom Pastor*, no bairro Aclimação, que dispunha de uma seção gratuita para meninas, e desde 1897 era dirigido pelas Irmãs do Bom Pastor (aquelas que hospedaram madre Paulina e suas companheiras).

Entre as instituições voltadas para meninos, estavam: o *Orphanato Sant’Anna* ou *Seminário de Santana* (1825), congênere do Seminário de Educandas; duas instituições que ofereciam assistência e ministravam ensino profissionalizante: *Instituto Dona Ana Rosa* (1874), iniciativa da “Sociedade Protectora da Infância Desvalida”, e o *Liceu de Artes e Ofícios Coração de Jesus* (1885), criado pelos padres da Pia Sociedade São Francisco de Sales, ou salesianos. Havia instituições que atendiam crianças de ambos os sexos em regime de internato, uma delas também relacionada à figura de Vicente de Azevedo e localizada no Ipiranga, em um dos terrenos doados por ele: o *Instituto Cristóvão Colombo* (1895) atendia crianças órfãs de imigrantes italianos e era dirigido pelo padre Jose Marchetti, missionário de

---

²⁴ Os dados que se seguem foram colhidos dos estudos de ABBADE, *Uma trajetória singular*; MARCÍLIO, Maria Luiza. *História social da criança abandonada*. 2ª ed. São Paulo: Hucitec, 2006; NEGRÃO, Ana Maria Melo. *Infância, Educação e Direitos Sociais: “Asilo de Órfãs” (1870 – 1960)*. Tese (Doutorado em Educação). Campinas, São Paulo: Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas, 2002; HILSDORF, Maria Lúcia Spedo. *Tão longe, tão perto. As meninas do seminário*. In: STEPHANOU, Maria & BASTOS, Maria Helena Camara (orgs.). *Histórias e memórias da educação no Brasil: século XIX*, v.2. Vozes: Petrópolis, 2005; SILVA, *A Irmandade da Misericórdia de São Paulo*, citados, e também da biografia de FRANCESCHINI *et al.*, *Conde José Vicente de Azevedo*.

São Carlos Borromeu; e o já citado *Asilo de Expostos* (1896) da Irmandade da Misericórdia, que acolhia meninas e meninos abandonados.

Em síntese, essas instituições e possivelmente outras não contempladas pelos estudos citados anteriormente, ofereciam assistência às crianças “desvalidas” em geral, mas nenhuma delas estava voltada exclusivamente ou preferencialmente ao atendimento de crianças negras. Meninas negras são citadas nos estudos sobre o Asilo de Expostos de São Paulo e no Asilo de Órfãs de Campinas; na própria biografia de Vicente de Azevedo há menção de uma negra que foi encaminhada para o Asilo de Meninas Órfãs Desamparadas Nossa Senhora Auxiliadora do Ipiranga.

Entretanto, numa época em que, provavelmente, havia muita demanda de assistência aos filhos e netos de ex-escravos, o ideal de Vicente de Azevedo, de inspiração religiosa e caritativa, algo comum de parte da elite,²⁵ chama atenção pelo **inusitado**. Ele idealizava criar, no início do século XX, uma escola agrícola, seguindo a tendência do período de oferecer formação profissional para crianças pobres;²⁶ e um asilo de inválidos para socorrer “velhos cegos, aleijados, desamparados ou inutilizados para o trabalho”, mas acolhendo um específico setor da sociedade brasileira: a população negra. Talvez Vicente de Azevedo tivesse em mente a situação de crianças negras, muitas exploradas, inclusive, depois da Lei do Ventre Livre de 1871,²⁷ e de negros velhos, inválidos e inaptos para o trabalho, e descartados, conforme mostra Schwarcz,²⁸ pela Lei dos Sexagenários de 1885.

Difícil saber o tamanho dessa demanda significativa de atenção às crianças ou de velhos negros na virada do século e nos anos seguintes, na cidade de São Paulo. Após a

---

²⁵ Embora M. Luiza Marcílio afirme que a fase caritativa da assistência à infância abandonada vigorou do período colonial até meados do século XIX, entendemos que no plano das mentalidades o processo é mais complexo e não segue um rígido divisor de águas, de modo que no caso de Vicente de Azevedo vemos uma motivação e ação caritativas realizadas ao longo das primeiras décadas do século XX. Cf. MARCÍLIO, *op. cit.*, p.134.

²⁶ MORAES, Carmem Sylvia Vidigal. A normatização da pobreza: crianças abandonadas e crianças infratoras. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, n.15, set./out./nov./dez. 2000, p.70-96.

²⁷ A Lei do Ventre Livre representou “uma medida protelatória e moderada, que visava a conciliar o interesse dos proprietários com a pressão abolicionista. Em seu artigo primeiro dizia: ‘Os filhos da mulher escrava que nascerem no Império desde a data desta lei serão considerados de condição livre’. Estes, no entanto, ficariam em poder dos senhores, os quais ficavam obrigados a mantê-los até a idade de oito anos. Chegando a criança a essa idade, o proprietário poderia optar ou por entregar a criança ao Estado, recebendo indenização equivalente a 600\$000, ou por mantê-la até a idade de 21 anos. Neste caso, o ingênuo (assim se chamava o liberto) ficava obrigado a prestar serviços gratuitos em retribuição por seu sustento até a idade de 21 anos. Isso na prática significava que as crianças nascidas de mãe escrava de fato permaneciam escravizadas até os 21 anos.” (COSTA, Emília Viotti da. *A abolição*. 8ª ed. São Paulo: UNESP, 2008, p.54)

²⁸ A Lei dos Sexagenários, em última instância, representava uma maneira de os proprietários se livrarem de qualquer obrigação com velhos que lhes davam apenas despesa e não serviam mais como força de trabalho. Cf. SCHWARCZ, *Retrato em branco e negro*, p.36.

abolição, segundo Célia M.M. de Azevedo,²⁹ muitos negros foram embora de São Paulo para o Norte do país, *onde haviam sido escravos, em busca de parentes e amigos*; outros se estabeleceram no Rio de Janeiro, como mostrou a pesquisa de Lúcia H. O. Silva.³⁰ Mas, é provável que vários deles tivessem ficado na cidade de São Paulo, inventando seu cotidiano cultural e de trabalho, como evidenciou o já mencionado estudo de Santos.³¹ Deste modo, enfrentaram muitas labutas para se integrar na sociedade e se inserir no mercado de trabalho, conforme já indicou a bibliografia tradicional.³² Sem contar aqueles envolvidos com situações de contravenção – embriaguês, vadiagem e desordens – ou de marginalidade, que eram alvo, quase predileto, da polícia de costumes, como apontou o estudo de Boris Fausto.

Enfim, sejam poucos, sejam muitos, os negros de São Paulo chamaram a atenção deste “conde romano”. Entretanto, nenhum dos seus projetos seria plenamente realizado: não seria criada a escola agrícola, mas o Asilo Sagrada Família, que receberia exclusivamente órfãs negras somente nos seus primeiros anos de funcionamento, ou seja, de 1904 a 1909; o asilo para negros velhos só seria criado em 1909, numa repartição anexa ao Asilo Sagrada Família, mas funcionaria durante curto período, ou seja, de 1909 a 1918. Em 1904, Vicente de Azevedo investiria em outra obra para negros: doaria terrenos e tijolos para construção do *Asilo e Casas de Pobres de São José*, hoje existente como Lar São José, em Lorena (SP), sua terra natal. A arquitetura da obra sinalizaria a fusão de ideias do homem público e religioso que ele era: cinquenta casas construídas em grupos de dez, representando um terço, e com a capela em forma de cruz.³³

Para iniciar os projetos no Ipiranga, a exemplo de outras instituições voltadas para assistência das crianças, arroladas anteriormente, Vicente de Azevedo seguiu a tendência da

---

²⁹ AZEVEDO, Célia Maria Marinho. *Abolicionismo*: Estados Unidos e Brasil, uma história comparada (século XIX). São Paulo: Annablume, 2003, p.205.

³⁰ SILVA, Lúcia Helena Oliveira. *Construindo uma nova vida*: migrantes paulistas afro-descendentes na cidade do Rio de Janeiro no pós-abolição (1888-1926). Tese (Doutorado em História). Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2001.

³¹ O autor analisa a presença dos negros nos espaços urbanos da metrópole paulista, entre outras questões relevantes para entender a história da cidade e de sua variada população, com ênfase para os nacionais pobres (negros, indígenas, caboclos etc.). Cf. SANTOS, *Nem tudo era italiano*, 2008, p.83-171.

³² Para o período pós-abolição, Florestan Fernandes fala de uma *liberdade teórica, sem qualquer garantia de segurança econômica ou de assistência compulsória* para os libertos. Cf. BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. *Branços e negros em São Paulo*: ensaio sociológico sobre aspecto de formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulista. 4ª ed. São Paulo: Global, 2008. Ver também: FERNANDES, Florestan. O negro em São Paulo. In: *O negro no mundo dos brancos*. 2ª ed. São Paulo: Global, 2007. Para uma interlocução com os estudos de Florestan, demonstrando que *os problemas da falta de habilidades dos negros para enfrentar o mercado de trabalho estão em segundo plano, frente às imposições de ordem política e institucional levadas a cabo pelo Estado republicano*, ver: ANDREWS, George Reid. *Negros e brancos em São Paulo* (1888-1988). Tradução de Magda Lopes. Bauru: EDUSC, 1998. Sobre os processos de emancipação e seus legados, com foco nos Estados Unidos, mas servindo de referência para outros países de experiência similar, ver: FONER, Eric. *Nada além da liberdade*. A emancipação e seu legado. São Paulo: Paz e Terra, 1988.

³³ Cf. FRANCESCHINI *et al.*, *Conde José Vicente de Azevedo*, p. 141; 174; 151.

Igreja Católica do período, para a qual a contribuição das congregações religiosas femininas, na área assistencial e educacional, seria importante como parte do processo de romanização do catolicismo brasileiro. Nesse sentido, ele parecia bem afinado com os bispos reformadores do catolicismo de São Paulo e do Brasil, fazendo questão de providenciar uma congregação feminina para realizar suas iniciativas: irmãs salesianas já estavam no Asilo de Meninas Órfãs Desamparadas Nossa Senhora Auxiliadora do Ipiranga, outras seriam requisitadas para trabalhar nas Casas da Providência.

Foi o que aconteceu: ele entrou em contato, por meio de cartas pessoais,³⁴ com a superiora das Pequenas Irmãs da Divina Providência,³⁵ italianas recém-chegadas ao Brasil e que trabalhavam no “Collegio da Sagrada Família”, no bairro da Mooca da capital, a fim de convidá-las para assumir as Casas da Providência. Na segunda carta, escrita em março de 1901, Vicente de Azevedo perguntava à irmã Imaculada Gillett se suas coirmãs estavam prontas para “tomar conta dessa grandiosa obra de reparação e gratidão” aos negros, que funcionaria provisoriamente em dois prédios emprestados, no Ipiranga, enquanto não ficasse pronta a sede definitiva, anexa à Capela Sagrada Família. Em agosto do mesmo ano, comunicou que os cômodos da casa provisória estavam prontos (talvez ele quisesse dizer: reformados) e deveriam ser ocupados, pois se pretendia lançar a pedra fundamental da “obra reparadora” no mês seguinte. A superiora respondeu no dia 5 de setembro de 1901, aceitando os trabalhos das Casas da Providência certamente porque condizia com o carisma ou missão de sua congregação: “se dedicar inteiramente aos pobres e necessitados”.

Não se tem registro sobre o brevíssimo tempo de trabalho delas, provavelmente entre final de setembro de 1901 e março de 1902, mas acabaram se retirando devido a divergências com a comissão das Casas da Providência por causa da precariedade da “obra”. Diga-se já que situação parecida será relatada nas crônicas históricas das Filhas da Imaculada Conceição, mudando somente a forma de reagir das últimas, que não desistiram do projeto.

Escreveu irmã Imaculada Gillett:

Não podíamos continuar naquela casa (...) muitas couzas que nos faltavam, especialmente a Capella, o muro em redor da casa, as mobílias e o necessário para viver (...).

---

³⁴ Carta do Dr. José Vicente de Azevedo dirigida à Irmã Imaculada Gilet da Congregação da Divina Providência: 02/03/1901. Carta do Dr. José Vicente de Azevedo dirigida à madre geral da Congregação da Divina Providência: 25/08/1901. Carta da irmã Imaculada Gilet ao Dr. José Vicente de Azevedo: 05/09/1901. Cf. pesquisada realizada por irmã Natividade, citado.

³⁵ A Congregação das Pequenas Irmãs da Divina Providência foi fundada por uma viúva rica e sem filhos, Teresa Grillo Michel (1855-1944), em Alessandria, região do Piemonte, Norte da Itália, no ano de 1899, apoiada por dom Orione (1872-1965), fundador da Pequena Obra da Divina Providência (ramo masculino). CONGREGAÇÃO das Pequenas Irmãs da Divina Providência. Nossa Patrona. Disponível em: www.provinciascoracaodejesus.com.br. Acesso em 28/06/2011.

(...) a qualquer tempo que os Snrs. queirão suprir essas faltas, estamos promptas para continuar-mos com a mesma obra no Ypiranga.³⁶

Fundamentada na pesquisa de irmã Natividade, Abbade inferiu que as irmãs divergiram da comissão das Casas da Providência em relação a dois aspectos: desejavam atender apenas meninas e não os velhos, conforme queria a comissão; não concordavam com a forma pela qual eram aplicadas as subvenções recebidas da Câmara Municipal.³⁷ Podemos concordar com ela e acrescentar a explicação da segunda hipótese pela já comentada militância política de Vicente de Azevedo. Quando as irmãs da Divina Providência passaram pelo Ipiranga, Vicente de Azevedo era deputado republicano e desde essa época, atuando como representante da facção católica, também trabalhava para obter subsídios para as instituições católicas. Em geral,

Ao longo de seus mandatos, Vicente de Azevedo propôs a destinação de verbas e loterias para igrejas e colégios católicos, segundo aquela defesa intransigente da fusão entre Igreja e Estado – e subordinação deste àquela – que encontramos entre outros detentores de mentalidade teocrática ultramontana no período. Nessa linha, patrocinou também a introdução de crucifixo na sala do Tribunal do Júri de Lorena, em 1929.³⁸

Controvérsias em torno do destino das verbas podiam ocorrer. Conforme observamos na carta de irmã Imaculada, as irmãs da Divina Providência desejavam de investir na melhoria de sua casa provisória e de sua vida cotidiana, ao passo que a comissão das Casas da Providência, provavelmente, queria aplicar os recursos na construção das instalações definitivas. Embora as irmãs tenham se colocado à disposição para retornar ao Ipiranga quando a comissão das Casas da Providência suprisse as “faltas” que dificultavam sua permanência nesta “obra”, parece que nunca mais foram procuradas por Vicente de Azevedo. Mais adiante, veremos que também as Filhas da Imaculada Conceição entrarão em controvérsia com Vicente de Azevedo e depois com sua sucessora, Anna Brotero de Barros, por motivos semelhantes, quando chegaram ao Ipiranga em dezembro de 1903 para realizar a “obra reparadora” de Vicente de Azevedo.

Enfim, conflitos de *lugar e não lugar* nos já introduzidos termos de Certeau continuaram marcando as relações sociais entre freiras e a mentalidade católica dos homens de poder, representados agora, ao tempo da fundação do Asilo Sagrada Família, pelos membros da comissão das Casas da Providência, chamadas assim de setembro de 1901 a abril de 1904 e depois, de Instituição da Sagrada Família.

---

³⁶ Carta da irmã Imaculada Gilet à Comissão das Casas da Providência: 24/03/1902; na já citada pesquisa de irmã Natividade.

³⁷ ABBADE, *Uma trajetória singular*, p.51.

³⁸ SOUZA; HILSDORF, *Um olhar para os esquecidos*, p.58-59.

Duelo literário

Do tempo de estabelecimento das Filhas da Imaculada Conceição no Ipiranga, as crônicas de Dorotéia retêm memórias que colocam em questão o papel de Vicente de Azevedo no processo de abertura e organização da obra que seria assumida por madre Paulina e suas companheiras. A questão veio à tona em 1962 e se transformou numa intrigante **controvérsia literária** entre a congregação religiosa e a família de Vicente de Azevedo quando foi lançada a primeira biografia de madre Paulina, de autoria do jesuíta José Lourenço da Costa Aguiar.³⁹ Até então, as crônicas de Dorotéia estavam salvaguardadas nos arquivos históricos de sua congregação. Mas Aguiar teve acesso aos documentos e utilizou a versão de Dorotéia para abordar o estabelecimento das Filhas da Imaculada em São Paulo. Ao falar da fundação do Asilo Sagrada Família, dissertou as mesmas críticas da cronista à figura de Vicente de Azevedo: precariedade do local onde as irmãs foram acomodadas, penúrias dos primeiros anos de funcionamento da “obra” e “esquecimento” por parte do conde.

A partir daí desenrolou-se um **duelo literário** por meio de correspondências e publicações: dia 22 de setembro de 1962, o genro de Vicente de Azevedo, Furio Franceschini, escreveu uma **carta-protesto** ao padre Aguiar, fazendo “reparos” ao seu livro. Fez mais: em contraposição à fonte utilizada por Aguiar, as crônicas de Dorotéia, concebidas como “menos confiável” e classificadas como “manuscrito anônimo”, Furio ofereceu um opúsculo mimeografado contendo as memórias de sua esposa, e filha de Azevedo, Maria Angelina. Em abril do mesmo ano essas “memórias” foram publicadas no *Mensageiro da Imaculada Conceição*, subsídio de comunicação interna das irmãs, provavelmente na perspectiva de fazer reparos ao livro de Aguiar. Evidentemente que o livro de Aguiar saiu de circulação e não foi reeditado. As novas biografias que foram lançadas,⁴⁰ também suprimiram as críticas a Vicente de Azevedo. A biografia oficial da madre, por exemplo, joga com o **dizer** e **desdizer** quando se refere a Azevedo nos primeiros tempos do Asilo Sagrada Família: “O Dr. Vicente de

---

³⁹ AGUIAR, José Lourenço da Costa. *Madre Paulina do Coração Agonizante de Jesus*. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1962, p.91-96. Aguiar também traduziu outra biografia de madre Paulina: DALLABRIDA, Don Livio. *Heroísmo de uma imigrante*. Tradução de José Lourenço da Costa Aguiar. São Paulo: Bentivegna, 1975. Padre Aguiar (1900-1983), foi o primeiro reitor da Universidade Católica de Minas Gerais, reconhecida oficialmente em 1958. Assumiu a reitoria em fevereiro de 1959, mas atuou apenas um ano. Foi diretor da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de Goiás; e professor nos colégios jesuítas: São Luiz, em São Paulo; Santo Inácio, no Rio de Janeiro, e de Belo Horizonte. Cf. CONGREGAÇÃO, *Madre Paulina*, p.551; PUC MINAS. Um pouco de história. Disponível em: www.pucminas.br. Acesso em: 30/06/2011.

⁴⁰ BARBOSA, Fidélis Dalcin. *A coloninha*. Caxias do Sul: Ed. São Miguel, 1967. BARBOSA, Fidélis Dalcin. *A missão de uma jovem no Brasil*. São Paulo: Casa Generalícia, 1985; DALLABRIDA, *Heroísmo de uma imigrante*; LORENZI, Guido. *Madre Paulina: entre carisma e obediência*. Tradução de irmã Célia B. Cadorin. São Paulo: Loyola, 2001. CADORIN, Célia B. *Ser para os outros: perfil biográfico de Madre Paulina do Coração Agonizante de Jesus*. São Paulo: Loyola, 2001; TIECHER, Raffaella. *Piccola storia di una grande Santa: Paolina del Cuore Agonizzante di Gesù* (Amabile Visintainer). Trento: Vita Trentina Editrice, 2002.

Azevedo, com o passar do tempo, parecia não se recordar tanto da Serva de Deus (embora não deixasse de ajudar com Verbas Estaduais e Municipais).”⁴¹

Transcorridos mais de 30 anos, o tema retornou ao debate literário: na obra biográfica sobre Vicente de Azevedo, publicada em 1996, em segunda edição ampliada, há dois anexos que tratam da questão. O de n. 16 traz as referidas memórias de Maria Angelina e o de n. 17 apresenta as considerações de Manoel Antonio Franceschini, neto do conde, e filho de Furio Franceschini, que resgata o teor daquela carta-protesto e lamenta o fato de o livro de padre Aguiar não ter sido reeditado, “pois se evitaria que outros autores, calcados nessa primeira biografia da Madre, reiterassem aqueles dados errôneos e/ou silenciassem sobre elementos fundamentais.”⁴² Não cabe aqui optar por uma ou outra versão e nem seguir a linha *A bem da verdade*, subtítulo do texto que faz reparos às colocações de Aguiar. Todavia, é interessante recompor e analisar esse duelo.⁴³

Para começar, as versões convergem em dois aspectos: a viagem das Filhas da Imaculada Conceição, de Vígolo para São Paulo, foi patrocinada por Vicente de Azevedo; chegando à capital paulista, em julho de 1903, elas foram acolhidas pela madre São Francisco Xavier, do citado Asilo do Bom Pastor. Cada versão chama para si o protagonismo da cena, mas sabemos por meio de uma carta de Rossi, transcrita na biografia oficial de madre Paulina, que Vicente de Azevedo e padre Rossi foram juntos à casa das freiras do Bom Pastor para pedir hospedagem para as irmãs da Imaculada.

As crônicas de Dorotéia relatam controvérsias entre a madre e o conde. Uma delas dizia respeito à gerência da obra, mas foi resolvida com a habitual prática dessa mulher: fazer “pouco a pouco”, conforme suas possibilidades:

O Snr. Presidente desejava, agora, confiar a direcção da Obra, para maior tranquillidade e socego, a uma Comissão de Senhoras. A Madre Paulina, com justa razão, não concordou com tal plano, expoz-lhe o que mais parecia conveniente:

- a) que a obra ficasse na direcção das Irmãs;
- b) com a subvenção do Governo e da Camara, com esmola de pessoas piedosas e com esforços e economias, as Irmãs, *pouco a pouco, poderiam ir adiante*, auxiliando a obra;
- c) não se compromettiam a um numero determinado de orphans e asylados, mas *receberiam conforme a possibilidade*.

O Snr. Presidente annuiu o parecer da Madre e mostrou-se muito satisfeito (grifo nosso).

---

⁴¹ CONGREGAÇÃO, *Madre Paulina*, p.171.

⁴² FRANCESCHINI, Dr. Manoel Antonio. Instituição da Sagrada Família – “Educandário da Sagrada Família”. In: FRANCESCHINI *et al.*, *Conde José Vicente de Azevedo*, p.394. Ver também o anexo XVI: Recordações relativas a obras realizadas na colina do Ipiranga e alhures – Histórico da Instituição Sagrada Família e da imagem de São José que se venera na capela (p.381-390).

⁴³ As citações a seguir foram extraídas de: MADRE DOROTÉIA. *História da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição*: 1865-1921. São Paulo: s.d., p. 348-355; 356-358. Manuscrito; FRANCESCHINI *et al.*, *op. cit.*, p.388-389; 396.

Após estes primeiros contatos com o conde, segundo as crônicas, as freiras tiveram a impressão de que estava tudo certo para iniciar em breve os trabalhos no asilo. Mas o tempo passou e Vicente de Azevedo não se pronunciou. Para resolver esse impasse, madre Paulina marcou uma audiência com ele e ameaçou desistir do projeto se pelo menos os quartos delas não estivessem prontos até sete de dezembro de 1903 (deveriam ser construídos no fundo da Capela Sagrada Família).

A Madre Paulina, ansiosa por começar a desejada missão, chamou o Sr. Presidente e lhe disse o que pretendia elle fazer, achando-se ella em casa alheia, muito desejaria no dia 7 de dezembro proximo, se estabelecer na nova habitação e se isto não pudesse ser, desistiria do compromisso; nesse caso, voltaria, com suas Irmãs de habito, para Nova Trento.

O Snr. Presidente de maneiras affaveis e obsequiosas animou a Madre Paulina e offereceu-lhe uma de suas casas, fóra do terreno, para se abrigar e dar começo a nova empresa. A Madre continuou firme na resolução: se era para iniciar a obra queria se estabelecer no lugar designado, isto é annexo á Capellinha; ao contrario, absolutamente, não aderiria.

Estando as cousas nestas condições, fez logo o Snr. Presidente o orçamento da construcção, dois pequenos commodos e nada mais.

A cena ganha outro tom no relato de Maria Angelina, pois na ótica azevediana, os processos transcorreram de forma muito harmoniosa:

Papai cogitara de construir acomodações junto à capela “Sagrada Família” porém... numa das visitas que ele fez às Irmãzinhas, no Asilo do Bom Pastor, a Madre Paulina lhe disse: _ Quanto, quanto desejaríamos estar em nossa casa, no dia da festa da Imaculada Conceição!

_ Como é possível? respondeu o papai. Faltam apenas onze dias úteis! Madre Paulina lhe pediu, então, que fizesse todo o possível para atender aos seus desejos.

Papai saiu, foi à cidade e, ao chegar ao Largo da Sé, encontrou-se, por acaso, ou providência de São José, com o empreiteiro Ângelo Conti o qual, tendo terminado uma construção, estava com os operários sem serviço. Reconhecendo nisso uma solução recebida por graça do céu, papai contratou imediatamente o empreiteiro, os operários, providenciou os materiais, e as obras no Ipiranga foram logo iniciadas.

As piedosas e santas Irmãzinhas quiseram pessoalmente coadjuvar, auxiliar os operários e fizeram questão de, também elas, cavar a terra, com enxadas ou pás... Sabiam perfeitamente que as acomodações, dada a urgência, não poderiam ser confortáveis, mas isso não lhes importava!

A pequena abençoada obra prosseguia, porém, com grande luta. Havia, nessa ocasião, absoluta falta de água, no bairro; entretanto, singularmente, não faltava o precioso líquido no longo encanamento colocado para a realização daquelas obras, de forma que os moradores da vizinhança acorriam com baldes e latas, para buscar água.

As pobres Irmãs, com diligência e caridade, procuravam contentar o povo sequioso, ao mesmo tempo em que tudo faziam para que não faltasse água para a construção.

Enfim, madre Paulina e suas companheiras se mudaram para os *dois pequenos cômodos* anexos à Capela Sagrada Família na data desejada. Mas encontraram uma instalação muito precária:

A capellinha era bem espaçosa, tendo aos lados 2 tribunas, embaixo das quaes haviam uns commodos que serviam: um para sacristia e outro para alguma necessidade; junto á capellinha estavam construindo a pequena alcova, mas ainda por acabar; as tribunas com as portas e janellas sem folhas. _ Esta casa era exposta a todos os ventos e a toda intemperie; a falta de hygiene fazia horror. Na salinha, que foi destinada para sacristia, habitava uma família de pretos, os quaes estavam cheios de certos insectos.

Não tinham camas e nem uma cadeira para se assentar; dormiam no presbiterio. A capellinha lhes serviu, até o dia de Natal, de oratorio, lavatorio, refeitório, dormitório, por não ter outro lugar. A cozinha era feita no ar livre.

Quanto ao fato de não haver camas quando as irmãs se mudaram para a capela, Maria Angelina explica:

Na tarde do dia 7, meu pai comprou camas para as Irmãzinhas. Sob suas vistas foram colocadas na carroça para serem levadas ao Ipiranga. O carroceiro concordou, porém preferiu seguir para a sua própria casa com o propósito de levar as camas só no dia seguinte!... Foi assim que, a primeira noite [de 7 para 8] as Irmãzinhas precisaram dormir no chão! As camas só chegaram depois da Missa, celebrada no dia 8 (...).

Nesse contexto e reunindo estas condições, teve início o Asilo Sagrada Família e sua situação de precariedade perduraria nos próximos dois anos. Certamente por esta razão, as crônicas apresentam duras críticas ao conde:

Não tendo o Sr. Presidente nenhuma providencia nas mãos, tirou por dois annos a subvenção do Governo e da Camara para os trabalhos dos commodos e para arranjar as tribunas. Ainda mais; a construcção foi tão mal feita que, no fim de 2 annos, rachou pelo meio, sendo necessario demolir tudo e começar de novo a construcção. O illustre Presidente da Instituição da Sagrada Familia é um Senhor de espirito profundamente religioso, dotado das prendas de uma piedade solida, cumpridor exemplarissimo dos deveres familiares e sociaes; sendo elle tão devotado a gloria de Deus e a alma consagrada a grandes emprehndimentos, é de extranhar que suas obras não correspondiam á expectativa; seus feitos ficavam sómente nas apparencias externas. Sendo riquissimo e possuidor de grandes terrenos, offerecia parte delles a varias obras de caridade. - Oh! como é de lamentar! Enriquecido de uma intelligencia de escol e com meios para a execução de seus elevados ideaes - depois de iniciar a empresa abandonava tudo. Começava muitas obras e nenhuma conduzia a termo. Funcionando a Obra da Instituição da Sagrada Familia, retirou-se e não ajudou as Irmãs nem com um real. Alguns annos depois, tanto a Camara como o Governo cortaram a metade da subvenção. As Irmãs conseguiram, soffrendo e luctando, ir adeante com 20 meninas e alguns velhos.

Por outro lado, conforme o relato de Maria Angelina, feitas as “primitivas acomodações”, ao lado e no fundo da capela, “as obras prosseguiram com lentidão, conforme os poucos recursos”. Manoel Franceschini explica a questão dos “poucos recursos”: no início do século XX, Vicente de Azevedo se encontrava em grandes dificuldades financeiras.

Na época teve que enfrentar dispendiosa ação judicial contra o Asilo [Nossa Senhora Auxiliadora] gratuito que fundara (graças a Deus vencida, após longos anos de luta), tendo de contrair dívidas (agravadas pelos juros) para manter aberta tal instituição e alimentar as órfãs desamparadas. Na época, outrossim, teve que socorrer três parentes (os mais próximos) vítimas de falências...

Não obstante a crise financeira que enfrentava nestes anos, Vicente de Azevedo teria conseguido subvenções para o Asilo Sagrada Família no valor de 13 contos e 200 mil réis. A respeito da precariedade dos cômodos construídos, Manoel Franceschini esclarece que tais edificações estiveram a cargo de Ângelo Conti, pessoa de confiança do famoso engenheiro Ramos de Azevedo. Ele também rebate “outros informes inexatos” do livro de Aguiar a respeito da “fachada fendida” da Capela Sagrada Família, porém, salta aos nossos olhos o fato desta descrição estar registrada nas crônicas de Dorotéia, no Diário da Casa Madre, na biografia oficial de Paulina e na biografia de Rossi, escritas a partir de fontes diversas.

De qualquer modo, são patentes as tensões e conflitos, encontros e desencontros entre eles. Conforme os relatos nos induzem a pensar, parece ter havido certo choque cultural e ideológico entre as freiras e o conde, certamente decorrentes de suas diferentes visões de mundo construídas a partir de suas histórias de vida, de suas experiências familiares e de classe, de sua trajetória em lugares e ambientes que se contrastam. Pela hipótese construída pela nossa narrativa, no entanto, o elemento mais importante refere-se ao fato de possuírem formação religiosa distinta e posições de leigo e de freiras dentro da Igreja Católica, cortadas pelas questões de gênero.

Dizemos isso porque as memórias que viraram alvo de um duelo literário foram construídas com base em relatos orais de pessoas que ocuparam lugares diferenciados nesses processos históricos. A cronista Dorotéia, por exemplo, resgatou a história oral das irmãs que, naquele momento histórico não ocupavam o lugar de poder, isto é, não eram elas que definiam os rumos e as estratégias de edificação do asilo. Este lugar pertencia ao conde. Para elas restava fazer valer suas aspirações que, em última instância, eram iniciar a missão no Ipiranga. É evidente que de lugares diferenciados, de poder e de não poder, emergem também memórias diferenciadas, estejam elas fundamentadas em vivências reais ou meras retóricas. Então, não devemos exagerar o estranhamento pelas visões divergentes a respeito dos primórdios do asilo e nem buscar respostas “a bem da verdade”.

Outro aspecto a considerar é que os relatos da fundação do Asilo Sagrada Família são interpretados pelas instituições de seus cofundadores desde a perspectiva institucional e mítica. Cada uma conta a seu modo os acontecimentos e focaliza o heroísmo de seus protagonistas. De um lado, os escritos das irmãs protagonizam madre Paulina e mencionam a relevante, mas questionável participação de Vicente de Azevedo. De outro lado, a biografia azevediana protagoniza o conde e menciona a colaboração das irmãs, em especial de madre Paulina; mas quando é abordada alguma questão polêmica, como a crítica das irmãs em relação a um possível descaso do conde para com a estruturação e manutenção do asilo em seus primeiros tempos de funcionamento, a biografia dos Azevedo contra-argumenta, criticando as crônicas de Dorotéia e justificando os procedimentos de seu venerando.

Em todo caso, as narrativas dos acontecimentos que culminaram na criação do Asilo Sagrada Família parecem próximas do conceito de *mito de origem de acontecimentos significativos*, quando eventos altamente relevantes são interpretados e relatados mais pelo que significam, pois

é mais importante o componente mítico e simbólico do que a conservação deste ou daquele detalhe dos fatos. Os feitos são transmitidos pelo que significam; no que aconteceu, interessa

que foram e não *como* foram. O *como* foram fica por conta da criatividade geradora dos mitos.⁴⁴

Assim, as origens do Asilo Sagrada Família têm base histórica, mas a interpretação dos fatos, disseminada na historiografia institucional e nas biografias, foca seu olhar no **heroísmo** da madre ou do conde, que tem a função de fornecer exemplo para seus seguidores e/ou descendentes. Com outras palavras, aconteceu um evento marcante no dia 8 de dezembro de 1903, protagonizado por uma heroína ou por um herói. Doravante, este evento será perenemente lembrado, comemorado, festejado e celebrado. E seus protagonistas serão venerados, amados, admirados e imitados. Só não há destaque para seus assistidos, a população negra, razão de ser do Asilo Sagrada Família. Estes e estas permanecem no anonimato. Tarefa árdua é desvelá-los!

Conforme o exposto, a historiografia das Filhas da Imaculada sobre sua trajetória no Ipiranga diz que um dos grandes desafios era a precariedade do asilo, começando pelas próprias instalações, que não permitiam receber de imediato, ex-escravos e seus descendentes. Uma prova disso, transcrita nas crônicas de Dorotéia, é a correspondência recebida por Paulina, advinda de Matilde que estava em Nova Trento. Quatro cartas enviadas de janeiro a março de 1904 dão ideia da penúria do asilo e, por esta razão, contêm muitas palavras de encorajamento para elas não desistirem de sua missão no Ipiranga, missão que “não vai bem”. Escreve Matilde: “Recebi com grande consolação as fotografias da capela [Sagrada Família]. Entendi tudo...”. Também Rossi era vigilante para que elas, “à vista de toda pobreza, não se esmorecessem na vida interior”. Enfim, essas experiências dos primeiros anos tornaram-se memoráveis, funcionando como **mito de origem** do Asilo Sagrada Família, lembradas em ocasiões oportunas e comemorativas. Assim, em carta enviada a Paulina, datada de 21 de março de 1908, Rossi recomendará que, em sua visita às irmãs de Nova Trento, deveria explicar “tudo o que se sofreu de penúria para ir adiante”.

Uma última questão se coloca: as crônicas traduzem o pensamento das irmãs da época ou de Rossi, o padre jesuíta que as dirigia? Expressam a opinião da cronista ou fazem uma *bricolage*⁴⁵ das memórias e interpretações? De qualquer modo, os relatos que serão analisados

---

⁴⁴ O cientista da religião José Severino Croatto afirma que os *mitos de origem* são aqueles “que narram a instauração, não do cosmo e do ser humano junto com ele, mas dos diversos aspectos da civilização. (...) os acontecimentos mais relevantes em uma cultura são remontados de várias formas às origens” (CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001, p.260).

⁴⁵ Bricolage é uma espécie de produção de um objeto novo, a partir de pedaços e fragmentos de outros objetos. Uma coletânea que reúne, sem um plano rígido, tudo o que encontra e que serve para o objeto que está compondo: experiências, narrativas, relatos etc. Marilena Chauí sintetizou assim esse conceito, elaborado por Lévi-Strauss no estudo da composição do mito (*Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 1997, p. 161).

a seguir permitem vislumbrar, a partir de alguns indícios, as lides das Filhas da Imaculada com os variados segmentos marginalizados da São Paulo da época, que lhes foram atribuídos como parte do trabalho de irmãs de caridade.

5.3. Lides das Filhas da Imaculada com negros: “pretas velhas”, “desocupados” e órfãs negras

É sabido que as Filhas da Imaculada lidaram com pessoas negras, adultas e/ou idosas, desde quando se instalaram nos fundos da Igreja Sagrada Família em dezembro de 1903. Não fora isso que descrevera nossa cronista? “Na salinha, que foi destinada para sacristia, habitava uma família de pretos, os quaes estavam cheios de certos insectos.” Contudo, não se sabe quem eram eles, quantos eram e nem o que lhes teria acontecido com a chegada das irmãs. É apenas um vestígio que indica o envolvimento delas, e outrossim, a falta de moradia para a população negra na cidade de São Paulo, que vai se abrigar até nos fundos de uma capela solitária em meio aos amplos terrenos de Vicente de Azevedo!

Temos notícia também de que nesses primeiros tempos do Asilo Sagrada Família as irmãs tiveram dificuldades de lidar com as negras idosas e acabaram optando pelas meninas. Os episódios ocorridos são narrados por Franceschini:

Aos poucos, edificaram-se ainda outros pequenos cômodos, onde foram acolhidas algumas pretas velhas, cuidadas pelas Irmãzinhas. Às vezes, porém, essas se viram em apuros, pois, não raro, as velhas bebiam, às escondidas, começavam a gritar, brigar... em vista destas dificuldades e, sendo ainda poucas as Irmãs, achou-se preferível iniciar a obra recebendo meninas pretas.⁴⁶

Embora o fato não seja mencionado na historiografia das irmãs, o aspecto da embriaguês das negras merece uma breve reflexão. Tal como a vadiagem, a embriaguês das classes desfavorecidas era considerada uma contravenção e, por este motivo, reprimida pela polícia. Para ficar apenas em uns poucos exemplos, extraídos do estudo de Boris Fausto,⁴⁷ de 1892 a 1916, 42,5% das prisões era de casos de embriaguez; 39,2% de desordens; 18,3% de vadiagem. A maioria dos detidos eram homens: de 1904 a 1906, 81,3% das prisões por embriaguês eram de homens, apenas 18,7% eram de mulheres. Mas fica em aberto a questão da raça e da faixa etária, as quais não foram registradas nos documentos policiais. Daí, não se saber qual o percentual de presas negras e nem sua idade.

---

⁴⁶ FRANCESCHINI *et al.*, *Conde José Vicente de Azevedo*, p.389-390.

⁴⁷ Não vamos analisar as razões que levavam as mulheres a serem menos infracionárias do que os homens nesse período, mas podemos acenar que esta incidência tem a ver com o lugar social ocupado por elas. É como analisa Fausto: “Há boas razões para se acreditar que a redução da desigualdade entre os sexos, no âmbito da sociedade ocidental, implica maior presença da mulher não apenas na área do trabalho fora de casa mas em diferentes campos, entre os quais se inclui a criminalidade.” (FAUSTO, *Crime e cotidiano*, p.84).

O que pensariam as irmãs acerca do comportamento daquelas “pretas velhas”? Infelizmente nossas crônicas nada mencionam. Uma coisa é certa: as freiras provinham de um meio rural e popular onde havia casos de embriaguez, pois nossas cronistas são enfáticas ao narrar que os jesuítas combatiam festas, bailes e bebidas em todas as comunidades da paróquia de Nova Trento, conforme acenamos no capítulo 2.

Mas vale lembrar que as primeiras Filhas da Imaculada Conceição que atuaram em São Paulo nasceram ou cresceram na região de Vígolo e Nova Trento, onde era raro ver uma pessoa negra, pois a comunidade que ali se desenvolveu era constituída em sua maioria por imigrantes italianos.⁴⁸ Mas, uma das irmãs antigas da congregação que viveu com madre Paulina em São Paulo nos anos 1940, e cuja parte do relato já foi utilizada em nosso primeiro capítulo, irmã Cristal, nascida e criada em Nova Trento, conta que por volta de 1934,

No tempo que eu era criança/adolescente, na minha casa nós não tínhamos visto negro nunca. O dia que apareceu um negro, era um fulano negro que vinha de lá das praias porque ele morava naqueles lugares, mas ele ia pedir esmolas porque depois que acabou a escravidão eles não tinham terra, não tinham casa, viviam pedindo nas casas.

Eu sei que apareceu. Nós vínhamos da escola. Me lembro tão bem daquele dia quando nós vimos aquele preto, ele era bem retinto, nós ficamos com tanto medo, corremos pra casa numa folia e ele chegou lá em casa e nós fomos nos esconder. Minha mãe foi receber o homem, uma santa mulher. Ela chegou, atendeu o homem que todo mundo chama de Martim Cachaça, é que ele tinha ido à guerra (...) e sobreviveu e estava na rua e pedia alimentos. A minha mãe chamou toda a meninada (éramos 5) e falou assim: olha aqui meus filhos este homem tem pele preta, vocês têm pele branca, mas é igual a vocês e vocês são iguais a ele, ele tem alma, vocês têm alma, ele é filho de Deus, vocês são filhos de Deus. Vai lá buscar isso, buscar aquilo e vem trazer aqui para ele.

Meu Deus eu nunca tinha visto um negro, foi a primeira vez. Ficou forte, nunca mais esqueci e a atitude de minha mãe que eu acho bonito hoje pensando, mas que atitude da minha mãe.

Donde concluímos: as Filhas da Imaculada só mantiveram contato cotidiano com a população negra quando chegaram a São Paulo. A partir daí podem ter ocorrido alguns problemas, pois sendo brancas, italianas ou descendentes de italianos que preservaram sua cultura, tradições e laços de parentesco na região de colonização, certamente tiveram dificuldade de conviver com a raça negra ou, no mínimo, estranharam os primeiros contatos. Por outro lado, podemos desconfiar da forma como foram interpretadas as primeiras

---

⁴⁸ A população negra podia ser vista em Florianópolis, mas as irmãs que residiam em Vígolo ou Nova Trento no período, nunca estiveram lá. As irmãs da época não costumavam viajar, e aquelas que saíram de Santa Catarina, em direção a São Paulo, utilizaram o porto de Itajaí, portanto, nem mesmo passaram por Florianópolis. Em Santa Catarina, na primeira metade do século XVIII, o número de escravos havia aumentado, pois ricos comerciantes se estabeleceram na ilha e impulsionaram a economia escravocrata catarinense. Desde esse século os negros podiam ser encontrados nas barracas e quitandas da cidade de Florianópolis e também nas irmandades católicas – no XVIII havia a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, de São Benedito do Desterro e Irmandade de Nossa Senhora do Parto, de Irmãos Crioulos, criada em 1833. Os jesuítas espanhóis foram capelães da Irmandade do Rosário de 1843 a 1847, na mesma época que abriram um colégio elementar, que funcionou sob sua direção de 1845 a 1854/1855, quando eles deixaram a ilha. Cf. DIAS, Thiago Cancelier. *Questão religiosa catarinense: as disputas pelo direito de instruir (1843-1864)*. Dissertação (Mestrado em História). Florianópolis: Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, 2008.

convivências das Filhas da Imaculada com os negros e os possíveis estranhamentos delas, a exemplo do que aconteceu com a narrativa sobre os “desocupados” que circulavam nos arredores do Asilo Sagrada Família.

Contam as crônicas de Dorotéia, cujas ideias se repetem na biografia oficial de Paulina:

Como não bastasse a pobreza extrema, as Irmãs deviam suportar também o incômodo de uma casa vizinha, ponto de encontro de numerosos desocupados que bebiam e dançavam quase a noite toda.

Madre Paulina, de acordo com o P. Rossi, comprou aquela Casa por ‘Seis mil reis’, emprestados a 6%, porém sem tempo fixo para a restituição. O negócio resolveu dois problemas: livrou as Irmãs da contínua perturbação noturna e ofereceu a possibilidade de receber as primeiras meninas. Mais tarde, o edifício foi reestruturado e tornou-se o asilo para velhos e inválidos, sob o nome ‘Obra para os pobres negros’, colocada sob a proteção de São Pedro Claver.⁴⁹

Percebemos aqui um detalhe curioso: esta casa não foi comprada por Vicente de Azevedo, mas estava muito próxima aos seus lotes de terras e, por este motivo, chamou atenção do padre Rossi em sua primeira visita ao Ipiranga e depois das Filhas da Imaculada. Não se sabe por que Vicente de Azevedo não se interessou por esta propriedade; será que era tão precária que não atraiu seu olhar de especulador imobiliário? Não pensaram assim as irmãs e o padre Rossi, pois a compra dessa casa representou um grande negócio e requereu um grande esforço para pagamento da dívida contraída, mas resolveu dois problemas básicos segundo a cronista Dorotéia: preservação do ambiente conventual e ampliação das instalações para receber ex-escravos e seus descendentes. Nessa narrativa também está embutido o pensamento em relação aos “desocupados”, que futuramente serão caracterizados por Rossi como “povos de ínfima espécie”, ao recordar o mito de origem do asilo, conforme compreendemos esses relatos. A fala do padre será proferida em um retiro e registrada no *Diário da Casa Madre*.

Assim começou a obra da Serva de Deus no planalto de Piratininga no Ipiranga. P. Rossi, 15 anos mais tarde, a 2 de fevereiro de 1918, recordará este início a todas as Irmãs, chegadas para um retiro, presente também a Serva de Deus.

‘Explicou como nossa Ven. Madre soffreu na fundação desta casa da ‘Sagrada Família’. (...) O Sr. Dr. José Vicente de Azevedo era, então, proprietário deste terreno, no qual havia esta capelinha e estava rachada no meio por um raio; nos lados havia, unicamente, as tribunas; e mais tarde mandaram construir alguns commodos, mas tudo paupérrimo! Esta collina, que hoje é tão povoada e cheia de movimento, era outr’ora, um largo campo, ficando esta casa isolada sem muro, e exposta a mil perigos; os pretos e povos de ínfima espécie armavam barracas nos arredores, onde faziam seus botequins, jogavam, embriagavam-se, gritavam, etc. e as pobres Irmãzinhas, em número de 4, (...) ficavam amedrontadas, submergidas num pélago pavoroso! (grifo nosso).⁵⁰

⁴⁹ MADRE DOROTÉIA. *História da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição: 1904-1908*, v.3. São Paulo: s.d., p.171-172. Datilografado.

⁵⁰ M. DOROTÉIA, *op. cit.*, p. 170-171.

Com palavras semelhantes, a mesma irmã Cristal e irmã Sant'Ana, outra freira antiga e que também conheceu madre Paulina nos anos 1940, nos disseram, respectivamente:

Nessa casa vizinha à noite se reunia aquela homearada pra beber, pra dançar, pra cantar. Era um negócio que soava muito pra elas [irmãs], as atrapalhava. Então o que ela [Madre Paulina] fez: ela comprou esta casa à prestação. Dai foi recebendo depois, aos poucos, esses doentes que apareciam e os negros. Certamente, eram mais essas pessoas negras que andavam por ai porque foi logo depois da liberação da escravidão. Eles estavam por ai sem eira nem beira e ela então começou a recebê-los e aí fez um trabalho com essa gente.

Naquela casa que ela comprou, que era dos bêbados, ai ela colocou as crianças.⁵¹

Nota-se que a história da casa e desses “desocupados” foi recontada pelas irmãs entrevistadas, indicando a permanência, no início do século XXI, do conceito transmitido originalmente pela cronista e não submetido a uma revisão histórica. Podemos dizer que, no pós-abolição, embora à população negra fosse reservado o *não lugar*, ou a *cidade escura* sem a mínima infra-estrutura, a *cidade desconhecida* marcada pela discriminação, conforme o olhar de negras e negros investigados pela já citada autora Teresinha Bernardo,⁵² essa população usou muitas práticas para traçar sua própria resistência, lutar pela sobrevivência, enfrentar discriminações sociais e raciais tais como o **rótulo** de vagabundos, bêbados ou desocupados.

A nosso ver, é preciso cuidado ao utilizar os fragmentos das crônicas, biografia e entrevistas como fontes, pois podem expressar a visão de nossa cronista Dorotéia, que, por sua vez, resgata a visão de Rossi. Ao relatar os medos e os sabores das freiras, estes fragmentos revelam certa concepção de negros, **alinhados** aos “povos de ínfima espécie, desocupados e bêbados”, pensamento que lembra a legislação da vadiagem em vigor naquela época e que, apesar de não se referir explicitamente aos negros, fornecia uma tipologia do vadio que certamente passou a ser aplicada aos negros genericamente – sabemos que o principal vadio visado era o negro, que vivia em situação de marginalidade ou subemprego, sem contar o forte componente cultural, que atrelava a vadiagem à negritude pelas suas resistências difusas do passado, o famoso corpo-mole dos escravos, que pode ser interpretado como tática de resistência e não tendência à vadiagem.⁵³

Mas será que as irmãs que fundaram o Asilo Sagrada Família pensavam a mesma coisa que a cronista Dorotéia? Será que elas compraram aquela casa para se livrar dos “povos de ínfima espécie” ou se serviram dessa oportunidade para iniciar o asilo? Tão logo compraram a casa, já receberam as primeiras 20 meninas, ampliando o número de assistidas

---

⁵¹ A entrevista de irmã Sant'Ana foi realizada em 10/07/2007, na Casa Geral das Irmãzinhas da Imaculada Conceição, em São Paulo.

⁵² BERNARDO, *Memória em branco e negro*.

⁵³ Sobre a resistência escrava e suas construções de espaços de liberdade, ver: MACHADO, Maria Helena. *O plano e o pânico*. Rio de Janeiro/São Paulo: UFRJ/EDUSP, 1994.

paulatinamente e chegando a 30 órfãs, em 1909. Nesse ano, segundo as crônicas de Dorotéia, madre Paulina mandou construir uns compartimentos, unidos ao asilo; para aí foram transferidas as meninas que estavam na casa outrora dos “desocupados”. A casa velha foi retocada para receber os velhos e tomou o nome de Obras dos Pobres Pretos, sob a proteção de São Pedro Claver.⁵⁴

Assim, de 1904 a 1909, o Asilo Sagrada Família atendeu meninas negras; após 1909 não se sabe se o asilo recebeu apenas negras, mas em 1913 é certo que havia brancas entre elas, pois o Anuário de Ensino do Estado de São Paulo de 1913 registra a matrícula de 50 órfãs, 32 brasileiras e 18 estrangeiras, o que pode indicar a presença de brancas, conforme inferiu o estudo de Abbade.⁵⁵

De 1909 a 1918, o asilo atendeu também os negros. Mas a partir de 1918, os velhos foram transferidos para o Asilo de Inválidos, em Guapira, da Irmandade da Misericórdia de São Paulo, por recomendação de d. Duarte Leopoldo e Silva, que na época envolveu as instituições católicas para atender as vítimas da epidemia de gripe espanhola que grassou na cidade.⁵⁶ As irmãs passaram a receber mais meninas, especialmente aquelas cujos pais faleceram durante essa epidemia. Então, o número de órfãs brancas deve ter aumentado consideravelmente, pois conforme a cronista Dorotéia, o arcebispo recomendou que recolhessem cerca de 40 meninas, inclusive, liberou recursos para compra de equipamentos e vestuário.

---

⁵⁴ A “obra” ganhou um padroeiro adequado para sua clientela: São Pedro Claver, um jesuíta espanhol considerado apóstolo dos escravos negros. Ele viveu na virada dos séculos XVI/XVII e atuou no porto negreiro de Cartagena (Colômbia) onde cuidou dos escravos física e espiritualmente. Cf. MADRE DOROTÉIA. *História da Congregação das Irmãs da Imaculada Conceição*: 1909-1910, v.4. São Paulo: s.d., p.7. Datilografado.

⁵⁵ ABBADE, *Uma trajetória singular*, p.58.

⁵⁶ O ano de 1918 tornou-se um marco na história do asilo e da cidade de São Paulo uma vez que grassou a epidemia da gripe espanhola. Nesse sentido, d. Duarte Leopoldo e Silva mobilizou as instituições católicas para atuarem na assistência às vítimas dessa epidemia. Cf. SOUZA, Ney de (org.). *Catolicismo em São Paulo*: 450 anos de presença da Igreja Católica em São Paulo. São Paulo: Paulinas, 2004, p.441-448.

Figura 16: *Irmãs e meninas do Asilo Sagrada Família, nas crônicas de 1915 a 1918*
(Fonte: M. DOROTÉIA, *História da Congregação*, v.6, p.336)

Garimpamos, a seguir, alguns vestígios de uma possível relação de proximidade e amistosidade entre as primeiras Filhas da Imaculada e as meninas negras, extraídas das cartas pessoais de madre Matilde à madre Paulina.⁵⁷ As cartas fazem referências carinhosas às meninas, colocadas geralmente na despedida, dando a entender que elas pertenciam à família religiosa da Imaculada. Escreve madre Matilde:

Termino, cumprimentando a V. C. e a *todas suas filhas, grandes e pequenas*; Irmã Serafina, Irmã Luiza, sóror Josefina e minha caríssima Ida (...) e as *meninas*, abraçamo-las no Coração Amorosíssimo de Jesus ...
Recomendo-me muito às orações de Vossa Caridade e de todas daí, *brancas e pretas*; recomendações à (...) e todas as meninas dessa casa...
Enviamos-lhe um grande abraço, (...) desejando à boa Madre, saúde em companhia de sua presadíssima Comunidade e de *todas* daí...
Recomendações a V.C. e a *todas sem exceção*...
Muitas recomendações a V.C. e a *todas sem exceção*...
Seria favor, bondosa Madre, transmitir meus cumprimentos às boas Irmãs e *jovens* dessa casa...
Sempre me lembro de *todas*, especialmente, em minhas pobres orações (grifo nosso).

Destacam-se – principalmente – mais dois fragmentos: um que se refere à “pequena escola” e outro que denomina as meninas “educandas”. Indicam a concepção de madre Matilde acerca do Asilo Sagrada Família: tratava-se de uma “pequena escola”, ou Casa de Meninas conforme a compreendemos, que recebia meninas para serem educadas na mesma linha das casas de Nova Trento e Vígolo. Portanto, tudo o que foi feito nas casas catarinenses

⁵⁷ M. DOROTÉIA, *História da Congregação*, v.3, p.180-182; 184; 188-189; 200; 202-203; 248. As frases selecionadas são de madre Matilde, extraídas das cartas emitidas em 1904 e em 1905. Não tivemos acesso às cartas de Paulina porque várias ainda não foram traduzidas do dialeto tretino e nem estão liberadas para pesquisa.

serviria de referência para o asilo paulista, inclusive, o princípio ou a recomendação contra qualquer tipo de discriminação.

Malgrado a manifestação do pensamento dela, não passa despercebida a distinção: “recomendo-me muito às orações de Vossa Caridade e de todas daí, *brancas e pretas*”.

Certamente a convivência com as meninas negras não era tão fácil para estas mulheres, o que se deduz pela insistência de Rossi em uma de suas cartas transcrita nas crônicas de Dorotéia: ele escreverá às irmãs do asilo em 12 de julho de 1908, cumprimentando-as por mais um aniversário de fundação da congregação, e recomendará a devoção a Nossa Senhora Aparecida. Em sua prática habitual, Rossi sabe transportar para o **plano simbólico** suas deliberações:

Quanto à cor do rosto, parece-me que Maria quer entrar assim na vossa Casa [refere-se a uma imagem doada às irmãs e atualmente exposta no Museu Santa Paulina, no Ipiranga] para abrir a porta às meninas pretas, que devem ter a vossa preferência, segundo o caráter dessa fundação e de acordo com as obrigações do contrato quando foi aberto este Asilo.⁵⁸

Há ainda uma consideração a fazer e que talvez acrescente elementos para se levantar aspectos que são subjacentes à motivação das Filhas da Imaculada Conceição para trabalhar com as meninas negras do Asilo Sagrada Família. Uma peça desse quebra-cabeça foi fornecida por nossa entrevistada, irmã Sant’Ana. Abordada sobre as razões que explicariam a preferência de madre Paulina pelas crianças órfãs em geral, ela disse: “Tudo o que era **refugio** ia lá” [no casebre de Vígolo e depois na casa de Nova Trento]. Contou que as irmãs mais antigas diziam que a madre falava: ‘Aquilo que ninguém queria fazer ou não podia fazer tinha que ser para nós’.

De fato, retomando a trajetória de Paulina e de suas primeiras companheiras, desde o casebre de Vígolo (1890) e depois em Nova Trento (1894-1903), entendemos que elas se lançavam – **corpos em movimento** – nos trabalhos junto ao segmento feminino excluído de sua sociedade, **movidas** por um pensamento religioso e caritativo herdado de suas famílias, imigrantes e católicas; **regidas** também por uma piedade rigorosa, que exaltava os aspectos dolorosos da vida de Jesus; e **educadas** pelos ensinamentos ascéticos de Afonso de Ligório e Inácio de Loyola. Sendo assim, fazer em São Paulo “aquilo que ninguém queria fazer ou não podia fazer”, fosse em prol dos ex-escravos e seus descendentes, fosse em prol de qualquer outro segmento fragilizado e excluído, estava de acordo com o projeto de ascese espiritual, imbricado com as urgências do cotidiano missionário dessas mulheres consagradas do final do XIX e início do século XX.

---

⁵⁸ M. DOROTÉIA, *op. cit.*, p.308.

Difícil saber quanto tempo durará a influência do pensamento de Paulina junto às suas seguidoras em termos de opção pelo “refugo”, motivada pela mística de mortificação pessoal e caridade que animou as primeiras horas da congregação. Essa questão se coloca principalmente após 1909, quando ela deixará oficialmente o cargo de superiora-geral e também porque não era dada à intelectualidade. Ficaram dela apenas alguns escritos e, em 1940, uma carta-testamento servindo-se de uma escriba – a secretária da congregação, madre Dorotéia, por coincidência nossa cronista – da qual extraímos apenas a “recomendação” principal que parece sintetizar seu programa de vida:

‘Sede bem humildes (...). Confiai em Deus e em Maria Imaculada; permaneçei firmes e adiante! Recomendo-vos muito e muito a santa *Caridade* entre vós e especialmente para com os *doentes* das Santas Casas, dos Asilos, etc. Tende grande amor à prática da Santa Caridade (...)
Está terminada a minha missão; morro contente.’ (grifo nosso)⁵⁹

Ela não faz referência expressa ou particular a todos os seus antigos ou primeiros alvos, talvez porque nesse período, das 46 comunidades de religiosas existentes, 22 estavam instaladas em Santas Casas, hospitais e casas de saúde, e 6 em asilos ou congêneres (somadas, equivalem mais ou menos a 60% das casas).⁶⁰

Em síntese, até agora tratamos dos desafios enfrentados pelas Filhas da Imaculada Conceição nos primeiros anos de funcionamento do Asilo Sagrada Família: precariedade das instalações, dificuldades econômicas, divergências com Vicente de Azevedo, lides e esforços para realizar o atendimento à população negra. Mas nada seria igual em termos de controvérsias com outros personagens secundários que assolariam o Asilo Sagrada Família e que colocariam um divisor na trajetória das irmãs, e especialmente na de madre Paulina, no ano de 1909.

5.4. *Questão do lugar e não lugar*

Nos primeiros anos de sua instalação em São Paulo, as Filhas da Imaculada Conceição tiveram certo apoio de seu antigo bispo de Curitiba, d. Camargo Barros, que fora transferido para São Paulo em abril de 1904. Tão logo tomou posse da diocese paulista, Barros foi ministrar crisma no Asilo de Órfãs Nossa Senhora Auxiliadora do Ipiranga (aquele criado por Vicente de Azevedo em 1896) e aproveitou para visitar as Filhas da Imaculada que estavam no Asilo Sagrada Família, no mesmo bairro. Nesse dia, o prelado intermediou a articulação

---

⁵⁹ CONGREGAÇÃO, *Madre Paulina*, p.416.

⁶⁰ CONGREGAÇÃO DAS IRMÃZINHAS DA IMACULADA CONCEIÇÃO. *Coletânea histórica*. São Paulo: Bentivegna, 1990, p.249-254.

delas com uma senhora da elite paulista que o estava acompanhando em seu percurso pelo bairro, dona Anna Brotero de Barros.

A partir desse dia, Anna Brotero de Barros tornou-se “benfeitora” do Asilo Sagrada Família e da Congregação das Filhas da Imaculada Conceição. Desde aqui vemos mais um exemplo da grande proximidade da hierarquia eclesiástica romanizada com as elites oligárquicas paulistas, tendo em vista a **instrumentalização** de leigos abonados para apoiar as obras assistenciais da Igreja. E vemos também como se dava a presença de mulheres nestes tempos de feminização do catolicismo, ainda mais se fossem viúvas e ricas como Anna. Seja com d. Barros que ficaria pouco tempo na diocese de São Paulo devido à sua morte precoce, em 1906, seja com d. Duarte Leopoldo e Silva,⁶¹ seu sucessor, Anna Brotero de Barros seria sempre muito bem tratada e reverenciada pelas autoridades eclesiásticas, conforme retemos da história das Filhas da Imaculada Conceição em São Paulo.

De acordo com a biografia oficial de Paulina, quando Anna conheceu as irmãs, estava mesmo querendo se ocupar com alguma tarefa para “ajudar os pobres”. Antes de conhecê-las, bem como o incipiente Asilo Sagrada Família, “como morava próxima à Igreja São Gonçalo [no centro da cidade, onde o jesuíta Rossi atuava], Dona Anna disse um dia ao P. Rossi que sendo viúva e dispondo de bens se sentia inspirada a ajudar os pobres. P. Rossi falou-lhe então da obra da Serva de Deus no Ipiranga, dela já conhecida” – certamente ouvira falar do asilo nos prováveis contatos com Vicente de Azevedo, que frequentava a mesma roda social que ela.⁶²

Mas há mais uma hipótese para explicar a disponibilidade inicial de Anna, sua extrema dedicação ao asilo e quem sabe seu desejo desenfreado de chegar ao topo do poder da Instituição da Sagrada Família, responsável pelo Asilo Sagrada Família e criada por Vicente de Azevedo, e sua vontade de interferir também na vida das Filhas da Imaculada Conceição, conforme percebemos em nossa pesquisa.

Na realidade, de uma forma ou de outra, figuras importantes da família de Anna estavam envolvidas em benemerência, mas divididas, cada qual competindo segundo seus

---

⁶¹ Dom Duarte Leopoldo e Silva (1867-1938) nasceu em Taubaté (SP), fez curso preparatório para entrar na Faculdade de Direito de São Paulo, mas acabou ingressando no curso de farmácia da Faculdade Nacional de Medicina no Rio de Janeiro. Como era de família modesta, para custear os estudos lecionava à noite, o que lhe acarretou alguns problemas de saúde e o fez abandonar o curso e voltar para sua casa. Então, matriculou-se no Seminário Episcopal de São Paulo e logo passou a lecionar no Colégio Diocesano, anexo ao seminário. Cf. SOUZA, *Catolicismo em São Paulo*, p.414-416. Ordenado padre em 1892 e bispo de Curitiba em 1904, d. Duarte foi mais um discípulo dos bispos ultramontanos e romanizados, como diz Wernet para todos aqueles que se formaram no Seminário de São Paulo que se constituiu um pólo irradiador da reforma do catolicismo desde o tempo de d. Antônio Joaquim de Melo no séc. XIX. Cf. WERNET, Augustin. *A Igreja Paulista no século XIX: a reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861)*. São Paulo: Ática, 1987.

⁶² Congregação, *Madre Paulina*, p.172-174.

pertencimentos políticos e religiosos. Para ficar apenas com alguns exemplos: o barão de Souza Queiroz, pai da sogra da Anna, ao fundar e cuidar do já lembrado *Instituto Ana Rosa*,⁶³ para meninos pobres, tinha o seu espaço ligado aos liberais. A sogra de Anna, Maria Angélica,⁶⁴ também ajudou muito os católicos, cedendo terrenos da antiga Chácara das Palmeiras para as irmãs vicentinas, dando origem à já mencionada *Casa Pia São Vicente de Paulo*, sita à Alameda Barros, n. 539, assim denominada em homenagem ao marido dela. Ademais, filhos e netos do barão de Piracicaba, Antonio Paes de Barros, outro parente de Anna pela estirpe de seu marido, converteram-se à Igreja Presbiteriana e colaboraram com suas obras.

Por causa de ideais filantrópicos ou caritativos e religiosos, a benemerência parece ser um traço distinto destas famílias tradicionais da elite paulista, algo disseminado nas demais ramificações de sua linhagem. Nesse sentido, pode ser que Anna também quisesse trilhar o caminho da benemerência, mas desejasse o seu próprio espaço de atuação, reconhecimento e intervenção. Se fosse assim, sua ligação com Vicente de Azevedo e com as Filhas da Imaculada Conceição representava uma possibilidade de ascender ao poder e disputar prestígio social com os outros parentes mais ou menos próximos. Parte desse intento ela conseguiria em 1908, ao ser eleita presidente da Instituição da Sagrada Família. Portanto, substituiria Vicente de Azevedo e gozaria de amplos poderes na administração do Asilo Sagrada Família.

Vejamos, então, os bastidores dos processos, ora de interação, ora de controvérsias, entre as Filhas da Imaculada Conceição e Anna Brotero de Barros no dia a dia do Asilo Sagrada Família e da própria congregação, imbricados com outros processos inerentes às relações das freiras entre si, com o jesuíta Rossi e o bispo d. Duarte Leopoldo e Silva, que assumira a Diocese de São Paulo em 1907.

De início, as irmãs viram com bons olhos a chegada dela no Asilo Sagrada Família, até porque se sentiam um pouco esquecidas por Vicente de Azevedo e viviam na penúria. Empregando a tese certeausiana, dizemos: as irmãs transformaram o acontecimento – encontro com Anna – em ocasião de levar adiante seus trabalhos, *tática* própria da pessoa comum que privilegia as *relações temporais*. Estar atento ao que acontece (*aos azares do*

---

⁶³ A “Sociedade Protectora da Infância Desvalida – Instituto D. Ana Rosa” surgiu por iniciativa do Barão de Souza Queiroz que queria dar assistência e formação profissional para “menores”. Inicialmente abrigou 62 meninos, órfãos de pais e com 12 anos completos. Cf. INSTITUTO ANA ROSA. História. Disponível em: www.anarosa.org.br. Acesso em: 11/07/2011.

⁶⁴ Segundo a escritora Ana Maria Lisboa Mortari em: Mulheres paulistas: Angélica. *Lendas urbanas*: a cidade e seus personagens. Disponível em: www.vivasp.com. Acesso em: 11/07/2011.

tempo, como diz Certeau), portanto, é muito importante, pois sempre há uma possibilidade de se aproveitar uma ocorrência não planejada.

Fizeram mais: compartilharam com as companheiras de Nova Trento essa *operação*, aqui entendida na acepção certeausiana de maneiras de fazer *multiformes e fragmentárias, relativas a ocasiões e a detalhes*, obedecendo às suas próprias lógicas. Nesse sentido, madre Matilde, aproveitando a informação de uma companheira, não perdeu tempo: dia 16 de novembro de 1904 escreveu a Paulina, dizendo: “Irmã Verônica disse-me em uma de suas cartas que a Madre aconselhava-me que escrevesse a uma boa senhora, nossa Benfeitora, Dona Ana; não recebi porém essa carta, senão já lhe teria escrito. Faço-o com muito prazer; por enquanto cumprimente-a, em meu nome”.⁶⁵

Era apenas o início de uma relação que traria uma série de benefícios, para toda a congregação, mas também “inconvenientes” ou “contratempos”.

Nesse tempo, madre Matilde não poupou elogios à Anna. Escreveu outra carta a Paulina, em 1906, cheia de adjetivos para a “Venerável Benfeitora”. “De quanta caridade é enriquecida esta piedosa senhora! Parece de fato o nosso arrimo e conforto”. Também padre Rossi, em 1908, escreveu: “Eu bendigo de todo o coração a Nosso Senhor, pois há muito tempo desejava esta graça, afim de que pudésseis ver o progresso da Congregação no Estado de São Paulo devido, depois de Deus, a D. Ana Brotero...”.

Não é para menos a exaltação de madre Matilde e de padre Rossi: além de subsidiar financeiramente o asilo, Anna “arranjou para as Irmãs muitos trabalhos de agulha”, escreve Rossi a Matilde em 1908; enviou presentes e doações para as comunidades de Nova Trento, que viviam aflitas com cobranças e preocupadas em saldar suas dívidas. Por estes e outros feitos, volta e meia Rossi lembrava às irmãs de que “é vontade do Arcebispo que a trateis muito bem”, inclusive, faz menção ao aniversário de Anna em outra carta. Ademais, Anna “tinha experiência e conhecimento das autoridades estatais, que lhe facilitavam o despacho das práticas para receber subvenções do Governo, obtidas pelo Dr. José Vicente de Azevedo”, explica a biógrafa da madre.

É possível imaginar o que significou a contribuição de Anna Brotero de Barros para um grupo de irmãs recém-chegadas à capital paulista, com pouca instrução escolar, “condições estas que limitavam o desembaraçar-se nos negócios de uma metrópole como São Paulo”, ainda segundo a biógrafa. Nesse sentido, pelos indícios das cartas, vemos que a contribuição de Anna não era apenas de recursos financeiros, mas de redes de sociabilidade,

---

⁶⁵ M. DOROTÉIA, *História da Congregação*, v.3, p.191-192; 291. As demais cartas também são retiradas desta obra.

considerando que ela era de uma família influente⁶⁶ e transitava por vários setores da sociedade paulistana.

Entre as irmãs de São Paulo, uma se aproximaria mais de Anna, talvez porque se destacava em termos de capacidade intelectual e comunicação interpessoal e social: irmã Serafina da Santíssima Trindade, nascida em Nova Trento, aos 25 de março de 1878, e batizada com o nome de Linda Tommazini. Deve ter entrado para a congregação da Imaculada no final do século XIX, pois fez os votos religiosos em fevereiro de 1902 – foi a 19ª irmã consagrada e a 1ª a sair da congregação, em 1911. Em 1903, quando as irmãs elegeram madre Paulina a superiora-geral, irmã Serafina foi eleita consultora da congregação e da casa onde vivia, em Vígolo. Era também mestra das irmãs (uma espécie de coordenadora), bibliotecária e ajudante de Paulina na direção das Filhas de Maria. Depois foi designada para São Paulo, onde assumiu a função de assistente de Paulina e secretária da casa, o que não era nenhuma novidade, já que ela auxiliava a madre desde Vígolo. Os documentos dizem que Serafina recebeu a nomeação de assistente de Paulina, provavelmente, quando o Asilo Sagrada Família foi fundado, em dezembro de 1903, mas antes disso percebemos sua influência sobre a madre e a ameaça que ela representava para as diretivas de Rossi. Isso aferimos das crônicas de Dorotéia que dizem:

Nossa Madre vivia preocupada com a nova casa que ia abrir; nosso Fundador com toda paciência chama-lhe a atenção por meio desta carta [21-08-1903]: ‘As condições que me manifestastes ontem da nova fundação não vos devem perturbar. Em todas as cousas Nosso Senhor guia os seus servos com impulso e grandes luzes, e então se vai adiante sabendo onde

---

⁶⁶ Segundo já aludimos anteriormente, Anna Brotero de Barros (1872-1957) provinha de famílias com muitas posses e prestígio social na então Província de São Paulo. Ela nasceu em Piracicaba (SP), provavelmente na casa dos avós maternos. Seus pais eram o Desembargador Frederico Dabney de Avellar Brotero (1840-?) e Gertrudes Correia de Almeida Barros (1854-?). Avós paternos: José Maria de Avellar Brotero, lente da Faculdade de Direito de SP, e Ana Dabney. Avós maternos: José F. de Almeida Barros e Ana Cândida Correa Pacheco, que tinham propriedades rurais na região de Piracicaba. Anna era a filha mais velha entre seus quatro irmãos: Frederico de Barros Brotero (1877-1962), casado com Silvia Martins de Barros (1880-1954); José de Barros Brotero (1879-?); João de Barros Brotero (1881-?), casado com Cecília Abranches; Antonio de Barros Brotero, falecido na mocidade. Anna casou-se com Francisco Aguiar Paes de Barros, que também vinha de famílias com posses nas regiões de Limeira, Piracicaba, Itu, Itapetininga e Sorocaba e muito prestígio social – a sogra de Anna, Maria Angélica, daria o nome à famosa av. Angélica da cidade de São Paulo. Em síntese, a árvore genealógica de Anna e de seu marido Francisco mostra nomes muito conhecidos na história das elites paulistas e também revela casamentos entre a própria parentela. De fato, Francisco era filho mais velho do dr. Francisco Aguiar de Barros (?-1890) e de Maria Angélica de Souza Queiróz (1842-1929). Assim, o **sogro** de Anna, dr. Francisco, era filho de Bento Paes de Barros (Barão de Itu) e Leonarda de Aguiar (irmã do Brigadeiro Tobias de Aguiar). Sua sogra, Maria Angélica, era filha de Francisco Antonio de Souza (Barão de Souza Queiróz) e Antonia Eufrosina Vergueiro (filha do Senador Vergueiro); por sua vez, o Barão Souza Queiróz era filho do Brigadeiro Luiz Antonio e de Genebra de Barros Leite. Notável que o Barão de Itu, avô paterno de Francisco Aguiar Paes de Barros, marido de Anna, era irmão de Genebra de Barros Leite, bisavô materna de Francisco; os dois eram também irmãos, entre outros, de Antonio Paes de Barros, o Barão de Piracicaba, casado com Gertrudes Eufrásia, outra das irmãs do Brigadeiro Tobias. Diga-se também que um dos irmãos de Maria Angélica (sogra de Anna) era Carlos de Souza Queiroz, casado na família de José Bonifácio de Andrada e Silva, outro, Nicolau, casado com Isabel Dabney de Avellar Brotero, irmã do pai de Anna. Cf. Informações segundo a *Genealogia Paulistana* de Luiz Gonzaga da Silva Leme, v.3. São Paulo: Duprat, 1903/1905, p.368-404.

se põem os pés e o espírito nada teme, mas, outras vezes, Nosso Senhor, na sua bondade, deixa os seus servos em duvida e até permite que *quem não tem o ofício de dirigir fale e os perturbe. Devemos ficar sempre ao lado de nossos Superiores e deixar que os outros cantem.* Portanto, ponde os olhos em Deus bendito, na sua *Obediência* e tudo irá bem.’ (grifo nosso)⁶⁷

Em geral, as crônicas de Dorotéia apresentam Serafina como uma irmã inteligente e portadora de muitos “dotes”, de boa aparência, ativa e piedosa. Ela também aprendeu a língua portuguesa, provavelmente em São Paulo, o que facilitava seu relacionamento com “as pessoas de fora” (é a expressão que a biógrafa de Paulina usa para falar de leigas ou leigos). Tornou-se, então, uma grande companheira de Anna Brotero de Barros nos “negócios econômicos” do Asilo Sagrada Família e passou a se aproximar de um lugar de poder, provavelmente, à sombra de Anna.

Pareceria à primeira vista que tudo corria bem, mas nos bastidores “as cousas no Asilo Sagrada Família corriam pessimamente”, ou seja, “estava entrando o relaxamento e a nossa Fundadora não tinha força para repelir os abusos...”, escreve nossa cronista sobre o ano de 1907. Até então, o Asilo Sagrada Família era descrito pela cronista e por Rossi como sede do “paraíso” onde “reinava uma relativa harmonia”. Mas o “espírito mundano” estava “entrando de mansinho” na comunidade das irmãs desde o final de 1904, escreve Dorotéia. Rossi parece traduzir o que seria este “espírito” em suas cartas, pois recomenda “não deixar entrar na Comunidade as murmurações contra a obediência, as faltas de silêncio e expansão santa de vossos corações durante o recreio, o desprezo do horário, as raivas que tanto perturbam a caridade fraterna, as faltas contra a pobreza”.⁶⁸

Se for possível decifrar esses relatos que podem ser comparados a enigmas que insinuam, mas não dizem as coisas de forma clara, podemos dizer que as regras da vida religiosa não estavam sendo respeitadas, especialmente, nos quesitos de: obediência, silêncio, cumprimento de horários, relações formais e hierárquicas. Ademais, segundo a biografia oficial, havia “comentários, murmurações, disque-disques e mal-entendidos provocados pelo modo de agir de Irmã Serafina, contra a qual medrava uma surda hostilidade, que por reflexo, comprometia também M. Paulina.”⁶⁹

Nossa cronista é mais explícita: relata que Serafina exigia das outras aquilo que ela mesma não fazia: observância das regras. A cronista não especifica quais aspectos das regras eram cobrados por Serafina ou ela mesma desleixava. Mais: Serafina se queixava das coirmãs e a madre as repreendia severamente. Reagindo, veladamente, as irmãs informavam Rossi

---

⁶⁷ MADRE DOROTÉIA. *História da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição: 1895-1903*, v.2. São Paulo: s.d., p.161. Datilografado.

⁶⁸ M. DOROTÉIA, *História da Congregação*, v.3, p.197.

⁶⁹ CONGREGAÇÃO, *Madre Paulina*, p.219.

sobre estas ocorrências e ele “corrigia” Paulina, mas a situação se prolongou por meses a fio. Mais tarde, Rossi contou sua versão sobre a reação de Paulina quando era advertida por ele: “Respondia-me negando, depois começou quase a reprovar-me porque eu acreditava somente nas Irmãs”, comenta com irmã Vicência em 1909 – ele sempre escrevia para esta sua antiga amiga e vice-geral da congregação da Imaculada, que dirigia os trabalhos das irmãs de Nova Trento.

Nesses acontecimentos não se pode olvidar a participação de Anna Brotero de Barros. Desconfiamos que ela pode estar relacionada ao “espírito mundano”, atribuído à casa de São Paulo, pois sua amizade com Serafina não era vista com bons olhos, num tempo em que as irmãs deveriam manter apenas relações formais, sobretudo, com “pessoas de fora”. Além disso, o fato de trabalharem juntas na administração do asilo e, portanto, atuarem num lugar de poder com o aval de Paulina, provavelmente, incomodava aquelas que não aceitavam os comandos de Serafina e nem a frequente presença de Anna entre elas.

Outro fator relacionando à figura de Anna deve ter chamado atenção das irmãs e contribuído para acirrar os conflitos. Contam as crônicas de Dorotéia que Paulina entregara a administração financeira para ela e até agradecera por isto. Mas, com o passar do tempo, viu-se completamente sem liberdade de ação e sem dinheiro nenhum para as despesas cotidianas, pois Anna queria investir somente na melhoria das instalações físicas do asilo. Então, “as Irmãs se viram constrangidas a sofrer necessidades, faltava-lhes até o dinheiro para comprar o pão”, escreve a cronista. A situação é comentada por Rossi numa carta enviada à irmã Vicência:

*“A Madre ordinariamente não tem um centésimo. Vão lhe construindo a casa, mas e o resto? As negrinhas não tem mais uniforme por falta de meios”.*⁷⁰

Se não bastassem insatisfações com a administração de Anna, em 1907/1908 as freiras enfrentaram contendas entre si, desencadeadas porque Serafina ousou desafiar a ordem vigente: propôs uma “reforma” da Congregação e passou a questionar o **lugar** do segmento masculino dentro de sua instituição, e por rebatimento, o das mulheres também, pois a própria Paulina e talvez algumas irmãs do Asilo Sagrada Família e de Nova Trento, especialmente Matilde e Vicência, aparentemente não tinham problemas com a orientação de Rossi, que se estendia desde o ano de 1895.

A situação se agravou porque Serafina não só expressou o desejo de “reformular” o instituto, mas encontrou “adeptas entre as coirmãs” de São Paulo, o que representou ameaça de uma dissidência e constituição de “dois ramos: no Estado de Santa Catarina e no de São

---

⁷⁰ CONGREGAÇÃO, *op. cit.*, p.221.

Paulo”, comenta nossa cronista. Além disso, ela fez queixas de Rossi ao superior provincial dos jesuítas e, por esta razão, em 1908 foi designado outro padre para pregar retiro às Filhas da Imaculada de São Paulo. Não se sabe direito quais fatos estão por trás da atitude de Serafina, mas dizia: “ façamos sem bispo, sem jesuítas”. Será que ela estava dizendo isso por causa de um desejo de autonomia pessoal, pensando na questão das relações entre as mulheres religiosas e os homens da hierarquia da Igreja? Ou ela queria mais liberdade de atuação, na congregação e no asilo, sem precisar pedir licença ao padre para tomar alguma iniciativa?

Seja como for, por suas ações e palavras, Serafina foi demonizada por nossa cronista: “o demônio, por permissão divina, servindo-se das criaturas, mostrou-se revoltado e furioso contra o servo de Deus (nosso Fundador) pondo a Congregação no mar agitado, sob a pavorosa procela!”⁷¹

Para neutralizar os conflitos, Rossi articulou a vinda de madre Matilde para o Asilo Sagrada Família, pois era considerada modelo de freira observante, obediente, subordinada e severa com quem agisse em contrário. A intenção parece ser a de reforçar o grupo das observantes das regras e fortalecer a própria Paulina, que “vivía aflita e desnortada, num verdadeiro labirinto”, conforme a cronista Dorotéia. Mas a justificativa foi que madre Matilde poderia ajudar nos trabalhos administrativos e burocráticos do asilo e da congregação que, cada vez mais, consolidava o Ipiranga como sua sede geral ou casa-geral. Pode ser que Serafina não tivesse plena consciência da estratégia de Rossi, pois em janeiro de 1908 foi ao porto de Santos junto com Paulina e recebeu muito bem as irmãs Matilde e Miguelina, conforme lemos as impressões da própria Matilde, relatada em uma carta transcrita nas crônicas de Dorotéia:

ao fim de 29 horas de travessia a vapor, chegámos em Santos. Bom para nós, que parecia despertarmos de um profundo letargo de morte; quando saíamos do camarote, recebendo a primeira brisa, vimos, como por encanto, aproximar-se de nós um batel, onde nossa Madre e Irmã Serafina vinham ao nosso encontro; apressamo-nos a dar-lhes um prolongado abraço.⁷²

Mas madre Matilde “logo caiu na conta da posição em que se achava...”: Serafina não podia nem vê-la!, relata Dorotéia. “Nossos Fundadores para acalmar revoltas, não tiveram outra saída senão remover a Madre Matilde para Bragança”, lamenta a cronista. Assim, a estadia de madre Matilde no Asilo Sagrada Família durou apenas dois meses, janeiro a março de 1908.

O intento da reforma de Irmã Serafina provocou, em setembro de 1908, no dizer do Pe. Rossi [numa carta enviada a Paulina nessa ocasião], ‘um grande choque’, que parece se deva

---

⁷¹ M. DOROTÉIA, *História da Congregação*, v.3, p.291.

⁷² *Ibid.*, p.292.

interpretar uma forte divergência entre Madre Paulina, Fundadora e Superiora Geral e Irmã Serafina, pressuposta reformadora.⁷³

Dentro da ótica jesuítica, Rossi aproveitou a ocasião para lembrar a Paulina que ela quis “absolutamente” irmã Serafina como sua “monitora” (assistente), inspiração advinda dos exercícios espirituais de 1907. Agora o “demônio” trabalhava para quebrar a harmonia entre elas. Portanto, era necessário superar essa contenda, “salvar os propósitos do retiro” e vencer o demônio, escreveu o jesuíta a Paulina em setembro de 1908.

Quanto à desejada, mas neutralizada “reforma” de Serafina, foi interpretada como manifestação de um “espírito de absoluta independência”, de alguém que cometeu “abuso de poder, ambição e presunção”. Então, ela passou a ser a **patinha feia** na história da congregação; a própria Anna Brotero de Barros, que acabará rompendo com Serafina e será sua adversária, dirá: ‘aquela era a ovelha negra da Congregação’.⁷⁴

Também nossa cronista Dorotéia carregou bem a tinta de sua caneta quando descreveu e interpretou a posição de Serafina. Contudo, a biógrafa de Paulina releu sua atuação sob o prisma do desenvolvimento psicológico, pois viu em suas “imprudências”, traduzidas como “independência e autoritarismo”, algo aceitável em uma pessoa de sua idade (25 a 30 anos, quando estava no Asilo Sagrada Família), que ainda não havia chegado à maturidade de uma Paulina (38 a 45 anos, à época).

Mas a leitura da biógrafa não retira a imagem de uma patinha feia, figura que está num lugar errado e com a turma errada, alguém diferente que destoa porque faz/diz coisas incompreensíveis ou indizíveis por “imprudência”, sinal de imaturidade, e por este motivo é rejeitada e sai à procura de seu grupo de pertença, conforme sugere a história infantil.⁷⁵ Na realidade, **Serafina não era feia**. Só que sua atitude **desviante** – agora ela é a desviante e Paulina parece estar enquadrada no sistema religioso tanto quanto Rossi e outras figuras – não combinava com as freiras que seguiam à risca as “Santas Regras” e não ousavam questionar a estrutura hierárquica da Igreja Católica, nem o *não lugar* das mulheres religiosas nesse sistema. Considerando a existência de dezenas de congregações femininas do período,

---

⁷³ CONGREGAÇÃO, *Madre Paulina*, p.227.

⁷⁴ *Ibid.*, p.235.

⁷⁵ Só para recordar brevemente, a história do *patinho feio* narra que ele nasceu num ninho de patos, mas era um cisne. A princípio foi bem recebido pela mãe-pata, porém rejeitado pelos irmãos e pela comunidade de patos porque era diferente e classificado como feio, esquisito etc. Com o tempo, perdeu a proteção da mãe e acabou indo embora. Pelo caminho viveu uma verdadeira aventura, enfrentou preconceitos e rejeições até que um dia se encontrou com sua verdadeira família de cisnes e se integrou, descobrindo que não era feio. Cf. ESTÉS, Clarissa Pinkola. *Mulheres que correm com os lobos*. Mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem. 12ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1999, p.210-249.

podemos lançar a hipótese de que existiram outras patinhas feias na história dessas organizações, as quais precisam ainda ser pesquisadas e desveladas.

O que aconteceu com Serafina depois dessa última contenda? Parece que foi silenciada, embora não haja nenhuma menção a punições que certamente ocorreram, pelo menos verbalmente, pois a “paz” retornou ao asilo em setembro/outubro de 1908, relatou (aliviada!) nossa cronista. Mas até quando?

Empregando uma metáfora para descrever o próximo acontecimento, podemos dizer que em dezembro de 1908, nova violenta irrupção de vulcão aflorou à superfície do asilo: Anna Brotero de Barros foi nomeada presidente da Instituição Sagrada Família, outrora chamada Casas da Providência, criada por Vicente de Azevedo e dirigida por ele em nome da Irmandade do Santíssimo Sacramento da Catedral da Sé, sob a direção do bispo de São Paulo. Até então, a Instituição Sagrada Família deixara a gerência do asilo a cargo das irmãs, conforme acordo firmado entre madre Paulina e Vicente de Azevedo. Mas esta não era a vontade dele, pois segundo Dorotéia, antes de fundar o Asilo Sagrada Família, desejava “confiar a direcção da Obra, para maior tranquillidade e socego, a uma Comissão de Senhoras. A Madre Paulina, com justa razão, não concordou com tal plano”, escreve a cronista. Nesse sentido, a eleição de Anna Brotero de Barros pode expressar também o cumprimento da vontade de Vicente de Azevedo a respeito do Asilo Sagrada Família. Por esta razão, conforme relata a biografia oficial,

Com esta nomeação (...) a Senhora Brotero considerou-se com plenos poderes e começou a fazer e desfazer como se as Irmãs não contassem nada na administração do Asilo. Isto era contra as condições colocadas por Madre Paulina na aceitação da Obra em 1903.

M. Matilde informa que em janeiro de 1909 surgiu uma *questão* entre a Madre Fundadora e D. Anna Brotero. Pelo já exposto, é fácil compreender o motivo da questão. Mas existe algo mais. Além da ingerência exorbitante na administração, como neste período a Madre Fundadora tinha em programa novas fundações que de fato aconteceram, a Senhora Brotero queria ser consultada nas remoções das Irmãs, nas fundações e outras atividades da Congregação. Diante destas pretensões, Madre Paulina defendeu os seus direitos de Fundadora e Superiora Geral. Nesta defesa Madre Paulina encontrou uma aliada em Irmã Serafina, na qual os sentimentos de amizade e simpatia pela Senhora Anna Brotero se transformaram em antipatia e hostilidade.

Em consequência disto, a Senhora Anna Brotero se afastou do Asilo “Sagrada Família”. (É fácil imaginar que este afastamento não foi pacífico).⁷⁶

Podemos dizer que Anna Brotero de Barros oficializou seu poder, assumindo o lugar antes ocupado por Vicente de Azevedo, donde poderia, cada vez mais, traçar estratégias que, como explica Certeau, eram *ações que, graças ao postulado de um lugar de poder, elaboravam lugares teóricos* – discursos como o de investir na ampliação do asilo e deliberar a expansão da congregação religiosa –, *capazes de articular um conjunto de lugares físicos* – o próprio asilo e a congregação das irmãs – *onde as forças se distribuem*.

---

⁷⁶ CONGREGAÇÃO, *Madre Paulina*, p.228.

Assim, suas estratégias passariam a privilegiar ainda mais as *relações espaciais*, como diz Certeau,⁷⁷ e em função disso imporiam os tipos de operações nesses lugares: prioridade às obras de melhoria nas instalações físicas do asilo. Contudo, não poderiam ser aceitas pelas irmãs que muitas vezes operavam pelo prisma da tática, privilegiando as *relações temporais*,⁷⁸ isto é, para elas contavam as circunstâncias ou ocasiões do cotidiano em prol de suas assistidas, as meninas do asilo, e de **sua** congregação, da qual também Anna queria fazer-se **dona**. E esta senhora teria todo o respaldo de d. Duarte Leopoldo e Silva e do padre Rossi para fazer suas ingerências e desautorizar a “madre-fundadora” (Paulina) em suas “funções diretivas”, explica a biografia oficial.

O que fariam as irmãs além de “intimar o castigo eterno” sobre Anna, conforme deduzimos de uma crítica de Rossi tocando nesse assunto numa de suas cartas à irmã Vicência? Quais seriam as práticas, as artes de fazer na invenção desse novo cotidiano da congregação?

Conforme o exposto, entendemos que na virada de 1908 para 1909 mudaram as *relações espaciais* no Asilo Sagrada Família: nesse acaso do tempo, representado pelos movimentos de Anna Brotero e outras figuras de poder sobre as irmãs, Serafina aliou-se a Paulina na defesa da congregação contra Anna, que ficou sozinha em seu lugar de poder. Estava instalada “uma questão” entre as três mulheres, notifica a biografia oficial; “gota d’água que fez transbordar o vaso do mal-estar e dificuldades no Asilo ‘Sagrada Família’ do Ipiranga”, complementa. A “questão” virou **caso de bispo**, para não dizer caso de polícia, equivalentes, aliás, na linguagem da metáfora! Tão logo se sucederam os contratemplos, Paulina e Serafina se dirigiram a d. Duarte na tentativa de recorrer contra Anna Brotero de Barros.

Os resultados dessa visita, que se deu em janeiro de 1909, nos são conhecidos por meio de uma carta de Rossi à irmã Vicência, a mesma em que Rossi critica Paulina, talvez querendo responsabilizá-la (e isentar-se?) pelos fatos, que culminariam em sua demissão do cargo de superiora-geral. Numa das críticas, ele coloca na boca de Paulina palavras de “independência absoluta” que, na realidade, foram pronunciadas por Serafina (“ façamos sem

---

⁷⁷ “Espaço é o efeito produzido pelas operações que o orientam, o circunstanciam, o temporalizam e o levam a funcionar em unidade polivalente de programas conflituais ou de proximidades contratuais. Em suma, o espaço é um lugar praticado.” (CERTEAU, *A invenção do cotidiano*, v.1, p.184).

⁷⁸ “As táticas são procedimentos que valem pela pertinência que dão ao tempo – às circunstâncias que o instante preciso de uma intervenção transforma em situação favorável, à rapidez de movimentos que mudam a organização do espaço, às relações entre momentos sucessivos de um ‘golpe’, aos cruzamentos possíveis de durações e ritmos heterogêneos etc.” (*Ibid.*, p.96).

bispos, sem jesuítas”) e que, provavelmente, chegaram aos seus ouvidos por meio de terceiras. É a conclusão que chegamos com base na documentação examinada.

No presente, a crítica de Rossi poderia ter prejudicado a imagem de Paulina em seu processo de canonização, porém foi contra-argumentada por meio de uma defesa que encontramos em sua biografia oficial. A historiadora que a redigiu ponderou e chegou à conclusão de que, se Paulina errou, seu erro foi o de não “admoestar” sua assistente, irmã Serafina. Vemos no argumento um provável **germe de subversão**, extraído do pensamento velado de Paulina, ou de sua intérprete, a historiadora da congregação. Seja como for, é digno de transcrição: se Paulina não admoestou Serafina “foi porque na sua intuição de mulher e de Fundadora percebia que o modo de agir do Arcebispo e do Pe. Rossi não era completamente límpido, reto e respeitoso de sua autoridade como Superiora Geral e da vida interna da Comunidade”.

Com nossas palavras: Paulina teria dado razão a Serafina! Ou seja: também ela percebia e questionava, ainda que nada dissesse, o sistema da Igreja que reproduzia em seu interior relações de subordinação entre mulheres e homens. Só que ela tinha uma estratégia: preservar a congregação da Imaculada acima de tudo; jamais correr o risco de prejudicar a continuidade de seu “sonho dourado”, como dizia a cronista Matilde quando se referia ao ideal delas de se dedicarem à religião e, por este motivo, fundar e manter uma congregação religiosa. Certamente madre Paulina temia que uma atitude mal pensada ou uma palavra maldita, como reclamar ou questionar a condução do jesuíta, como fez Serafina, poderia acarretar o fim de sua obra, sabendo o que ocorria com outros institutos sob a jurisdição de Duarte.⁷⁹ Analisando na perspectiva certeausiana, diríamos que operar de forma subvertida não significa rejeitar ou modificar as representações, leis estabelecidas ou impostas, mas **usá-las para fins próprios mesmo dentro de um sistema do qual não se pode fugir**. Nesse sentido, a máxima de Certeau – *a esse poder escapam sem deixá-lo*⁸⁰ – se aplica à trajetória de Paulina e de suas seguidoras, nesta grande questão de 1909.

---

⁷⁹ Na biografia oficial de Paulina temos o caso de *Le Piccole Suore Della Divina Provvidenza* (Pequenas Irmãs da Divina Providência), aquelas que mantiveram contato com Vicente de Azevedo e atuaram por pouco tempo nas Casas da Providência. Segundo a biógrafa, a superiora-geral e fundadora desta congregação, a já citada italiana Madre Teresa Michel, “sofreu muito por causa dos juízos negativos por parte da autoridade Diocesana, pela qual mais vezes foi reenviada para a Itália. Foi tida por Dom Duarte ‘uma dessas hysterias terríveis senão maluca’ causa de perturbação e de desorganização da comunidade da Mooca. Uma análoga determinação àquela reservada a Madre Paulina, de ir a Nova Trento para um noviciado de dois anos, foi tomada também com relação à *Madre Assunta Marchetti*, cofundadora das ‘Suore Missionarie di S. Carlo Borromeo’ (Irmãs Missionárias de São Carlos Borromeu) devendo submeter-se como simples noviça depois de 15 anos de Vida Religiosa” (CONGREGAÇÃO, *Madre Paulina*, p.250-251).

⁸⁰ CERTEAU, *A invenção do cotidiano*, v.1, p.39.

Continuando nossa análise do conteúdo da carta de Rossi, segundo este d. Duarte não gostou de ser importunado por elas em ‘hora inconveniente’. Não passa despercebida a **relativa autonomia** das irmãs de procurarem diretamente d. Duarte, talvez sem consultar Rossi que, provavelmente, teria dito para elas marcarem a audiência com o bispo ou até desistirem de procurá-lo por questões que precisariam ser ponderadas e revistas internamente. Já dissemos alhures: as Filhas da Imaculada Conceição, em suas artes de fazer transformavam os acontecimentos em ocasiões; outras vezes planejavam estrategicamente as formas de atingir seus objetivos e realizar seus projetos. Sendo assim, **nada segurava** a trajetória desses *corpos em movimento*...

Não se sabe o que d. Duarte teria dito para elas (ou não dito) na “questão” com Anna Brotero. Mas o veredicto final foi dado pessoalmente a Rossi, ou seja, o bispo recolocou as irmãs no seu lugar (*não lugar*) de freiras subordinadas ao jesuíta, seu diretor e mediador nas relações episcopais. Assim, um decidiu e o outro executou as estratégias episcopais: Paulina deveria fazer “um pouco de noviciado” em Nova Trento, ficando lá dois anos, sob a direção da vice-superiora geral, irmã Vicência. Nesse tempo ficassem suspensos todos os negócios da Congregação. E Serafina deveria ser removida da capital paulista.

Em meio a esses contextos, madre Matilde voltou para São Paulo e foi nomeada superiora interina do Asilo Sagrada Família, afinal, era considerada uma fiel guardiã das tradições e das orientações de Rossi. Serafina, que mais uma vez se metera em uma grande confusão, como era portadora de muitos dons, não foi difícil ganhar uma nova ocupação de Rossi, em comum acordo com Paulina, que estimava muito sua “filha” e não queria perdê-la. Em março de 1908, foi nomeada superiora da nova comunidade de freiras instaladas na Santa Casa de São Carlos (SP). Problema, enfim, resolvido? Veremos o final da história de Serafina mais adiante.

Figura 17: *Madre Matilde da Imaculada Conceição(1864-1917)*
(Fonte: Arquivo Histórico da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição)

Quanto à madre Paulina, em maio desse ano partiu para Nova Trento, a fim de visitar suas coirmãs, por recomendação de Rossi, mas **ignorando a ordem do bispo**. Antes de viajar foi incisiva com sua colega Matilde: ela não poderia manter contato com Anna Brotero de Barros e nem ir ao bispo junto com essa senhora. Frente a essa ordem, madre Matilde reagiu, conforme lemos numa carta enviada a Vicência em 11 de junho de 1909.

A nossa R. Madre antes de partir tirou-me toda a liberdade de agir e até de não sair de casa, para nenhum negócio de qualquer espécie, encarregando Irmã Miquelina e Irmã Valéria e uma professora que temos em casa para ensinar as meninas, eu só ficar em casa para vigiar e rezar, ver que sejam observadas as regras; enfim só para o bom andamento da casa; e se possível não me fazer ver por ninguém que venha à portaria, para que a casa não fique como que desonrada vendo-me tão miserável.

Ontem, depois de seis meses chegou D. Anna com a May para fazer uma visita. Irmã Miquelina queria mandar todas as Irmãs fora de casa para que não se apresentassem. Eu, porém, não fiz deste modo; mas a fiz cumprimentar, que em cinco minutos fizeram tudo, em

seguida retirou-se para fazer sua adoração porque Jesus estava exposto, sobre isso disse-vos a pura verdade (...).⁸¹

Na prática, madre Matilde se viu numa posição difícil, ou num “belo embaraço”, como diz a biografia oficial. Por esta razão, na mesma data da carta a Vicência, escreveu a d. Duarte “para que a aconselhasse como devia se comportar”. Sem se dar conta, indispos ainda mais o bispo com Paulina. Ademais, pelo teor da carta notamos que ela estava querendo confirmação para sua decisão, pois já havia combinado com Anna Brotero de Barros fazer uma visita a d. Duarte a fim de tratar do Asilo Sagrada Família. É curioso que também esta madre mostre uma autonomia relativa em relação a Rossi, pois a mediação do jesuíta não é vista neste episódio. Notória é sua iniciativa de se aproximar de d. Duarte e se manter ligada a Rossi, certamente porque sabia que “embora algumas não queiram, é ele [Rossi] que faz tudo com Arcebispo daqui”, segundo escreve a Vicência numa carta de 23 de junho de 1909.

Enquanto isso, em Nova Trento, Paulina fazia encaminhamentos pertinentes à sua função de superiora-geral, e não de **noviça repetente**, como queria d. Duarte. Mas ela vivia desconsolada e preocupada com o Asilo Sagrada Família, não podendo esquecer “as discussões com a Senhora Brotero; temia que M. Matilde, na sua condescendência, continuasse a permitir que a Senhora Brotero se imiscuísse nos negócios da Casa”, relata a biografia oficial.

Irmã Vicência, que na qualidade de vice-superiora geral estava “a par dos fatos pelas cartas de M. Matilde”, sensibilizou-se com as preocupações de Paulina e buscou conselho junto à irmã superiora de Vígolo e outras irmãs anciãs sobre essa questão. Segundo as crônicas de Dorotéia, todas acharam que para salvar a congregação, Paulina devia voltar para São Paulo e aconselharam Vicência a acompanhá-la.

Partiram de Nova Trento dia 31 de julho de 1909 e chegaram a São Paulo após 10 dias de viagem. No dia seguinte, as duas foram até São Roque (SP) a fim de encontrar Rossi, que estava pregando retiros no interior do Estado. Quando as avistou, assustou-se e inicialmente as tratou com severidade, pensando que elas não obedeceram às suas determinações, apesar de elas tentarem explicar que não receberam sua carta com a ordem de Paulina permanecer em Nova Trento. Em síntese, acabaram traçando algumas medidas de enfrentamento dessa situação: regressar a São Paulo imediatamente; mandar alguém informar ao bispo a respeito da “carta desviada” e da vinda delas para São Paulo; pedir uma audiência; pedir perdão e penitência da parte de Paulina.

---

⁸¹ CERTEAU, *A invenção do cotidiano*, v.1, p.291.

O movimento da madre narrado acima, de viajar de volta para São Paulo, pode ter se dado em função de um *tempo acidentado*. É por isto que vemos, de um lado, o percurso **imprevisto** da madre, de outro lado, o percurso **programado** pelo bispo e não divulgado pelo jesuíta. Como afirma Certeau, *esses tempos construídos pelo discurso se apresentam quebrados e aos solavancos*, pois estão ligados ao improvável, aos fracassos, aos desvios. Mas os tempos da prática cotidiana, fundada na relação com o ocasional, se apresentam articulados com as necessidades e interesses de sua praticante, a madre. Dessa maneira, ainda segundo Certeau,⁸² *eliminar o imprevisto ou expulsá-lo do cálculo como acidente ilegítimo e perturbador da racionalidade*, como fez o bispo, *é interdizer a possibilidade de uma prática viva*. Entretanto, acolher o imprevisto, como fez a madre, é sinal de vitalidade ainda que custe penalidades arbitrárias, como veremos nos transcorrer dos relatos.

Assim, a *prática viva* de Paulina se deparou com o *discurso* de Duarte que lhe determinou, na audiência solicitada por ela, a convocação do “primeiro capítulo geral”⁸³ da congregação da Imaculada para escolher uma nova superiora. Ela também deveria solicitar, ao provincial dos jesuítas, a nomeação de Rossi para preparar as irmãs com os exercícios espirituais e dirigir o capítulo. A **sentença final** era que ela “nunca mais deveria exercer cargo de governo, mas viver e morrer como súdita na congregação”.

Conforme observamos, a decisão do bispo extrapola a punição individual e atinge toda a congregação da Imaculada, que deveria não somente eleger sua nova superiora-geral, mas anular as deliberações da reunião de 1903 que havia consagrado madre Paulina como superiora-geral *ad vitam* (por toda a vida), uma vez que ela era a fundadora e líder principal, desde o início daquela sociedade de mulheres redimensionada em congregação religiosa. Segundo a documentação examinada, podemos dizer que o **âmago da tensão** criada entre Paulina e Duarte em 1909 foi a divergência de ideias na aplicação de recursos no Asilo Sagrada Família e a discordância das irmãs em relação à administração e ingerências de Anna Brotero de Barros, interpretadas pelos eclesiásticos – primeiro o bispo e depois o jesuíta que acaba operacionalizando os encaminhamentos – como “ingratidão à benfeitora”. Essa expressão é recorrente nos textos institucionais que analisam as causas da remoção e posterior

---

⁸² CERTEAU, *op. cit.*, p.280-281.

⁸³ Historicamente o “capítulo geral” foi introduzido pelos Monges Cistercienses e estendido a todas as ordens, mosteiros etc. pelo IV Concílio de Latrão, em 1215, sendo “obrigatória sua celebração por força do Direito Canônico” nos casos de: eleição de uma superiora-geral e suas conselheiras; promoção de alguma renovação do instituto, mudança de regras, deliberações de seu patrimônio etc. Cf. CONGREGAÇÃO, *Coletânea histórica*, p.66. Com outras palavras, trata-se de uma assembleia legitimamente convocada e reunida por um determinado período de tempo para refletir e decidir questões de extrema importância para a organização de uma instituição religiosa.

demissão de Paulina do cargo de superiora-geral. Os fragmentos abaixo, da biografia oficial, confirmam:

[1] Este recurso [queixa das irmãs a d. Duarte, em janeiro de 1909] foi interpretado por Dom Duarte como vingança e ingratidão para com a Senhora Brotero.

[2] Começou assim a *decantada ingratidão* que foi a causa, primeiramente do afastamento de Madre Paulina e de Irmã Serafina e depois, pelo suceder-se de fatos, interpretados como pertinácia, o motivo da deposição de Madre Paulina.

[3] Segue-se, como afirmado, que a *causa* da celebração do Capítulo foi aquela de dar uma veste jurídica à não reeleição-deposição e de *resolver* a tão decantada *questão da ingratidão* com a Senhora Anna Brotero de Barros com o sacrifício de Madre Paulina, como bode expiatório. Não é difícil compreender que o sacrifício de Madre Paulina tenha sido a solução para assegurar a beneficência e outras ajudas da Senhora Brotero ao Asilo e à Congregação.⁸⁴

Enfim, era preciso **punir e humilhar** as ingratas por meio da demissão da superiora-geral que, além de renunciar ao cargo, esteve a ponto de refazer o noviciado em Nova Trento, se não fosse movida pelo *tempo accidental* que lhe trouxe a ocasião de fazer uma viagem imprevista, de volta para São Paulo. Quanto às outras irmãs, a palavra de ordem do jesuíta era “obedecer ao bispo e suprimir a ingratidão aos benfeitores”.

Além disso, era preciso **reparar a ingratidão** para com Anna Brotero de Barros que, em função disso, participou da preparação do capítulo geral juntamente com Rossi, Duarte e as irmãs Bottamedi (as freiras Vicência e Luiza que eram irmãs consanguíneas e governarão a congregação ao longo de 40 anos, somando os mandatos de ambas). Diga-se também que Anna esteve presente à votação da superiora-geral “por desejo do Arcebispo”, inclusive, participou do ritual de beijar a mão da nova madre, fato **incomum** nas assembléias capitulares de congregações religiosas, ainda mais nessa época. Neste capítulo, Anna recebeu o título de “Fundadora da Casa Madre”,⁸⁵ por meio de um decreto capitular e a gratidão por sua “benfeitoria”, juntamente com Vicente de Azevedo.

DE DOIS BENFEITORES INSIGNES

9º - O dever de gratidão requer que sejam lembrados pelo Capítulo dois insignes benfeitores da Congregação, que são o Snr. Doutor José Vicente de Azevedo e a Exma D.a Ana Brotero de Barros, pelos quais pedem-se à todas as nossas Religiosas especiais preces.

10º O mesmo dever exige que o Capítulo decrete agradecimentos eternos à excelentíssima senhora D.a Ana Brotero e o título de Fundadora da Casa Madre com as obras anexas dos Pobres Pretos e do Colégio para Meninas; não podendo de modo melhor pagar a generosidade e os trabalhos sofridos determina que se mande celebrar uma Missa por sua intenção no último dia de cada mês.⁸⁶

⁸⁴ CONGREGAÇÃO, *Madre Paulina*, p.242, 249, 258.

⁸⁵ O capítulo determinou que a “Casa Madre fosse a da Sagrada Família posta no Alto do Ipiranga próximo à Capital do Estado de São Paulo”, uma vez que “o Estado de São Paulo reúne condições mais favoráveis para ter os meios de subsistência para a Casa do Noviciado”. (M. DOROTÉIA, *História da Congregação*, v.4, p.27) Contudo, esse título não vingou porque a “casa mãe” da congregação da Imaculada, *útero da congregação*, na expressão de Leonardi, está em Nova Trento. No Ipiranga, está sua “casa-geral”, onde reside a superiora-geral e seu governo. Cf. LEONARDI, Paula. *Além dos espelhos: memórias, imagens e trabalhos de duas congregações católicas*. São Paulo: Paulinas, 2010, p.111.

⁸⁶ M. DOROTÉIA, *op. cit.*, p.28.

Figura 18: *Ilustração do 1º Capítulo Geral – 1909*
(Fonte: MADRE PAULINA. Disponível em: <<http://www.ciic.org.br>>)

Mas o ponto alto do capítulo foi a eleição da nova superiora-geral, irmã Vicência, que comunicou a notícia ao arcebispo de São Carlos dizendo que assumiu o governo da congregação “depois de ter sido obrigada pelo Ex.mo Snr. Arcebispo de S. Paulo”. Na realidade, a expressão não era propriamente dela, mas fora sugerida por Rossi talvez para atribuir ao bispo a responsabilidade pela inesperada mudança de superiora – esta carta e outras foram enviadas aos bispos das dioceses onde havia casas da congregação, conforme o costume que perdura até hoje de comunicá-los quando há mudança de superiora-geral.

Cumprir dizer que Vicência era a preferida de Duarte e de Rossi, não somente porque era amiga deles há anos, mas também porque todos apreciavam sua “inteligência, prudência e senso prático”, conforme as crônicas de Dorotéia e a biografia oficial. Os documentos descrevem a relação dela com Duarte da seguinte forma: “uma santa e inexplicável atração” entre “duas almas de Deus!” Nesse aspecto, era difícil para Paulina ou qualquer outra irmã concorrer com alguém com tantos “dotes físicos e humanos”.

Figura 19: Madre Vicência Teodora da Imaculada Conceição (1879-1931)
(Fonte: Arquivo Histórico da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição)

Como superiora-geral, de 1909 a 1931, Vicência tornar-se-á conhecida por seu tino administrativo e por seu empenho para estruturar a congregação da Imaculada, tendência que manifestara desde 1903 quando foram dados os primeiros passos de organização do instituto, simbolizados pela medida que ela tomou de controle do tempo: foi a primeira a instalar um aparelho com função de sino para demarcar as horas comunitárias das noviças, exemplo copiado pelas outras.

Logo após sua eleição, Vicência teve que enfrentar a hostilidade de uma antiga adversária⁸⁷ que, inclusive, foi eleita 3ª conselheira da congregação: irmã Serafina! Aqui

---

⁸⁷ A cronista Dorotéia relata que Vicência tinha duas “inimigas” no Asilo Sagrada Família e por este motivo, na condição de vice-geral, se abstinha de informar madre Paulina do andamento dos trabalhos de Nova Trento, tarefa que foi assumida por madre Matilde (M. DOROTÉIA, *História da Congregação*, v.3, p.203). Certamente

aproveitamos para dar cabo ao destino dessa patinha feia que reaparece na cena do “capítulo geral”. Segundo a biografia oficial de Paulina,

Depois da eleição da nova Geral, no capítulo de agosto de 1909, embora favorecida ainda com a reeleição de Conselheira Geral e confirmada Superiora da Santa Casa de Misericórdia de São Carlos se declarou também contra a Superiora Geral eleita e mostrou aversão à profissão perpétua, chegando a deixar a Congregação a 18 de setembro de 1911.⁸⁸

Transcorridos mais de 20 anos desde a **emigração** de Serafina, esta ainda seria lembrada e avaliada por suas companheiras. É que, em 1932, as Filhas da Imaculada encaminhariam à Santa Sé uma documentação para obter o “Decreto de Louvor” (decreto de utilidade para a Igreja e requisito para uma aprovação definitiva da congregação pelo pontífice romano). Nesta documentação consta uma “Relação Histórica da Congregação”, elaborada pelo já mencionado jesuíta Giuseppe Gianella e assinada por d. Duarte e pela “madre-fundadora”. Quando a “relação histórica” aborda os fatos de 1909, o que diz sobre Serafina certamente é o que se reteve de sua passagem pela instituição, ou seja, é aquilo que ficou na memória institucional após sua saída e vem sendo lembrado e ensinado às novas gerações de irmãs:

Uma religiosa muito inteligente e cheia de outros dotes naturais, dominou completamente o ânimo da Fundadora de ótimo coração mas muito simples. Começou ela a dominar, e invejosa, ciumenta, acusava continuamente as suas coirmãs e as fazia punir severamente. Também o Pe. Rossi, ocupado nas suas Missões, procurou ela colocá-lo à parte; e as outras Irmãs tímidas e simples tinham medo de falar a quem teria podido remediar, por medo de faltar a caridade fraterna.⁸⁹

O texto mostra a versão oficial sobre Serafina, e esta não nos cabe discutir, até porque analisamos a questão sob outro prisma e não este, de avaliar comportamentos individuais a fim de se encontrar um bode expiatório para os conflitos, referidos na documentação como “mal-entendidos e falatórios internos”, mas que entendemos ser de lugar e não lugar. Entretanto, o texto é útil para se pensar aquilo que ele não diz: significações e representações que circulavam na mente das irmãs e que moviam suas práticas, fazendo-as aderir ou emigrar de uma instituição, especialmente em momentos cruciais como de 1909.

Com breves palavras, podemos utilizar as teses de Certeau a respeito do *crível* e do *não crível* oriundas de sua análise da vida social das pessoas e sua inserção nas culturas, ou sua apropriação, como ele mesmo sugere. Refletindo o aspecto da *emigração* das pessoas que deixam alguma instituição, há uma afirmação desse autor que parece cair bem no caso de Serafina, a qual, após o “capítulo” de sua congregação, não rompeu com Paulina e nem com

---

se as notícias viessem da parte de Vicência haveria críticas e quem sabe até retaliações, especialmente de irmã Serafina, assistente de madre Paulina e idealizadora de uma “reforma” da congregação.

⁸⁸ *Ibid.*, p.230-231.

⁸⁹ *Ibid.*, p.258-259.

as crenças e ideais do cristianismo, mas também parece não ter conseguido assimilar tranquilamente os encaminhamentos capitulares. Então, o que fez?

muitas instituições parecem abandonadas exatamente por aqueles que se querem fieis a uma exigência da consciência, da justiça ou da verdade. Aquele que [o que] emigra, por vezes com grande barulho e protestos, porém o mais das vezes silenciosamente e como uma água a escorrer, é a *adesão* – a dos cidadãos, a dos filiados a um partido ou a um sindicato, a dos membros de uma Igreja. O próprio espírito que animava as representações as abandona. Ele não desapareceu. Está em outro lugar, no estrangeiro, longe das estruturas que sua partida transforma em espetáculos lamentáveis ou em liturgias de ausência.⁹⁰

E lá se foi Serafina... *suas convicções não constituíam mais adesões*. Partiu sem deixar rastro e abandonou suas “irmãzinhas”...

A menção às “irmãzinhas” de Serafina é proposital, pois queremos salientar mais um ato duartino na congregação da Imaculada. Trata-se do novo nome da congregação instituído no “capítulo geral”, por determinação de d. Duarte, “para que nos lembrássemos sempre da humildade de nosso santo Instituto”, como diz o decreto capitular. “Filhas da Imaculada Conceição” fora o nome escolhido por Paulina e consentido por suas primeiras companheiras, devido à inspiração carismática que ela teve no sonho com a Imaculada, analisado em nosso capítulo 3. O novo nome, no entanto, “Irmãzinhas da Imaculada Conceição” – mantido até a atualidade – talvez representasse simbolicamente o **lugar** que cabia a essas mulheres na estrutura eclesiástica na qual elas eram consideradas as **irmãs menores**, “irmãzinhas” que deviam ser tuteladas por homens maiores. Consolidava-se, portanto, no plano simbólico, o processo de organização institucional imposto em 1909: a configuração de uma congregação feminina domesticada pelas determinações de um bispo e um padre romanizados, com apoio de setores elitizados da sociedade local.

Na perspectiva teórico-metodológica adotada nesta tese, examinar como reagiram as Filhas da Imaculada Conceição para atravessar o plano instituído pelo comando masculino de sua congregação será a última das questões a serem examinadas – nem por isso a menos importante, e será verificada – sobretudo – na trajetória ulterior das duas superiores, a demitida e a eleita. O fio condutor desta reflexão pode ser a pergunta: foi o fim de carreira da “madre-fundadora”?

A sorte de madre Paulina

A parte que coube à madre Paulina neste “primeiro capítulo geral”, realizado sob a imposição do bispo Duarte Leopoldo e Silva, foi a de receber o título de “veneranda madre”, instituído por decreto capitular. Nada mais. Findado o capítulo, em 29 de agosto de 1909, dia

---

⁹⁰ CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. 6ª ed. Campinas: Papirus, 2010, p.29-30.

seguinte, pé na estrada, “derramando lágrimas”, conta nossa cronista Dorotéia. Mas ela logo vislumbrou uma perspectiva em seu horizonte, podemos acrescentar, com a costumeira prática de transformar um acontecimento, por mais difícil e complexo, em ocasião. Isto é: transformar a ida a Bragança Paulista em uma ocasião para criar “escola e asilo”, práticas que fizeram parte de sua trajetória desde Vígolo. São palavras dela ao bispo da recém-criada Diocese de Florianópolis, à qual passaram a pertencer as casas religiosas de Vígolo e Nova Trento: “De combinação com o mesmo Arcebispo [d. Duarte] vou hoje mesmo para a Santa Casa de Bragança, onde espero com o tempo fundar escola e asylo”.

Por carta de Rossi, de 14 de setembro de 1909, sabemos que ela quis iniciar o trabalho com as meninas, mas foi barrada pela diretoria da Santa Casa de Bragança Paulista. “Então a Diretoria da Santa Casa não vos quis dar a Fabíola [menina órfã]? Vós, minha filha, depois de repousardes bem, aos pés de Jesús Agonizante, e suplicando-lhe luz e fortaleza, segundo o conselho do Arcebispo, ide pensando no lugarzinho para as vossas Luizinhas e Fabiolas”, escreve Rossi. Ele vai mais além, idealizando uma “casa de caridade começando das inocentes Luizinhas até aos velhos leprosos e leprosas... que obra estupenda!” Mais tarde, a própria Paulina dará notícias da Luizinha real em carta enviada à madre Vicência em 24 de outubro de 1909: “A Luizinha está crescida e bem disposta.” Contando a morte de um doente, ela diz: “eu pois com a Luizinha encomendamos esta alma e espero que fora para o paraíso. A criança olhava o moribundo, com os dois olhinhos vivos que parecia um anjo”, escreve Paulina.⁹¹

É obvio que ela

sentia em não poder continuar com o governo da Congregação. Desde o falecimento de sua mãe, sempre dirigiu e governou como dona de casa. As Superiores e Irmãs [de Bragança] foram suas meninas do Catecismo e mais tarde da querida Pia União das Filhas de Maria, é claro como agora lhe devia custar a obedecer... Temendo algum fracasso, frequentemente lhe escrevia nosso Padre [Rossi]. Na carta enviada dia 14 de setembro de 1909, pe. Rossi diz: ‘Aquilo que vós acrescentastes, isto é, que estais ociosa aí... Ele a consola com exemplos de figuras bíblicas que se dedicaram mais à oração (...).’⁹²

⁹¹ M. DOROTÉIA, *História da Congregação*, v.4, p.46; 54; 64.

⁹² *Ibid.*, p.44-45. Foge à alçada deste estudo, em termos de recorte temático e temporal, uma análise psicológica do significado da perda do cargo de superiora-geral na vida de madre Paulina, mas as evidências são patentes: em 1938 ela sofreu uma grave crise diabética e a gangrena atingiu sua mão e antebraço tendo que amputar primeiro o dedo médio e depois o braço direito. Mesmo nessa situação, retornou às suas atividades de confecção de flores e terços, na casa-geral da congregação, no Ipiranga, onde residia àquela época. Segundo a biógrafa Célia B. Cadorin, irmã Walburga Maria declarou no Processo Informativo de canonização da madre que, ‘faltando-lhe o braço direito, para fazer as correntinhas de arame para os terços, ela se ajudava com a boca’ (CADORIN, Célia B. *Ser para os outros: perfil biográfico de Madre Paulina do Coração Agonizante de Jesus* (Amabile Visintainer) 1865-1942. São Paulo: Loyola, 2001, p.98). Mas começou a perder a visão e nos últimos meses de sua vida, junho/julho de 1942, estava completamente cega. Cf. CONGREGAÇÃO, *Madre Paulina*, p.414-415.

Figura 20: *Madre Paulina do Coração Agonizante de Jesus (1865-1942)*
(Fonte: MADRE PAULINA. Disponível em: <<http://www.ciic.org.br>>)

Notamos que, destituída do cargo de superiora-geral, rebaixada à condição de “súditas” – não poderia ocupar nenhum outro lugar de poder em sua congregação, por menor que fosse – e mandada embora de São Paulo, madre Paulina aparentemente recuou e silenciou indo morar em Bragança Paulista, onde ficou nove anos. Sua atitude é interpretada, até a atualidade, como vivência heróica da obediência, o que se constituiu num facilitador de seu processo de canonização.

Entretanto, ao que indicam nossas fontes, a madre e suas irmãs utilizaram uma estratégia: por meio de uma assídua correspondência mantida com a nova superiora-geral, madre Vicência, a superiora destituída, madre Paulina, continuou participando da gerência de sua congregação, interferindo e opinando a respeito de muitas questões cotidianas e

institucionais. Assim, na correspondência analisada há consultas, pareceres, trocas de opiniões, repasse de informações e cobranças. Seleccionamos alguns fragmentos dos escritos de Paulina no período em foco:

[Carta de 11-10-1909] Recebi a sua carta e fiquei muito consolada por saber que recebestes visita do Snr. Núncio Apostólico.

[Carta de 24-10-1909] Recebi vossa carta e compreendi que ai todas estão boas e este é o meu desejo; (...) Agora que não estou no Ipiranga, vejo que as cousas se acham mais em sossego; e isto me alegra.

[Carta de 1-11-1909] Recebi vossa carta e fiquei sossegada, sabendo que todas ai vão bem. – Recebi também, nestes dias, cartas de São Carlos; diz-me que todas estão boas, menos a Irmã Jesuína (...) Acharia melhor que viesse para o Ipiranga e trata-la logo para evitar mal pior. – Se quizerdes que eu vá a São Carlos, estou pronta, ao menos até que possais arranjar uma outra; (...) Quando a Irmã Jesuína ai estiver, recomendai-lhe que não molhe os pés. Sabeis que só manifestei meu parecer; agora fazei o que achardes melhor. Quanto às nossas Irmãs de Nova Trento, não sei se estão conformadas [com a saída de Vicência de lá]; são primeiras provas desta qualidade (...).

[Carta de 22-11-1909] Recebi vossas duas cartas nas quais continham muitas notícias agradáveis e desagradáveis e de tudo vos agradeço. Senti muito do que me dizeis de Nova Trento [dívidas]; nada eu posso fazer; só rezar e pôr tudo nas mãos de nosso Senhor no entanto, vamos adiante e espero que as cousas entrarão no alinhamento. Dizeis-me que deixei aí em São Paulo dois contos de dívidas; oh! Se de um lado me doe, de outro me consolo: se fiz essa dívida é sinal que tinha credito e assim dissimulo minhas penas! sinto porém não poder liquidar essa divida, pois trabalho tanto e tudo grátis, mas não deixarei de rezar para que Nosso Senhor vos favoreça, dando a providência. Dissestes-me se eu quero cartões de visita; penso que não é necessário; é uma despesa a menos e eu não tenho mais amigas. Mando-vos a renda para uma alva; podeis utilizá-la.

[Carta de 26-12-1909] Teria muitas cousas para dizer-vos, mas por escrito não convem, no entanto espero a hora da providência.⁹³

Deste modo, nossas sondagens nos permitem opinar que houve um movimento – operação cotidiana – bem peculiar entre as Filhas da Imaculada, contrário à determinação eclesiástica de que Paulina não deveria interferir na administração da congregação, não seria mais consultada na tomada de decisões, em suma, seria esquecida, como ela mesma se manifestou: “Só tenho a dizer isto: Estou contentíssima de que os outros consigam fazer o que eu, por justos planos divinos, não pude conseguir; sejam louvados e eu fique à sombra e seja esquecida”.

Pelo contrário, a comunicação entre as irmãs e Paulina era frequente e parece mesmo que elas *escaparam do poder/ordem episcopal sem sair desse sistema*, ou seja, não entraram em atrito com as determinações capitulares, mas também não deixaram sua antiga madre no esquecimento. Também alguns jesuítas continuaram se comunicando com Paulina, pois certamente eles a tinham como referência, inclusive Rossi, que dizia ser sua intenção a de consolá-la e, de fato, palavras de consolação estão disseminadas em suas várias cartas expedidas no segundo semestre de 1909. Todavia, notamos que o objetivo dele era o de consultá-la ou responder às suas consultas de questões espirituais ou de coisas do cotidiano da

---

⁹³ M. DOROTÉIA, *História da Congregação*, v.4, p.52; 54-55; 61; 64.

congregação. Um exemplo está na carta enviada por ele às irmãs de Vígolo e Nova Trento. O jesuíta escreve “segundo o desejo de vossa Veneranda Madre Fundadora e da mesma Madre Geral”.

Mais do que reconhecer a autoridade legítima de Paulina – a autoridade legal era de Vicência –, provavelmente, a intenção de Rossi era de mantê-la firme na atitude de resignação e obediência à nova situação de “súdita” e destituída, pois em carta de 2 de novembro de 1909 ele reclamou da ausência de informações, e disse que via nesse silêncio ocasião para perturbações e para ação do demônio, o que era perigoso. Portanto, temos novamente o imaginário jesuítico que vê o demônio como um ente a ser combatido, principalmente, quando provocando o silêncio, o vazio da inação, ameaça o cumprimento da obediência.⁹⁴

A nova superiora-geral, por sua vez, em suas *artes de fazer*, conseguiu duas coisas: neutralizar a relação com Anna Brotero de Barros sem dispensar suas doações; e relacionar-se com d. Duarte, sem descartar a contribuição de Paulina e relegá-la ao anonimato. Ambas, Paulina e Vicência, mantiveram amizade e entrosamento com Rossi que continuou tutelando suas dirigidas, mesmo demonstrando certa ambiguidade: acatava e validava todas as determinações do bispo, mas também reconhecia a relevância da participação de Paulina na condução da congregação. Vale para o jesuíta aquilo que diz Certeau: *engenhosidades do fraco para tirar partido do forte, vão desembocar então em uma politização das práticas cotidianas*. E o que esse historiador e filósofo das culturas disse para as etnias indígenas de colonização espanhola e nós empregamos para os colonos de Vígolo, na análise perpetrada em nosso capítulo 1, pode ser dito a respeito das próprias religiosas aqui examinadas: mesmo

---

⁹⁴ Pode-se resumir a trajetória de Paulina a partir de 1909. A 12 de julho de 1910, no vigésimo aniversário de fundação da congregação (certamente a data não foi escolhida por acaso), ela e mais algumas irmãs se instalam numa casa destinada para o asilo de idosos em Bragança Paulista, realizando assim uma de suas metas desde que foi para lá. Mais do que isso, “Madre Paulina em Bragança Paulista não foi considerada somente ativa superiora antes na Santa Casa e depois no Asilo São Vicente de Paulo – além do mais fundado por ela – mas também como a mais influente conselheira e confidente de M. Vicência, Superiora Geral”, relata a biografia oficial. Em 1913, acompanhou Vicência na visita à casa de Avaré (SP) – o jornalista Gesiel Jr. fez um ótimo estudo de caráter histórico e de estilo jornalístico das várias visitas de Paulina à nossa cidade desde a primeira vez. Seu estudo também nos ajuda a confirmar a hipótese de que a madre demitida pelo bispo foi **recontratada** por suas companheiras. Cf. JÚNIOR, Gesiel Theodoro da Silva. *Madre Paulina: uma santa passou por Avaré*. Avaré: Gril, 2002. Em 1914, Paulina acompanhou a fundação da Creche Baronesa de Limeira (capital paulista) e ficou com as irmãs por quase um mês. Em 1917, substituiu a superiora-geral na visita canônica às casas de Avaré e Passos - MG. Em 1918, voltou a residir no Ipiranga, na casa-geral, colaborando com a preparação do capítulo geral de 1919 e desempenhando outros encargos dados pela superiora-geral. Nos anos de 1924 e 1925, foi nomeada “primeira conselheira geral” e fez visitas canônicas nas casas do sul de Minas e do interior de São Paulo. “Nos anos precedentes e também depois, participou nas diversas fundações, fez visitas canônicas a diversas casas em substituição ou junto com a M. Vicência, de pouca saúde”, narra a biografia oficial. Continuou nessas atividades até quando a saúde lhe permitiu. Desde 1938, “seu diabetes corria veloz em suas complicações”. Faleceu em 1942. Cf. CONGREGAÇÃO, *Madre Paulina*, p.351-384; 412-420.

subjugadas, ou até consentindo, elas usaram as leis, as práticas ou as representações que lhes foram impostas para outros fins que não os da autoridade eclesiástica. Tal como os indígenas,

Faziam com elas (leis, práticas, representações) outras coisas: subvertiam-nas a partir de dentro – não rejeitando-as ou transformando-as (isto acontecia também), mas por cem maneiras de empregá-las a serviço de regras, costumes ou convicções estranhas à colonização.⁹⁵

No caso das irmãs leia-se: o primeiro capítulo geral, do qual não podiam fugir.

Feminizando a linguagem de Certeau, diríamos que as irmãs *metaforizavam a ordem dominante: faziam-na funcionar em outro registro. Permaneciam outras, no interior do sistema que assimilavam e que as assimilava exteriormente. Modificavam-no sem deixá-lo*, mesmo que sua resistência *tivesse como base uma memória tatuada* – pela orientação teológica de Rossi –, *um passado inscrito no corpo*, a obediência irrestrita à hierarquia religiosa. Elas se serviram dos novos produtos simbólicos e eclesiásticos produzidos pela autoridade episcopal e assegurados pelo capítulo geral de 1909, tornando-o **seu** objeto de manipulações. Com outras palavras, entre elas e esses produtos houve um distanciamento em função do uso que elas fizeram deles.

Mas não é tudo que temos a dizer neste final de capítulo. Resta perguntar: e o Asilo Sagrada Família, como ficou no meio de tantos movimentos? Para tanto, faremos a análise a partir da **marca da ambiguidade**. Nos limites desta pesquisa e da documentação existente, não podemos analisar suficientemente a rotina, o currículo, as relações sociais, em suma, as questões pedagógicas do dia a dia da Casa de Meninas conforme entendemos o tipo de trabalho desenvolvido pelas Filhas da Imaculada com as meninas nestes primeiros anos de funcionamento do Asilo Sagrada Família (1904-1909). Por ora, podemos afirmar que é provável que essas questões de lugar e não lugar tenham engessado o trabalho efetivo com as meninas negras e dificultado a ampliação do atendimento para os “pobres pretos”, recebidos somente em 1909.

É possível afirmar também que as estratégias de Anna Brotero de Barros em relação ao asilo tenham caminhado em duas ou mais direções: a prioridade dada às obras de construção civil certamente prejudicaram o atendimento das necessidades básicas e cotidianas de meninas e irmãs, que se viram sacrificadas com poucos recursos para comer, beber, vestir e isso deve ter afetado as relações sociais entre freiras e leiga, que se viu em vantagem por conta do apoio incondicional do bispo e do jesuíta. Por outro lado, a melhoria das instalações favoreceria a ampliação do número de assistidas e traria mais conforto para meninas e Filhas da Imaculada, e ainda possibilitaria o acolhimento de negros idosos.

---

⁹⁵ CERTEAU, *A invenção do cotidiano*, v.1, p.89.

É de se indagar ainda se as intromissões de Anna no governo da congregação da Imaculada não teriam a ver com a realidade que ela encontrou lá: um asilo que funcionava como extensão da vida religiosa no sentido de ser espelho da vida das irmãs, que organizaram a rotina de trabalho com as meninas com ênfase no trabalho manual, horários rigorosamente controlados, regras de convivência pautadas pelas relações formais, vestimenta do tipo uniforme, ênfase na doutrina católica etc. Assim, pode ser que, para Anna, tratar do asilo era tratar da congregação e vice-versa.

Em meio a esses contextos, entre a estratégia de Anna, somada à estratégia episcopal que entrou em jogo nesta questão, e as práticas das Filhas da Imaculada, prevaleceu a tensão – *corpos em movimento* – que paradoxalmente contribuiu com o processo de desenvolvimento dos trabalhos do Asilo Sagrada Família e da congregação da Imaculada, possibilitando seu crescimento e expansão.

Em 1918, será criada uma escola particular para meninas e moças das classes médias paulistas a fim de subsidiar financeiramente o asilo num momento de grande instabilidade econômica na cidade de São Paulo e no mundo, no contexto da primeira guerra mundial. O estabelecimento será chamado Colégio São Luiz Gonzaga e depois renomeado Colégio Sagrada Família. A partir daí o colégio se tornará a grande prioridade das Filhas da Imaculada Conceição, pois “se não tivesse o internato não tinha como sustentar [o asilo], porque a verba que mandavam era muito pequenininha”, comentou outra irmã entrevistada, Esmeralda, que viveu no Ipiranga nos anos 1946 em diante.

Se, de um lado, as irmãs abririam um colégio porque seria sua fonte de renda e de manutenção do asilo, ou seja, um empreendimento que, com o tempo, as faria prescindir do apoio direto da elite paulistana e, portanto, da ingerência de figuras como Anna Brotero de Barros, de outro lado, passariam a fazer distinção de sua clientela com base no critério de classe social. Deste modo, funcionariam dois projetos distintos de educação que desembocariam em diferenças de tratamento às meninas do asilo e às meninas do colégio, em termos de grau de estudo, rotina, alimentação, vestimenta, instalações físicas etc. É o que apreendemos das falas de nossas entrevistadas cotejadas com depoimentos escritos⁹⁶ de outras irmãs que passaram pelo Asilo Sagrada Família ao longo de sua história.

Chama atenção o fato de que as irmãs continuariam fazendo do asilo e também do colégio, uma **extensão** de sua própria congregação, embora sem ter consciência dessa prática, comum a instituições similares do período. Para ficar apenas em dois exemplos: as meninas

---

⁹⁶ Os depoimentos estão registrados no documento intitulado Pesquisa da História das Comunidades da Província Imaculada Conceição, original datilografado, 1987, São Paulo.

do asilo teriam uma rotina centrada no trabalho manual, ficariam na instituição de domingo a domingo, sem férias e raramente passeariam. Assim acompanhariam a rotina das irmãs que também trabalhariam muito, não teriam férias e raramente teriam um lazer desse tipo. Por sua vez, as meninas do colégio teriam uma rotina centrada no estudo, poderiam sair aos domingos e gozar férias, o que acentuava as diferenças de tratamento, justificadas pela condição socioeconômica – tinham família e dinheiro para sair aos domingos e passar férias fora da instituição. Mas todas as meninas se submeteriam às regras comuns à vida das freiras. Assim, a extensão de uma *vida religiosa tradicional*, conforme a já citada autora Rosado Nunes caracteriza a vida religiosa do período, perduraria muitas décadas e atingiria dimensões inimagináveis da vida cotidiana e dos *corpos* que deveriam ser *disciplinados* e se submeter aos horários rígidos para suprir suas necessidades básicas de comer, beber, dormir, tomar banho, trocar de roupa, entre outras coisas.⁹⁷

Não parariam aí as ambiguidades do cotidiano da instituição...

Com base nas entrevistas e nos depoimentos de irmãs que viveram uma parte de suas vidas no Ipiranga, podemos resumir numa palavra o que ocorreria lá nos anos posteriores a 1918: **discriminações de classe**, apontadas acima, e também **discriminações de raça**, ainda que muito sutis. Aqui também ilustramos a afirmação com dois exemplos. Conforme o depoimento de uma irmã que atuou no asilo de 1934 a 1951:

Havia, por parte de algumas Irmãs muita discriminação racial; uma das órfãs de 11 anos aproximadamente, boa, obediente e sem problemas, desejava muito ser Cruzadinha, mas por ser negra, foi impedida por parte de uma Irmã (...) que achava que isto não podia ser: misturar uma negrinha com as outras, sobretudo com as colegiais que eram brancas, na Cruzada! A menina adoeceu de tanto sentimento. Precisou ser internada no Hospital. Uma outra irmã (...) encheu-se de coragem, enfrentou a situação e levou a fita de Cruzadinha à menina no Hospital. Morreu pouco tempo depois e foi sepultada com a fita da Cruzadinha.

Em tudo as órfãs eram separadas das Colegiais. Nas festas de palco, ou não lhes permitiam ir, ou quando permitiam, eram colocadas lá nos fundos do salão, porque diziam: ‘não se comportam bem e, por isso não têm direito de irem à festa’. Ora, somando isto ao sofrimento familiar que carregavam, ao abandono, ao sentimento de inferioridade etc., tornavam-se cada dia mais revoltadas, sendo muito difícil lidar com elas.⁹⁸

---

⁹⁷ Um exemplo da prática de regular o *corpo disciplinado* foi dado por nossa entrevistada, irmã Maria do Socorro, outra irmã antiga que viveu no Ipiranga na primeira metade do século XX. O fato teria ocorrido no final da década de 1930 com uma aluna do colégio, que posteriormente entraria para a congregação. Conta Maria do Socorro que, estando a jovem menstruada, foi até a irmã responsável solicitar outro “pano”, espécie de absorvente de tecido. Mas certamente não era dia e nem hora para retirar qualquer peça da rouparia. Então, a irmã não atendeu o seu pedido. “Muito geniosa”, na expressão da entrevistada, a jovem lavou o pano que estava usando e o recolocou molhado. Irmã Maria do Socorro comentou: “imagine se numa hora dessa tem que ter hora pra pegar roupa...”. Como se vê, havia um regulamento rígido normatizando todas as dimensões da vida cotidiana e do corpo de meninas, jovens, candidatas e irmãs; um dia e uma hora marcada para tomar banho, trocar de roupa, retirar o “pano” etc. Cf. Entrevista realizada em 11/07/2007, na casa de irmã Maria do Socorro, em São Paulo.

⁹⁸ Pesquisa da História das Comunidades da Província Imaculada Conceição, p.1, citado.

Entretanto, as discriminações de raça não ocorreriam somente no asilo. Conforme a fala reveladora de nossa entrevistada já mencionada antes, irmã Cristal:

Naquela época [década de 1940] no colégio [Sagrada Família – SP] não se recebia nenhuma negra. Foi a primeira vez que nós tivemos – M.E., A. e eu - nós novas é que enfrentamos a madre F. com um grupo todo das irmãs antigas, pelas filhas do dr. Dória [clínico geral] que dava consulta quase de graça para as irmãs. Eles eram negros. Tinha duas filhas. Queria colocá-las no internato. Foi aquela coisa, pode ou não pode, são negras.

[As irmãs novas disseram] Se é para elas não entrarem no colégio então vocês têm que abdicar de todos os serviços dele também... como é que você vão se ver diante de... que diferença faz um branco ou um preto, a gente tava acostumada a ver tanta negro, tanta menina negra no educandário [Asilo Sagrada Família].

E daí minha filha, foi que foi... se falou, se falou... nós falamos alto também... acabaram aceitando.

Um depoimento confirma o relato de Cristal: “Este período [1943 a 48] foi marcado por uma reação das Irmãs mais jovens (...) contra a tradição que havia no Colégio de não receber alunas negras ou mestiças (pardas).” Vale dizer que as congregações religiosas do período, seguindo as regras vigentes, não recebiam negras em suas instituições nas categorias de alunas ou de candidatas à vida religiosa; elas só podiam ser admitidas se fossem alvo de assistência caritativa (órfãs, por exemplo) ou empregadas domésticas.⁹⁹

Não vamos explorar as exceções à regra ou microrresistências de algumas Filhas da Imaculada às imposições da ordem estabelecida, mas é relevante considerar que uma ou outra “mulatinha” seria admitida para fazer noviciado na congregação da Imaculada, de acordo com o relato de irmã Cristal, e uma ou outra negra seria recebida no Colégio Sagrada Família. Essas práticas desviantes de algumas irmãs podem ser situadas historicamente nas últimas décadas da primeira metade do século XX, as quais veriam desabrochar perspectivas de mudança da vida religiosa tradicional, que depois sintonizariam com o movimento de

---

⁹⁹ Podemos dizer que houve exceções às regras que interditavam a admissão de mulheres negras nas congregações religiosas. Um exemplo é a Congregação das Missionárias de Jesus Crucificado, fundada em 1928, na cidade de Campinas (SP). A prática delas, de receber candidatas negras desde a fundação de sua congregação, seria exemplar se elas não tivessem reproduzido uma **senzala** em suas casas, destinando as negras para um *não lugar*, conforme se infere do estudo de Beozzo et al. De fato, elas recebiam negras ou mulheres com traços de ascendência africana, inclusive, moças estudadas e até normalistas, mas as destinavam a compor a *classe das irmãs oblatas*, categoria existente nas congregações religiosas em geral. A classe das irmãs oblatas negras de Jesus Crucificado era também integrada por jovens brancas, filhas de colonos da região Sul, com poucos anos de estudos. As oblatas formavam uma espécie de *segunda classe* e deviam ficar confinadas aos trabalhos domésticos enquanto as *coristas* – brancas e com certo grau de estudo, *irmãs da primeira classe* conforme ditavam as Constituições da congregação de 1956 – deviam assumir *trabalhos de maior responsabilidade*, nas palavras do fundador, d. Francisco de Campos Barreto, bispo de Campinas, e *trabalhos apostólicos (salvação das almas)* no dizer delas. As oblatas faziam o noviciado separado das outras, não tinham direito de voz e voto nas instâncias de decisão de sua congregação, em alguns lugares dormiam no porão das casas, recebiam anel de prata e não de ouro no rito de primeira consagração a Deus – após 1953 passaram a receber aliança de ouro, mas somente no rito de consagração perpétua –, usavam hábito mais modesto, o *hábito elegante* era o das missionárias de primeira classe. Não podiam estudar, trabalhar no apostolado e fazer muitas outras coisas. Cf. BEOZZO, José Oscar; SILVA, Geralda Ferreira da; SANTO, Maria Fidêncio do Espírito; COSTA, Maria Raimunda Ribeiro. *Tecendo memórias, gestando futuro: história das Irmãs Negras e Indígenas Missionárias de Jesus Crucificado (MJC)*. São Paulo: Paulinas, 2009.

renovação da Igreja por ocasião do Vaticano II (1962-1965). Deste modo, atitudes de discriminação racial passariam a ser combatidas por irmãs de pensamento mais progressista e mais alinhadas com as atitudes amistosas para com as meninas, independente de sua classe ou raça, que tinham sido praticadas pelas primeiras irmãs, ainda que motivadas por princípios de ascese e de caridade – no caso de meninas pobres, elas não se importavam de atender os “refugos” de Vigolo, Nova Trento, São Paulo ou qualquer outro lugar.

Conforme verificamos no decorrer da pesquisa, o entrecruzamento de conflitos permeou o cotidiano dos trabalhos no Ipiranga no período delimitado e também nas fases posteriores, que apenas vislumbramos. Sem dúvida, suscitaram uma série de desafios que foram enfrentados por algumas Filhas da Imaculada com sua habitual *prática viva* em meio aos *imprevistos* de **seu tempo** *acidental*, que se contrapôs ao *tempo programado* daqueles que se colocaram num lugar de poder, entre eles, o bispo e os representantes da elite paulista.

Assim fechamos esse capítulo. Tentamos verificar, especialmente, as **práticas heterogêneas**¹⁰⁰ de algumas irmãs frente ao possível mecanismo que as *reprimiu ou acreditou reprimir* ao longo dos seus primeiros anos de trajetória. Garimpamos suas microrresistências adentrando a noite dessas mulheres, *uma noite mais longa que seus dias, camada obscura* e capturada nos bastidores cotidianos do Asilo Sagrada Família, construindo uma narrativa histórica que permitiu conhecer *espaço, tempo, movimento e operação* das habilidosas Filhas da Imaculada Conceição.

---

¹⁰⁰ Chamamos práticas *heterogêneas* na mesma acepção de Certeau quando observa a prática dos ‘consumidores’ de cultura: “produtores desconhecidos, (...) inventores de trilhas nas selvas da racionalidade funcionalista, os consumidores produzem uma coisa que se assemelha às ‘linhas de erre’ de que fala Deligny [percursos dos jovens autistas escritos através de madeira, errâncias de quem não pode mais traçar para si um caminho no espaço da língua, conforme definiu Fernand Deligny]. Traçam ‘trajetórias indeterminadas’, aparentemente desprovidas de sentido porque não são coerentes com o espaço construído, escrito e pré-fabricado onde se movimentam. (...) essas ‘trilhas’ continuam heterogêneas aos sistemas onde se infiltram e onde esboçam as astúcias de interesses e de desejos *diferentes*. Elas circulam, vão e vêm, saem da linha e derivam num relevo imposto, ondulações espumantes de um mar que se insinua entre os rochedos e os dédalos de uma ordem estabelecida” (CERTEAU, *A invenção do cotidiano*, v.1, p.91-92).

Considerações finais

Iniciamos este estudo com a perspectiva de escrever uma história no feminino. Tínhamos a nosso favor o próprio objeto de pesquisa: trajetórias, táticas e estratégias utilizadas pelas Filhas da Imaculada Conceição para formar sua congregação religiosa. Mas não era só isso: tínhamos um arquivo de materiais que eram, majoritariamente, produtos de mulheres, provenientes do olhar delas a respeito de sua própria história.

É bem verdade, que não só encontramos como utilizamos escritos oriundos do olhar do jesuíta Luigi Maria Rossi. Assim como percebemos que muitos relatos das cronistas, especialmente de Dorotéia, continham percepções que certamente eram uma apropriação do olhar do jesuíta sobre a congregação, mas na linha de *tornar-se semelhante àquilo que se absorve*, conforme nos explica Certeau sobre as maneiras de empregar um produto instituído, no caso, uma ordem teológico-ecclesial.

Por esta razão, prestamos muita atenção nos movimentos dos textos das cronistas e revisamos suas interpretações. Também chegamos à conclusão, a respeito da produção das cronistas Matilde e Dorotéia, com base na leitura de suas biografias e de alguns outros escritos institucionais, de que parte desses relatos contém este tipo de abordagem porque, no momento em que elas escreveram sua história, ocupavam um **lugar** de prestígio e de poder na congregação – eram secretárias-gerais – e essa posição as colocava muito perto dos jesuítas, que dirigiam o instituto e, por este motivo, elas se tornavam “guardiães” de suas orientações, até porque o cargo devia exigir tal tarefa.

Enfim, todo esse nosso aprendizado, construído na trajetória de nosso estudo, aponta uma questão aparentemente óbvia: devemos ter muito cuidado com a utilização de crônicas e fontes similares para a pesquisa em história da educação. Caso contrário, corremos o risco de fazer uma apropriação desses materiais nos mesmos termos assinalados acima. Daí a relevância de eleger um suporte teórico-metodológico para tratar de todas as fontes encontradas, no caso, utilizamos o paradigma indiciário de Ginzburg, e o referencial teórico de Certeau.

Com ajuda destes autores e de outros que dialogaram conosco, procuramos desvendar as práticas das Filhas da Imaculada Conceição para organizar sua congregação. Deste modo, o exame de suas práticas indicou muitas microrresistências cotidianas, ocorridas numa dada sociedade, sob o domínio da possante Igreja Católica e de seus fieis ministros, os jesuítas.

Desdobrando o pensamento de Certeau a respeito da *inversão e subversão pelos mais fracos*, lemos a inversão e a subversão pelas mulheres de nossa pesquisa, que em alguns momentos inverteram a ordem estabelecida pelos representantes do segmento masculino religioso e social de sua comunidade.

Assim, foi possível detectar suas microrresistências desde os antecedentes da criação de sua congregação, quando as jovens Amabile e Virginia atuaram como freiras-leigas da Capela de São Jorge, entre os anos 1880 e 1890. Mesmo que isso tenha ocorrido sob o crivo dos padres e em função da feminização do catolicismo, quando a Igreja contou com as mulheres para implantar sua reforma e promover a clericalização da instituição, as jovens souberam aproveitar esse acontecimento como ocasião de amadurecer e germinar a ideia de criar uma congregação. Então, conseguiram fundar o “Hospitalzinho de São Virgílio” em 1890, uma pequena enfermaria, onde foram morar para cuidar de uma idosa doente e receber meninas para educar.

A partir desses eventos, elas organizaram uma associação de mulheres e passaram por um processo de formação ministrado pelos jesuítas romanizados, em nome da Igreja. Entretanto, percebemos que a teologia instituída pelos padres, que penetrou gota a gota na vida dessas mulheres e de sua organização, não foi suficiente para eliminar uma *outra produção*, decorrente da forma como as jovens se apropriaram dos ensinamentos religiosos. Nesse sentido, tentamos captar essa **outra** produção, *silenciosa e quase invisível*, perceptível nas maneiras como elas empregaram os ensinamentos teológicos, impostos pelos padres. A nosso ver, dessa maneira de fazer delas decorre o **princípio de trabalhar com os “refugos”** da sociedade, uma prática fundamentada numa piedade caridosa e de mortificação pessoal, que já circulava nos meios católicos do século XIX, anteriormente à formação conferida pelos jesuítas, e mesclada aos ensinamentos sobre as obras de caridade e atividades apostólicas, inerentes à missão de uma congregação. Com base nesse princípio, elas aproveitaram os acontecimentos para transformá-los em ocasião de vencer o mais forte – pobreza, doença, críticas anônimas da comunidade, desconfiança de alguns jesuítas e até oposição do próprio bispo, que depois aprovaria a comunidade religiosa, pois eles não acreditavam no potencial delas para levar adiante uma congregação religiosa. E ainda: falta de recursos materiais e precariedade das condições de funcionamento de suas casas e trabalhos.

Assim, houve crescimento do grupo e das suas iniciativas, e surgiram as Casas de Meninas – espaços de guarda, assistência e educação – e também pequenas escolas populares, nas comunidades de imigrantes no Sul do Brasil, seguindo a tendência da sociedade brasileira, de investir na incipiente escolarização das crianças, na virada do XIX para o século XX. Em

São Paulo, surgiu o Asilo Sagrada Família, que foi assumido na mesma perspectiva: acolher os “refugos” da sociedade paulista, ex-escravos e suas descendentes, e transformar o evento – instalação na capital e contato com o conde Vicente de Azevedo – em ocasião de expandir a congregação. As irmãs só não contavam com outros *azares do tempo*: os embates com as elites e com o prelado paulista.

Foi justamente no Asilo Sagrada Família que elas tiveram que fazer uso de forma mais incisiva de suas estratégias femininas diante das estratégias eclesiais de três segmentos de poder, representados por: d. Duarte Leopoldo e Silva, que se colocou do lado das elites; padre Luigi Maria Rossi, que se aliou ao bispo; Anna Brotero de Barros, que substituiu Vicente de Azevedo na presidência da Instituição da Sagrada Família, associação responsável juridicamente pelo asilo, e desse lugar de poder queria comandar a instituição e a congregação das irmãs.

Quem mais arcou com as consequências da intromissão dos eclesiásticos e das elites foi madre Paulina, demitida do cargo de superiora-geral, condenada a viver como simples irmã na congregação fundada por ela, mandada embora da casa de São Paulo. Há depoimentos de que ela “dizia que poderiam esmagá-la com os pés, contanto que a Congregação fosse avante”.¹ Aqui podemos aplicar uma frase de Certeau para tentar compreender a atitude da madre: *há causas que valem mais do que a vida*.² Quer dizer: para ela, estrategicamente importava que sua obra seguisse adiante, afinal, era expressão do seu “sonho dourado”, perseguido ao longo de toda uma vida.

Analisando esses episódios, podemos dizer com Certeau: *é sempre bom recordar que não se devem tomar os outros por idiotas*.³

Concordamos: verificamos que as irmãs, suas companheiras, também demonstraram inteligência e capacidade de invenção, aproveitando os acontecimentos para transformá-los em ocasião e assim construíram o enfrentamento das estratégias do poder arbitrário que assolaram o espaço do asilo. Mas tal como qualquer cidadão comum, elas não deixaram rastro, portanto, foi muito árduo explorar suas práticas, algo somente possível perseguindo alguns vestígios das crônicas e de outros documentos, cotejados com a bibliografia especializada. Talvez, dessa maneira, tenhamos chegado mais perto daquilo que toda essa trajetória pode ter significado para as próprias irmãs, que a viveram e/ou escreveram sobre ela.

---

¹ CONGREGAÇÃO PARA AS CAUSAS DOS SANTOS, *Madre Paulina*: positio sobre a vida e as virtudes. Biografia documentada, v.1. São Paulo, 1987, p.304.

² CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. 6ª ed. Campinas: Papirus, 2010, p.33.

³ CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*: artes de fazer, v.1. 16ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009, p.248.

Deste modo, inquiremos a história das irmãs e compreendemos os contextos e os sentidos de surgimento e formação de uma congregação brasileira, criada por imigrantes italianas, mas sintonizadas com as demandas sociais do país, especialmente a assistência de doentes e a educação de meninas e órfãs. É dentro dessa perspectiva que podemos situar as Casas de Meninas, as pequenas escolas populares e o Asilo Sagrada Família. Ainda que a motivação das primeiras irmãs fosse a prática da caridade e o pensamento piedoso de mortificação pessoal, que as levava a assumir os “refugos” encontrados nas realidades catarinense e paulista, seu trabalho contribuía com o atendimento das demandas sociais e educacionais do final do XIX e início do século XX. Nesse contexto, demos um sentido para a criação do Asilo Sagrada Família, uma instituição que começou atendendo meninas negras e depois passou a receber brancas, levando as irmãs a abrirem uma escola primária, em 1918, como fonte de recursos financeiros, justamente para manter o asilo e a congregação ativos.

Apontamos 1909 como uma fronteira na trajetória das irmãs, a partir de uma possível mudança de linha educacional nos anos posteriores do asilo, cujos sinais retemos de duas fontes. A primeira é a carta-testamento de madre Paulina, escrita em 1940. Nela, a fundadora insiste na prática da caridade como princípio de trabalho da congregação. Esse apelo nos leva a imaginar que, consolidado o processo de institucionalização da congregação, que implicava o pleno estabelecimento de uma vida religiosa tradicional, acentuara-se o caráter severo e impessoal das relações na instituição, atingindo a visão de mundo das freiras e o modelo de educação praticado nos primeiros tempos do asilo. A hipótese parece ser confirmada pela segunda fonte: os relatos de irmãs que atuaram no Ipiranga ao tempo da recomendação da madre, indicando justamente a ocorrência de punições físicas, severidade e rigidez nas lides das irmãs com as meninas do asilo. Afirmam também a existência de discriminações de classe e de raça, permeando o dia a dia do asilo e da escola anexa.

Portanto, mais uma vez, confirmamos a relevância, para a história da educação, de análises que levem em consideração a trajetória e o cotidiano das irmãs ou de quaisquer outros agentes educacionais, e não apenas das instituições que elas criaram.

Terminamos nossa narrativa histórica a propósito desses corpos em movimento com a expectativa de termos contribuído com o pensamento de Michelle Perrot:

O que importa reencontrar são as mulheres em ação, inovando em suas práticas, mulheres dotadas de vida, e não absolutamente como autômatas, mas criando elas mesmas o movimento da história.⁴

---

⁴ PERROT, Michelle. *Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2010, p.187.

Sejam as Filhas da Imaculada Conceição, sejam outras mulheres,

não são passivas nem submissas. A miséria, a opressão, a dominação, por reais que sejam, não bastam para contar a sua história. Elas estão presentes aqui e além. Elas são diferentes. Elas se afirmam por outras palavras, outros gestos. Na cidade, na própria fábrica [na congregação!], elas têm outras práticas cotidianas, formas concretas de resistência – à hierarquia, à disciplina – que derrotam a racionalidade do poder, enxertadas sobre seu uso próprio do tempo e do espaço.⁵

É preciso narrar essa *outra história* dessas artes do fazer feminino.

---

⁵ *Ibid.*, p.212.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Arquivo Histórico da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição

Fontes manuscritas e datilografadas

MADRE MATILDE. *História da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição: 1875-1895*. Tradução de padre Luigi Maria Rossi. São Paulo, 1919. Manuscrito.

MADRE DOROTÉIA. *História da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição: 1865-1921*, v. 1-3. São Paulo: s.d. Manuscrito.

MADRE DOROTÉIA do Coração de Jesus. *História Resumida da Congregação: 1865-1921*. São Paulo, 1937. Datilografado.

MADRE DOROTÉIA. *História da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição: 1875-1894*, v. 1. São Paulo: s.d. Datilografado.

MADRE DOROTÉIA. *História da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição: 1895-1903*, v. 2. São Paulo: s.d. Datilografado.

MADRE DOROTÉIA. *História da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição: 1904-1908*, v. 3. São Paulo: s.d. Datilografado.

MADRE DOROTÉIA. *História da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição: 1909-1910*, v. 4. São Paulo: s.d. Datilografado.

CONGREGAÇÃO DAS IRMÃZINHAS DA IMACULADA CONCEIÇÃO. *História do Quarteirão da Avenida Nazaré, 470*. São Paulo, s.d. Texto datilografado.

IRMÃ NATIVIDADE MARIA de Jesus Misericordioso. *Pesquisa sobre o Asilo Sagrada Família*. São Paulo, 1975. Texto datilografado.

IRMÃ SABINA DALLABRIDA. *Educandário Sagrada Família*. São Paulo, 1983. Texto datilografado.

NEGRI, Terezinha Santa, IIC. *O silêncio da flor: Madre Inês de São José*. São Paulo, 1988. Texto datilografado.

NEGRI, Terezinha Santa, IIC. *Sementes de um ideal: Amabile, Virginia, Teresa*. São Paulo, 1989. Texto datilografado.

PESQUISA DA HISTÓRIA das Comunidades da Província Imaculada Conceição. São Paulo, 1987. Texto datilografado.

PROVÍNCIA IMACULADA CONCEIÇÃO. *40 anos em missão: 1957-1997*. São Paulo, 1997. Texto digitado.

Fontes impressas

AVISOS, Conselhos e Instruções. Dirigidos a Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição pelo seu fundador Padre Luiz Maria Rossi. Aparecida, 1929.

CADORIN, Célia B. *Ser para os outros: perfil biográfico de Madre Paulina do Coração Agonizante de Jesus* (Amabile Visintainer) 1865-1942. São Paulo: Loyola, 2001.

CARTAS de Pe. Luiz M. Rossi, SJ. São Paulo: Bentivegna, 1978.

CONGREGAÇÃO DAS IRMÃZINHAS DA IMACULADA CONCEIÇÃO. *Esboço histórico: 1895-1945*. Nova Trento/São Paulo, 1945.

CONGREGAÇÃO DAS IRMÃZINHAS DA IMACULADA CONCEIÇÃO. *Anuário*. São Paulo, 1961.

CONGREGAÇÃO DAS IRMÃZINHAS DA IMACULADA CONCEIÇÃO. *Posições e artigos: para a construção do processo informativo ordinário da causa de beatificação e canonização da serva de Deus Madre Paulina do Coração Agonizante de Jesus*. São Paulo, 1964.

CONGREGAÇÃO PARA AS CAUSAS DOS SANTOS, *Madre Paulina: positio sobre a vida e as virtudes*. Biografia documentada, v. 1. São Paulo, 1987.

CONGREGAÇÃO PARA AS CAUSAS DOS SANTOS. *Madre Paulina: positio sobre a vida e as virtudes*. Informação e Sumário do Processo, v. 2. São Paulo, 1987.

CONGREGAÇÃO DAS IRMÃZINHAS DA IMACULADA CONCEIÇÃO. *Coletânea histórica*. São Paulo: Bentivegna, 1990.

CONSTITUIÇÕES da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição. São Paulo, 1997.

FELLER, Irmã Maria, IIC. *Madre Vicência Teodora da Imaculada Conceição*. Formadora e superiora geral. “Um serviço total à pessoa humana”. São Paulo: Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição, 1996.

IRMÃ EYMARD (Maria de Oliveira). *Padre Luiz Maria Rossi: orientador e missionário incansável*. São Paulo: Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição, 1995.

IRMÃ MARIA VIRGÍNIA DO CARMO. *Madre Maria Dorotéia*. São Paulo: Casa Geral, 1996.

NEGRI, Terezinha Santa, IIC. *Madre Matilde: co-fundadora da Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição*. São Paulo: Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição, 1993.

NEGRI, Terezinha Santa, IIC. *Eis as flores do meu jardim: Traços biográficos de Irmãzinhas*. São Paulo: Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição/ Casa Geral, 1996.

SEMPRE A CAMINHO. *Madre Paulina do Coração Agonizante de Jesus*. Texto: Irmã Antonia Lovato. Ilustração: David Horta Ribas. São Paulo: Loyola, 1988.

SILVA, Helena Rosa, IIC. *O trabalho em Madre Paulina*. São Paulo: Bentivegna, 1997.

Outras fontes impressas

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. 8ª impressão. Nova edição, revista. São Paulo: Paulinas, 2000.

AGUIAR, José Lourenço da Costa. *Madre Paulina do Coração Agonizante de Jesus*. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1962.

AZEVEDO, Aroldo de. *José Vicente de Azevedo: sua vida e sua obra (1859-1959)*. Conferência pronunciada no Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo a 7 de Julho de 1959. São Paulo, 1974.

BARBOSA, Fidélis Dalcin. *A coloninha*. Caxias do Sul: Ed. São Miguel, 1967.

BARBOSA, Fidélis Dalcin. *A missão de uma jovem no Brasil*. São Paulo: Casa Generalícia, 1985.

CERVI, Pe. Henrique E. *Santos e santas, patronos e protetores*. Aparecida: Santuário, 1997.

DALLABRIDA, Don Livio. *Heroísmo de uma imigrante*. Tradução de José Lourenço da Costa Aguiar. São Paulo: Bentivegna, 1975.

EXERCÍCIOS espirituais. Santo Inácio de Loiola. Porto Alegre, 1966.

FRANCESCHINI *et al.*, *Conde José Vicente de Azevedo: sua vida e sua obra*. 2ª ed. São Paulo: Fundação Nossa Senhora Auxiliadora do Ipiranga, 1996.

JÚNIOR, Gesiel Theodoro da Silva. *Madre Paulina: uma santa passou por Avaré*. Avaré: Gril, 2002.

LORENZI, Guido. *Madre Paulina: entre carisma e obediência*. Tradução de irmã Célia B. Cadorin. São Paulo: Loyola, 2001.

O NÔVO catecismo. Obra redigida pelo Instituto Catequético Superior de Nijmegen (Holanda). Traduzida da edição original do catecismo holandês. São Paulo: Herder, 1969.

PADRE ROHRBACHER. *Vida dos santos*. Edição atualizada por Jannart Moutinho Ribeiro. São Paulo: Editora das Américas, 1959, v. 14.

SANTO AFONSO Maria de Ligório. *Máximas Eternas*. Tradução de Mons. Manuel Marinho. Porto: Tipografia Fonseca, 1946.

TIECHER, Raffaella. *Piccola storia di una grande Santa: Paolina del Cuore Agonizzante di Gesù* (Amabile Visintainer). Trento: Vita Trentina Editrice, 2002.

2. Arquivo Público do Estado de São Paulo

AUTOS de Apreensão e entrega de menores: 1824-1924.

AUTOS de diligência: 1824-1923.

PROJETO “Democratização da memória histórica da criança e do adolescente: preservação e organização do conjunto documental Juízo dos Órfãos”. São Paulo: s.d.

RELATÓRIO apresentado ao Presidente do Estado de São Paulo pelo Secretario dos Negócios do Interior e da Justiça José Cardoso de Almeida em 31 de dezembro de 1904. São Paulo: Typographia do Diário Official, 1905.

RELATÓRIO apresentado ao Exmo. Sr. Dr. Jorge Tibiriçá Presidente do Estado de São Paulo pelo Secretario de Estado dos Negócios do Interior Dr. Gustavo de Oliveira Godoy, Anno de 1906. São Paulo: Typographia D'O ESTADO DE SÃO PAULO, 1907.

RELATÓRIO apresentado ao Exmo. Sr. Dr. Jorge Tibiriçá Presidente do Estado de São Paulo pelo Secretario de Estado dos Negócios do Interior Dr. Gustavo de Oliveira Godoy, Anno de 1907. São Paulo: Duprat & Comp., 1908.

SECRETARIA do Interior. Relatório de 1910 apresentado pelo Dr. Carlos Augusto Pereira Guimarães. São Paulo: Casa Garraux, 1912.

3. Bibliografia

Livros e Capítulos

ALVES, Rubem. A arte de ouvir. *Educação dos sentidos e mais...* Campinas: Verus, 2005.

ALVIM, Zuleika M.F. *Brava gente!* Os italianos em São Paulo: 1870-1920. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

ANDREWS, George Reid. *Negros e brancos em São Paulo (1888-1988)*. Tradução de Magda Lopes. Bauru: EDUSC, 1998.

APREMONT, B.; GILLONAY, B. *Comunidades indígenas, brasileiras, polonesas e italianas no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre/Caxias do Sul: USC/EST, 1976.

ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. *A confraria do Santíssimo Sacramento do Pico dos Regalados (1731-1780)*. Coimbra: Atahca, 2001.

ARMSTRONG, K. *Uma história de Deus: quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

ARMSTRONG, K. *Jerusalém: uma cidade, três religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho. *Abolicionismo*. Estados Unidos e Brasil, uma história comparada (século XIX). São Paulo: Annablume, 2003.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites século XIX*. 3ª ed. São Paulo: Annablume, 2008.

AZZI, Riolando. *O catolicismo popular no Brasil: aspectos históricos*. Petrópolis: Vozes, 1978.

AZZI, Riolando. A participação da mulher na vida da igreja do Brasil (1870-1920). In: MARCÍLIO, Maria Luiza (org.). *A mulher pobre na história da Igreja Latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1984.

AZZI, Riolando. As Irmãzinhas da Imaculada Conceição. In: *Os Religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1986.

AZZI, Riolando. *A Igreja e os migrantes: a imigração italiana e os primórdios da obra escalabriniana no Brasil (1884-1904)*, v. 1. São Paulo: Paulinas, 1987.

AZZI, Riolando. *O altar unido ao trono: um projeto conservador*. São Paulo: Paulinas, 1992. (Coleção História do Pensamento Católico no Brasil, 3).

AZZI, Riolando. O catolicismo de imigração. In: Dreher, Martin. N. (org.). *Imigrações e história da Igreja no Brasil*. Aparecida: Santuário, 1993.

BASSI, Corrado. *Sguardo al passato: Vattaro, Vigolo e Bosentino nel corso dei secoli*. Trento: Edizioni 31, 2008.

BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. *Branços e negros em São Paulo: ensaio sociológico sobre aspecto de formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulista*. 4ª ed. São Paulo: Global, 2008.

BATTISTELLA, Celso Sebastião et al. *A catar Battistelli: o destino das mulheres, uma nova família*, v. 2. Recife: Ed. do Autor, 2007.

BATTISTEL, Arlindo I.; COSTA, Rovílio. *Assim vivem os italianos: vida, história, cantos, comidas e estórias*. 2ª ed. Porto Alegre/Caxias do Sul: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/Universidade de Caxias do Sul, 1990.

BENEDUZI, Luis Fernando. *Imigração italiana e catolicismo: entrecruzando olhares, discutindo mitos*. Porto Alegre: PUCRS, 2008.

BEOZZO, José Oscar. Decadência e morte, restauração e multiplicação das ordens e congregações religiosas no Brasil: 1870-1930. In: AZZI, Riolando (org.). *A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos*. São Paulo: Paulinas, 1983. (Coleção Estudos e Debates Latino-americanos, 5).

BEOZZO, José Oscar. A Abolição e a religião dos negros. In: VV.AA. *História da Igreja no Brasil: ensaio e interpretação a partir do povo*. Segunda Época. 3ª ed. Petrópolis/São Paulo: Vozes/Paulinas/CEHILA, 1992.

BEOZZO, José Oscar. As igrejas e a imigração. In: DREHER, Martin N. (org.). *Imigrações e história da igreja no Brasil*. Aparecida: Santuário, 1993.

BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II: 1959-1965*. São Paulo: Paulinas, 2005.

BEOZZO, José Oscar; SILVA, Geralda Ferreira da; SANTO, Maria Fidêncio do Espírito; COSTA, Maria Raimunda Ribeiro. *Tecendo memórias, gestando futuro: história das Irmãs Negras e Indígenas Missionárias de Jesus Crucificado (MJC)*. São Paulo: Paulinas, 2009.

BERNARDO, Teresinha. *Memória em branco e negro: olhares sobre São Paulo*. São Paulo: EDUC/UNESP, 1998.

BERTONHA, João Fábio. *Os italianos*. São Paulo: Contexto, 2005.

BIDEGAIN, Ana Maria. Gênero como categoria de análise na história das religiões. In: *Mulheres: autonomia e controle religioso na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1996.

BOFF, Leonardo. *Igreja, carisma e poder*. Petrópolis: Vozes, 1982.

BOSI, Alfredo. A escravidão entre dois liberalismos. In: *A dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BORTOLOZZO, Augusto. *As vítimas do reino da Itália*. São Paulo: All Print Editora, 2005.

BOURDIEU, Pierre. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

BRAVERMAN, Harry. *Trabalho e capital monopolista: a degradação do trabalho no século XX*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

BRESCIANI, Stella. Imagens de São Paulo: estética e cidadania. In: FERREIRA, Antonio Celso; LUCA, Tania Regina de; IOKOI, Zilda G. *Encontros com a história: percursos históricos e historiográficos de São Paulo*. São Paulo: UNESP, 1999.

BRESCIANI, Stella. Melhoramentos entre intervenções e projetos estéticos: São Paulo (1850-1950). In: *Palavras da Cidade*. Porto Alegre: UFRGS, 2001.

BRUNO, Ernani da Silva. *História e tradições da cidade de São Paulo*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1954.

CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. São Paulo: Athena, 1992.

CAMPBELL, Joseph. A função do mito. In: *As máscaras de Deus: mitologia primitiva*. São Paulo: Palas Athena, 1992.

CAMPBELL, Joseph. *Mitologia na vida moderna*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2002.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 2008.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*, v. 1. 16ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

CERTEAU, Michel de; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. *A invenção do cotidiano: morar, cozinhar*, v. 2. 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

CERTEAU, Michel de. *A cultura no plural*. 6ª ed. Campinas: Papirus, 2010.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 1997.

CORBIN, Alain. Bastidores. In: PERROT, Michelle. *História da Vida Privada: da Revolução Francesa à Primeira Guerra*, v. 4. 9ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

COSTA, Emília Viotti da. *A abolição*. 8ª ed. São Paulo: UNESP, 2008.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.

DALLABRIDA, Norberto. *A fabricação escolar das elites: o Ginásio Catarinense na Primeira República*. Florianópolis: Cidade Futura, 2001.

DAVATZ, Thomas. *Memórias de um colono no Brasil: 1850*. Tradução, prefácio e notas Sérgio Buarque de Holanda. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1980. (Coleção Reconquista do Brasil, 11).

DE BONI, Luís; COSTA, Rovílio. *Os italianos do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre/Caxias do Sul: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/Universidade de Caxias do Sul, 1979.

DEL PRIORE, Mary (org.). *História das crianças do Brasil*. 6ª ed. São Paulo: Contexto, 2009.

DEL PRIORE, Mary (org.). *História das mulheres do Brasil*. 6ª ed. São Paulo: Contexto, 1997.

DICIONÁRIO de Mariologia. São Paulo: Paulus, 1995.

DREHER, Martin N. Protestantismo de Imigração no Brasil. In: *Imigrações e história da igreja no Brasil*. Aparecida: Santuário, 1993.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ELIADE, Mircea. Figuras do imaginário e o mito e a escritura. In: *A provação do labirinto: diálogos com Claude-Henri Rocquet*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ESTÉS, Clarissa Pinkola. *Mulheres que correm com os lobos*. Mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem. 12ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

FAUSTO, Boris. *Crime e cotidiano: a criminalidade em São Paulo (1880-1924)*. 2ª ed. São Paulo: EDUSP, 2001.

FERNANDES, David. *Opus Dei: a santa intransigência, a santa coação e a santa desvergonha*. Análise e Depoimentos. São Bernardo do Campo: Alley, 2006.

FERNANDES, Florestan. O negro em São Paulo. In: *O negro no mundo dos brancos*. 2ª ed. São Paulo: Global, 2007.

FINCHER, Suzanne F. As cores nas mandalas. In: *O autoconhecimento através das mandalas*. São Paulo: Pensamento, 1998.

FLORES, Hilda Agnes Hübner. *Dicionário de Mulheres*. Porto Alegre: Nova Dimensão, 1999.

FONER, Eric. *Nada além da liberdade: a emancipação e seu legado*. São Paulo: Paz e Terra, 1988.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

FOUCAULT, Michel Foucault. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1992.

FRAGOSO, Hugo. A igreja na formação do Estado Liberal. In: VV.AA. *História da Igreja no Brasil*. Segunda época. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1992

FRANZINA, Emilio. *Mérica! Mérica!* Emigrazione e colonizzazione nelle lettere dei contadini veneti in America Latina: 1876-1902. Milano: Giangiacomo Feltrinelli editore, 1979.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & Senzala*. 46ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.

GANARINI, Pe. Arcangelo. *Nuova Trento: impressioni di viaggio*. Trento: Stab. Tip. G. B. Monauni, 1901.

GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Petrópolis: Vozes, 2000.

GIORGIO, Michela. O modelo católico. In: DUBY, Georges e PERROT, Michelle. *História das Mulheres*. O século XIX. Porto: Afrontamento, 1991.

GINZBURG, Carlo. Folklore, magia, religione. In: ROMANO, Ruggiero; VIVANTI, Corrado. *Storia d'Italia: Dalla cadet dell'Impero romano al secolo XVIII*, v.1. Torino: Einaudi, 1972.

GINZBURG, Carlo. Sinais. Raízes de um paradigma indiciário. In: *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GINZBURG, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1991.

GINZBURG, Carlo. Estranhamento: pré-história de um procedimento literário. In: *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

GINZBURG, Carlo. *Nenhuma ilha é uma ilha*. Quatro visões da literatura inglesa. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GORFER, Aldo. *Le valli del Trentino: guida geográfico-storico-turistica*. Trento: Saturnia, 1959.

GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

GROSSELLI, Renzo Maria. *Vencer ou morrer: camponeses trentinos (vênetos e lombardos) nas florestas brasileiras. Santa Catarina (1875-1900), v. 1*. Tradução de Ciro Mioranza e Solange Ugo Luques. Florianópolis: UFSC, 1987.

HILSDORF, Maria Lúcia Spedo. *História da educação brasileira: leituras*. São Paulo: Pioneira Thomsom, 2005.

HILSDORF, Maria Lúcia Spedo. Tão longe, tão perto. As meninas do seminário. In: STEPHANOU, Maria; BASTOS, Maria Helena Camara (orgs.). *Histórias e memórias da educação no Brasil: século XIX, v. 2*. Petrópolis: Vozes, 2005.

HILSDORF, Maria Lúcia Spedo. *O aparecimento da escola moderna: uma história ilustrada*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

HOFBAUER, Andreas. *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. São Paulo: UNESP, 2006.

HOORNAERT, Eduardo. A cristandade durante a primeira época colonial. In: VV.AA. *História da Igreja no Brasil. Primeira época*. Petrópolis: Vozes, 1977.

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro: 1550-1800*. Petrópolis: Vozes, 1991.

KREUTZ, Lúcio. A educação de imigrantes no Brasil. In: LOPES, Eliane Marta Teixeira; FILHO, Luciano Mendes Faria; VEIGA, Cynthia Greive (orgs.). *500 anos de educação no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

KREUTZ, Lúcio. *Professor paroquial: magistério e imigração alemã*. Pelotas: Seiva, 2004.

LANGLOIS, Claude. *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIX siècle*. Paris: Cerf, 1984.

LAUAND, Jean; FERREIRA, Dario Fortes; SILVA, Marcio Fernandes da. *Opus Dei: os bastidores. História, análise, testemunhos*. Campinas: Verus, 2005.

LEBRUN, François. As reformas: devoções comunitárias e piedade pessoal. In: ARIÈS, Philippe & DUBY, Georges (orgs.). *História da vida privada: da Renascença ao Século das Luzes, v. 3*. Tradução de Hildegard Feist. 10ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

LEME, Maria Luísa de Almeida. *Dio, che brut estudá...: um estudo linguístico da comunidade tirolo-trentina da cidade de Piracicaba*. Campinas: UNICAMP, 2001.

LEME, Luiz Gonzaga da Silva. *Genealogia Paulistana: v. 3*. São Paulo: Duprat, 1903/1905.

LEONARDI, Paula. *Além dos espelhos: memórias, imagens e trabalhos de duas congregações católicas*. São Paulo: Paulinas, 2010.

LIBÂNIO, João Batista. *As grandes rupturas sócio-culturais e eclesiais: sua incidência sobre a Vida Religiosa*. Petrópolis: Vozes/CRB, 1980. (Coleção Vida Religiosa: temas atuais, 10).

LIBANIO, João Batista. *O que é pastoral*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

MACHADO, Maria Helena. *O plano e o pânico*. Rio de Janeiro/São Paulo: UFRJ/EDUSP, 1994.

MARCÍLIO, Maria Luiza. *Família, mulher, sexualidade e igreja na história do Brasil*. São Paulo: Loyola, 1993.

MARCÍLIO, Maria Luiza. *História social da criança abandonada*. 2ª ed. São Paulo: Hucitec, 2006.

MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero a nossos dias. A era do liberalismo*, v. 3. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 1996.

MERLOTTI, Vania B.P. *O mito do padre entre descendentes italianos*. 2ª ed. Porto Alegre/Caxias do Sul: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/Universidade de Caxias do Sul, 1979.

MORAES, Carmen Sylvia Vidigal; HILSDORF, Maria Lúcia S. (orgs.). *Brasil 500 anos: tópicos em História da Educação*. São Paulo: EDUSP, 2001.

MORSE, Richard M. *Formação histórica de São Paulo: de comunidade a metrópole*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.

MOURA, Esmeralda Blanco Bolsonaro de. *Mulheres e menores no trabalho industrial: os fatores sexo e idade na dinâmica do capital*. Petrópolis: Vozes, 1982.

MOURA, Esmeralda Blanco Bolsonaro de. Crianças operárias na recém-industrializada São Paulo. In: DEL PRIORE, Mary (org.). *História das crianças no Brasil*. 6ª ed. São Paulo: Contexto, 2009.

NETTO, José Paulo; FALCÃO, Maria do Carmo. *Cotidiano: conhecimento e crítica*. São Paulo: Cortez, 1987.

NUNES, Maria José F. Rosado. *Vida Religiosa nos meios populares*. Petrópolis: Vozes, 1985.

NUNES, Maria José F. Rosado. Prática político-religiosa das congregações femininas no Brasil – uma abordagem histórico-social. In: AZZI, Rioldando; BEOZZO, José Oscar (orgs.). *Os religiosos no Brasil: enfoques históricos*. São Paulo: Paulinas, 1986. (Coleção Estudos e Debates Latino-americanos, 17).

NUNES, Maria José Rosado. Autonomia das mulheres e controle da Igreja: uma questão insolúvel? In: BIDEGAIN, Ana Maria (org.). *Mulheres: autonomia e controle religioso na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1996.

NUNES, Maria José F. Rosado. Freiras no Brasil. In: DEL PRIORE, Mary. *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1997.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. *Religião e dominação de classe*. Petrópolis: Vozes, 1985.

PALEARI, Giorgio. *Religiões do povo: um estudo sobre a inculturação*. São Paulo: Ave Maria, 1990.

PERROT, Michelle. *Os excluídos da história, operários, mulheres, prisioneiros*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

PIAZZA, Walter F. *Nova Trento*. Edição comemorativa do 75º aniversário da colonização italiana: 1875-1950. Florianópolis, 1950.

PIAZZA, Walter F. *A colonização italiana em Santa Catarina*. Florianópolis, 1976.

PIAZZA, Walter F. *Igreja em Santa Catarina: notas para sua história*. Edição do Governo do Estado de Santa Catarina. Florianópolis, 1977.

PIAZZA, Walter F. *A colonização de Santa Catarina*. Obra premiada pelo Banco Regional de Desenvolvimento do Extremo Sul no concurso regional de história. Florianópolis, 1982.

PIAZZA, Walter F. *Santa Catarina: sua história*. Florianópolis: Editora da UFSC/Lunardelli, 1983.

PRADO JUNIOR, Caio. O fator geográfico na formação e no desenvolvimento da cidade de São Paulo. In: *Evolução política do Brasil e outros estudos*. São Paulo: Brasiliense, 1971.

PRADO JUNIOR, Caio. *A cidade de São Paulo: geografia e história*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

REVEL, Jacques. Microanálise e construção social. In: *Jogos de Escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

RIBEIRO, B. In: *Protestantismo no Brasil Monárquico (1822-1888)*. São Paulo: Pioneira, 1973.

SALVATTORELLI, Luigi. *Pensiero e azione del risorgimento*. Torino: Einaudi, 1977. (Piccola Biblioteca Einaudi, 37).

SANTOS, Carlos José Ferreira. *Nem tudo era italiano: São Paulo e pobreza (1890-1915)*. 3ª ed. São Paulo: Annablume, 2008.

SANTOS, Roselys Izabel Corrêa dos. *A colonização italiana no Vale do Itajaí-Mirim*. Florianópolis: Lunardelli, 1981.

SCHIEBINGER, Londa. *O feminismo mudou a ciência?* Bauru: EDUSC, 2001.

SCHWARCZ, Lília Moritz. *Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ática, 1994.

SOUZA-LOBO, Elisabeth. *A classe operária tem dois sexos: trabalho, dominação e resistência*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

SOUZA, Maria Cecília C.C. de; HILSDORF, Maria Lúcia S. Um olhar para os esquecidos: José Vicente de Azevedo e a educação das crianças negras. In: ROCHA, Heloísa Helena Pimenta (org.). *Personagens, estratégias e saberes na construção da escola brasileira*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

SOUZA, Ney de (org.). *Catolicismo em São Paulo: 450 anos de presença da Igreja Católica em São Paulo*. São Paulo: Paulinas, 2004.

STOLTZ, Roger. *Cartas de imigrantes*. Porto Alegre: Est Edições, 1997.

TAMANINI, Enrico. *Vigolo Vattaro nella storia*. Trento, 1966.

TRENTINI nel moundo: la storia leggendaria dei trentini in Brasile (1875-1975). Trento: 1975.

TRENTO, Ângelo. *Do outro lado do Atlântico: um século de imigração italiana no Brasil*. Tradução de Mariarosaria Fabris e Luiz Eduardo de Lima Brandão. São Paulo: Nobel – Instituto Italiano di Cultura di San Paolo/Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro, 1988.

VISINTAINER, Annachiara. *Le chiese di Vigolo Vattaro e Vattaro*. Trento: Temi, 1996.

VV.AA. *Santo Antônio da Patrulha: mulheres fazendo história*. Porto Alegre: Est Edições, 2000.

VV.AA. *Vigolo Vattaro: la storia dentro una fotografia*. Trento: Via della Terra, 2005.

WEFFORT, Madalena Freire. Educando o olhar da observação. *Observação, registro, reflexão*. Instrumentos metodológicos, v. 1. 2ª ed. São Paulo: Espaço Pedagógico, 1996.

WERNET, Augustin. *A Igreja Paulista no século XIX: a reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861)*. São Paulo: Ática, 1987.

WERNET, Augustin. A Igreja paulista no século XIX. In: VILHENA, Maria Ângela; PASSOS, João Décio (orgs.). *A Igreja de São Paulo: presença católica na história da cidade*. São Paulo: Paulinas, 2005.

ZACHARIAS, José Jorge de Moraes. *Ori axé: a dimensão arquetípica dos orixás*. São Paulo: Vetor, 1998.

ZAGONEL, Carlos Albino. *Igreja e imigração italiana*. Porto Alegre: EST, Sulina, 1975.

ZANDONADI, M. *Venda nova, um capítulo da imigração italiana*. São Paulo: Salesianas, 1980.

Teses, dissertações e artigos

ABBADE, Marinel Pereira. *Uma trajetória singular: a Instituição Sagrada Família e a educação de meninas e moças*. Dissertação (Mestrado em Educação). São Paulo: Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, 1995.

AGUIAR, Thiago Borges. *Jan Hus: as cartas de um educador e seu legado imortal*. Tese (Doutorado em Educação). São Paulo: Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, 2010.

AZZI, Riolando. Elementos para a história do catolicismo popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 141, mar. 1976.

AZZI, Riolando. Religiosidade popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Rio de Janeiro, v. 38, n. 152, dez. 1978.

AZZI, Riolando. As Irmãzinhas da Imaculada Conceição. *Convergência*, Rio de Janeiro, v.11, n. 113, jun. 1978.

BARROS, Surya Aaronovich Pombo de. *Negrinhos que por ahi andão: a escolarização da população negra em São Paulo (1870-1920)*. Dissertação (Mestrado em Educação). São Paulo: Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, 2005.

BOEING, Antonio. *“Em nome da ordem”*: o papel dos agentes da religião católica institucionalizada durante o movimento e guerra do Contestado entre 1912-1916. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). São Bernardo do Campo: Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, 2004.

CHARTIER, Anne-Marie; HÉBRARD, Jean. A invenção do cotidiano: uma leitura, usos. *Projeto História*, São Paulo, n. 17, nov. 1998.

COMBLIN, José. Para uma tipologia do catolicismo no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 1, mar. 1968.

COMBLIN, José. Situação histórica do catolicismo no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Rio de Janeiro, v. 37, n. 142, set. 1976.

CUBAS, Caroline Jaques. *O corpo habituado: sentidos e sensibilidades na formação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição (Província Nossa Senhora de Lourdes, 1960 – 1990)*. Dissertação (Mestrado em História). Florianópolis: Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, 2007.

CUBAS, Caroline Jacques. Memórias de formação: sentidos e sensibilidades durante o início da vida religiosa na Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição (1960-1990). *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v.2, n.2, 2010.

DIAS, Maria Odila Silva. Hermenêutica do cotidiano na historiografia contemporânea. *Projeto História*, São Paulo, n. 17, nov. 1998.

DIAS, Thiago Cancelier. *Questão religiosa catarinense: as disputas pelo direito de instruir (1843-1864)*. Dissertação (Mestrado em História). Florianópolis: Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, 2008.

FACCHINI, Elis. Devote della Vergine: histórias de mulheres em Nova Trento. *Fazendo Gênero*, Florianópolis, n.8, 2008.

GAETA, M.A.J.V. *Os percursos do ultramontanismo em São Paulo no episcopado de Dom Lino Deodato Rodrigues de Carvalho (1873-1894)*. Tese (Doutorado em História). São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1991.

GROSSI, Mirian Pillar. Jeito de freira: estudo antropológico sobre a vocação religiosa feminina. *Cadernos de Pesquisa*, Fundação Carlos Chagas, São Paulo, n. 73, mai. 1990.

HILSDORF BARBANTI, Maria Lúcia Spedo. *Escolas Americanas de confissão protestante na Província de São Paulo: um estudo de suas origens*. Dissertação (Mestrado em Educação). São Paulo: Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, 1977.

HILSDORF, Maria Lúcia Spedo. Nas colinas do Ipiranga: palacete-asilo, escola ou museu? *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Universidade de São Paulo, São Paulo, n. 39, 1993.

LUSTOSA, Frei Oscar de Figueiredo. Pio IX e o Catolicismo no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Rio de Janeiro, v. 40, n. 158, jun. 1980.

MORAES, Carmem Sylvia Vidigal. A normatização da pobreza: crianças abandonadas e crianças infratoras. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, n. 15, set./out./nov./dez. 2000.

NEGRÃO, Ana Maria Melo. *Infância, Educação e Direitos Sociais: “Asilo de Órfãs” (1870 – 1960)*. Tese (Doutorado em Educação). Campinas: Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas, 2002.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 141, mar. 1976.

SANTOS, Georgina Silva dos. São Jorge, guerreiro de fé. *Nossa História*, Rio de Janeiro, ano 1, n. 7, mai. 2004.

SILVA, Lúcia Helena Oliveira. *Construindo uma nova vida: migrantes paulistas afro-descendentes na cidade do Rio de Janeiro no pós-abolição (1888-1926)*. Tese (Doutorado em História). Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UNICAMP, 2001.

SILVA, M. Beatriz de O. *A Irmandade da Misericórdia de São Paulo e a assistência aos expostos: recolher, salvar e educar (1896-1944)*. Dissertação (Mestrado em Educação). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica, 2010.

SILVA, Marilda Checcucci Gonçalves da. Religião, família e identidade na construção da vocação religiosa entre a população de origem italiana da região do médio-vale do rio Itajaí-Açú – Santa Catarina. *Cadernos CERU*, Humanitas Publicações FFLCH/USP, São Paulo, série 2, n. 8, 1997.

TRIDAPALLI, Ramon Antonio. *A Congregação das Irmãzinhas da Imaculada Conceição e a sua ação em Santa Catarina e no Brasil (1895-1975)*. Dissertação (Mestrado em História). Florianópolis: Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, 1984.

WIFVESSON, Marianne. *On Voyage with Cristóvão Colombo: the privatization of catholic orphan care in São Paulo city, 1892-1922*. Sweden: Faculty of Arts and Science at Linköping University, 2005.

Páginas na internet

ALMANAQUE POLÍTICO NEOTRENTINO. 3º Prefeito de Nova Trento. Disponível em: <<http://www.valedoriotijucas.com.br>>. Acesso em: 28/02/2010.

CADORIN, Jonas. A incômoda escola dos italianos de Nova Trento. Disponível em: <<http://www.rizoma.ufsc.br/pdfs/849-of6-st1.pdf>>. Acesso em: 09/03/2010.

CASEBRE de VÍGOLO. Disponível em: <<http://www.santuariosantapaulina.org.br>>. Acesso em: 10/07/2010.

CONGREGAÇÃO das Pequenas Irmãs da Divina Providência. Nossa Patrona. Disponível em: <<http://www.provinciascoracaodejesus.com.br>>. Acesso em: 28/06/2011.

CONGREGAÇÕES e novas comunidades. Disponível em: <<http://www.arquidiocesedemaceio.org.br>>. Acesso em: 27/06/2011.

CONGRÉGATION de Notre Dame de Charité du Bom Pasteur. Disponível em: <<http://www.buonpastoreint.org>>. Acesso em: 28/06/2011.

CUBAS, Caroline Jacques; VENERA, José Isaías; FALCÃO, Luiz Felipe. Sacramenta! Eu não quero que ninguém fale italiano! Política do silêncio e educação em Nova Trento. *Contraponto*, Revista eletrônica de História, v. 1, n. 3, 2001. Disponível em: <<http://www.revistacontraponto.com>>. Acesso em: 12/06/2010.

HISTÓRICO DE MUNICÍPIO. Nova Trento. Disponível em: <<http://www.biblioteca.ibge.gov.br/santacatarina/novatrento.pdf>>. Acesso em: 03/03/2010.

IBGE. Censo 2010. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br>>. Acesso em: 31/01/2011.

INSTITUTO ANA ROSA. História. Disponível em: <<http://www.anarosa.org.br>>. Acesso em: 11/07/2011.

MADRE PAULINA. Disponível em: <http://www.ciic.org.br>>. Acesso em: 27/07/2011.

MORTARI, Ana Maria Lisboa. Mulheres paulistas: Angélica. *Lendas urbanas: a cidade e seus personagens*. Disponível em: <<http://www.vivasp.com>>. Acesso em: 11/07/2011.

PUC MINAS. Um pouco de história. Disponível em: <<http://www.pucminas.br>>. Acesso em: 30/06/2011.

VIGOLO VATTARO. Disponível em: <<http://www.italia.indettaglio.it/trentinoaltoadige/vigovattaro.html>>. Acesso em: 28/07/2010.